

Campos de mandioca, selvas sagradas:
Ruinas y recuerdos del paisaje
religioso en Guinea

Ramon Sarró

Instituto de ciências sociais, Lisboa - ARDA

Y así las ruinas habitadas toman ese aspecto problemático, inquieto, a menudo insoportable, de lugares donde se ha retirado la vida y que, sin embargo, aparecen todavía como recintos y marcos de una vida.

GEORG SIMMEL, «Las ruinas» (1934)

Bienvenidos al mundo de las ruinas

Aquéllas que los árboles apenas
dejan ser torres hoy, dijo el cabrero
con muestras de dolor extraordinarias...

GÓNGORA

En 1993 fui a Guinea para iniciar un trabajo de campo etnográfico entre los bagas. Había conocido a varios individuos de esta etnia en una visita realizada a la ciudad costera de Boffa el año anterior, en 1992, y decidí volver para realizar mis estudios de doctorado con ellos.¹ En el primer o segundo día de mi estancia en 1993, paseando por los alrededores de la aldea que pronto iba a considerarse como la mía, un hombre llamado Lamín señaló un campo de mandioca y me dijo: «[...] y ahí era donde estaba nuestra selva sagrada». La selva sagrada (en baga, *afan*) es una institución bastante típica de las sociedades africanas, donde se realizan las iniciaciones a la vida adulta y los encuentros de viejos iniciados, allende el alcance de los jóvenes y de las mujeres (que suelen tener, también, su propio lugar sagrado fuera del alcance los varones).

—¿Estaba?—pregunté, curioso por el pretérito tono de la descripción.

—Sí, *estaba* —dijo él—; en 1957 Asekou, un *karamoko* (instructor musulmán) susu, vino a la aldea para abatir esta selva y para poner fin a la costumbre baga.

Lamín continuó explicándome que el movimiento de este tal *karamoko* Asekou afectó no sólo a esa selva sagrada, sino a la cultura religiosa baga en general: sus seguidores abatieron prácticamente todos los bosques sagrados y destruyeron la mayoría de objetos rituales ligados a prácticas religiosas que no fueran ni musulmanas ni cristianas. Fue la primera noticia que tuve de este movimiento iconoclasta (o sea, basado en la destrucción de objetos religiosos y de lugares de culto). Poco sabía en aquel momento que iba a dedicar más de diez años a estudiar en profundidad su lógica cultural, política y religiosa, entrevistando a cientos de personas, sumergiéndome en archivos coloniales en Francia y en Guinea e incluso realizando la biografía del líder carismático en cuestión, Asekou, a quien conocí bastante bien durante los años 1994 y 1995.

Lamín era, obviamente, un baga, miembro de aquella etnia de agricultores de arroz de manglar que puede sentirse orgullosa de haber sido autora de una serie de objetos famosos que nosotros en Occidente consideramos bellas piezas de arte africano, tales como el busto femenino *nimba* (tal vez la pieza africana más famosa del mundo; véase Curtis y Sarró, 1997), la cabeza de cocodrilo *banda*, la cabeza de pelícano *acol*, las bellísimas serpientes *bansonyi*, etc. La cultura material baga, bien representada en museos occidentales desde principios del siglo pasado, había estado en el corazón del interés por el arte no occidental propio de muchos artistas contemporáneos en su búsqueda de soluciones plásticas más allá de los límites del arte clásico. Tanto Picasso como Matisse, por poner sólo dos ejemplos, poseyeron piezas de este grupo étnico y se reconocieron abiertamente inspirados por ellas. No cabe duda de que las piezas de arte baga son de una enorme belleza, pero tampoco debemos dudar de que lo que a nuestra mirada artística son piezas sublimes, podría ser, para la percepción de los hombres y mujeres africanas, parte de un «paisaje de terror», para tomar prestada la expresión al geógrafo Yu-fi Tuan (Tuan, 1979). Como argumentó Jack Goody, los objetos rituales africanos estaban marcados por una gran ambivalencia: podían proteger y curar, pero también podían castigar y hasta matar (Goody, 1999). Muchos de nosotros nos sentiríamos espontáneamente inclinados a lamentar la iconoclasia provocada por fanáticos religiosos porque implica la destrucción de una herencia cultural y porque desposee a un pueblo de su riqueza artística y material. Debo confesar, en efecto, que ésta fue mi primera impresión durante mi trabajo de campo, así como también la de mi colega Frederick

Lamp, autor de un libro sobre arte baga escrito bajo el signo de la pena y de la pérdida (Lamp, 1995). Sin embargo, debemos intentar comprender las percepciones de aquellos que viven bajo la presión de estos objetos y que no los ven como «arte» ni como «herencia cultural», sino como objetos a través de los cuales se canaliza un poder, una opresión y hasta un terror iniciático. Superada mi primera fase de afro-pesimismo y de lamento, en mi investigación sobre el movimiento religioso iniciado por Asekou Sayon intenté prestar igual atención a aquéllos que sufrieron la persecución iconoclasta y que sienten la pérdida de los objetos y de la religión como a que siguieron a Sayon en su afán destructor y renovador. Y es que, a veces, como nos enseñaba nuestro profesor Michael Rowlands, si el etnógrafo quiere tener una imagen cabal de los acontecimientos, no tiene más remedio que aprender a correr con los galgos... y a escapar con la liebre.

Antibrujería e iconoclasia

El paisaje religioso africano ha estado caracterizado a lo largo del siglo XX por la irrupción de movimientos religiosos iniciados por líderes carismáticos que, en nombre de un nuevo culto o, más a menudo, de un credo monoteísta de inspiración cristiana o musulmana, persuadían a sus seguidores a que abandonaran las prácticas y creencias religiosas y se convirtieran a la religión que él o ella proponían. Estos cultos podían ser de antibrujería, proféticos, milenaristas, nativistas, sincréticos, purificadores, etc. Su fenomenología es tan compleja que las clasificaciones y las categorizaciones ayudan a comprenderlos, pero sólo parcialmente. En general, en cualquier caso, eran cultos en los que, a través de la religión, se intentaba, aunque fuera torpemente, crear una sociedad mejor (o, por lo menos, mejor para algunos). La antropología de los años sesenta, muy influida por la teoría de la modernización (o sea, por estudiar cómo las sociedades tradicionales hacían esfuerzos por incorporarse a la rueda de la temporalidad lineal modernizante), prestó especial atención a estos movimientos, viéndolos mayoritariamente como revueltas contra la situación colonial, como movimientos de liberación, aunque sólo fuera en la esfera de lo simbólico, o como movimientos de apropiación de la modernidad circundante de la que los colonizados eran injustamente excluidos (para unos análisis clásicos de los movimientos religiosos en contextos coloniales, véanse Lanterari, 1965 y Wilson, 1973; un análisis de las distintas aproximaciones al fenómeno de la innovación religiosa en África puede

encontrarse en Sarró, 1993). Sin duda, la opresiva situación colonial hacía el mensaje religioso de liberación en bastante atractivo, pero en los años setenta una legión de historiadores africanistas (véanse, por ej., de Craemer, Vansina y Fox, 1976) demostró que los movimientos de renovación religiosa son anteriores a la colonización propiamente dicha y, si son liberadores, lo son no sólo del colonizador, sino también de algunos aspectos inherentes a las propias culturas africanas: por ejemplo del poder de los varones sobre las mujeres, a menudo ligado a una cultura religiosa que excluye a las mujeres de muchos espacios y decisiones; o del poder de los viejos sobre los jóvenes, típico de muchas sociedades gerontocráticas africanas; o del poder de los autóctonos, «maestros de la tierra», sobre los extranjeros sometidos a una relación clientelal, etc. Situaciones todas ellas que el colonialismo sin duda amplificó, pero que requerirían de una buena dosis de mala fe para ser presentadas como meras expresiones de opresión imperialista o como resultado de una ingeniería social del Estado colonial.

Un elemento común de muchos movimientos religiosos africanos, y sobre todo de los marcados por el elemento de antibrujería (que eran la mayoría), era su iconoclasia, o sea, la destrucción de objetos religiosos. De hecho, Audrey Richards, para tomar un solo ejemplo entre los primeros textos consagrados a los movimientos de antibrujería del África central, ya señaló tanto la «modernidad» de este tipo de innovación religiosa como la destrucción material que comportaban (Richards, 1938). Sin duda encontraríamos descripciones de iconoclasias en muchos otros textos, aunque casi siempre escondidas bajo los elementos de brujería y antibrujería que suelen cobrar mayor relevancia. Y, como me observaba la historiadora del arte Zoe Strother en una reciente conversación, no sólo se minimiza la iconoclasia en la bibliografía africanista, sino que igualmente se minimiza a África en la investigación sobre la iconoclasia en general. Así, en la mayor parte de descripciones generales sobre estos fenómenos (véanse, por ej., Latour y Weibel, 2002 y Boldrick y Clay, *en prensa*) los casos africanistas casi brillan por su ausencia: es como si África no fuera lo suficientemente digna para entrar en discursos y debates sobre la pérdida y la conservación del legado material; así como, según muchos antropólogos e historiadores del arte, el africano no hizo nunca *arte* sino sólo *objetos rituales* de elevado valor etnográfico pero de escaso valor estético,² así también África no poseyó nunca «iconoclasia», sino sólo «limpiezas de objetos simbólicos», actos de «antibrujería» etc. Como siempre, lo africano queda relegado a lo mágico, a lo brujo, a lo exótico, a lo más básico y elemental.

Por supuesto, algunos autores sí han insistido en la destrucción de objetos implícita en los movimientos de renovación religiosa africana y los han analizado en relación con otros movimientos iconoclastas universales (Janzen, 1971). Jean-Pierre Dozon, en particular, ha escrito un penetrante análisis sobre los movimientos religiosos de cariz cristiano en Côte d'Ivoire, mostrando cómo la destrucción de objetos rituales se convertía en una parte integral de la limpieza de la sociedad y de la creación de un nuevo orden social, religioso y político (Dozon, 1995).

No será necesario hacer aquí un listado de todos los movimientos religiosos en el continente que tuvieron un marcado talante destructor. Baste decir que fueron numerosísimos durante todo el tiempo colonial. Tal vez lo que singularice al caso que nos ocupa, el provocado en el territorio baga por el predicador musulmán Asekou Sayon, es que fuera una iconoclasia religiosa que abría paso a otra marcadamente política. En efecto, entre 1956 y 1957, cuando tuvo lugar, Guinea era todavía una colonia francesa. Desde 1958 hasta 1984, en cambio, fue gobernada por un régimen independiente socialista que impidió cualquier retorno a las prácticas antiguas y que institucionalizó unas tristemente célebres «campañas de desmistificación» consistentes en prohibir, destruir y castigar cualquier vestigio de religión tradicional, considerada indicio de atraso nacional. Era lo que he denominado en otro lugar una «iconoclasia rutinizada» (Sarró, *en prensa*). La ideología del Estado de Sékou Touré (1858-1984) podría ser caracterizada de «alto modernismo» en el sentido dado a esta expresión por James C. Scott (1998): se trataba de un Estado de ciudadanos supuestamente liberados de las fuerzas del oscurantismo religioso y luchando por construir una nación moderna que nada quería saber de «opios del pueblo» como fueran la religión tradicional, los cultos y rituales, los «fetiches» (para usar una palabra particularmente odiada por Sékou Touré) o el poder de los ancianos iniciados. De hecho, Sékou Touré siempre potenció a aquellos grupos que más excluidos y oprimidos habían estado durante los tiempos coloniales: los jóvenes, las mujeres y los «extranjeros étnicos» (descendientes de esclavos o de grupos que mantenían una relación subordinada a los propietarios de la tierra, situación considerada como «feudal» por Sékou Touré y por lo tanto que debía evitarse en todo Estado moderno que se prestara). En el caso del país baga, durante el gobierno de Sékou Touré, los bagas tuvieron menos poder que los susus, pueblo que había sido oprimido durante los tiempos coloniales por ser considerados, tanto por bagas como por franceses, como extranjeros de los «señores» bagas. Era una ingeniería social modernizante y en teoría liberado-

ra, pero por bien intencionados que sean los sueños de modernidad, también producen monstruos. Sékou Touré creó un estado general de terror y de opresión que hoy es recordado por muchos guineanos como mucho peor al tiempo colonial que lo había precedido. Con él vivieron (y muchos desgraciadamente murieron) hasta entrada la década de los ochenta.

El espacio vivido como espacio remoto

Buscas en Roma a Roma ¡oh peregrino!
y en Roma misma a Roma no la hallas.

QUEVEDO

La introducción de Lamín al territorio y a la historia religiosa de los bagas resulta interesante por varias razones. En primer lugar, en 1957, cuando los acontecimientos a los que él se refería tuvieron lugar, Lamín era un niño de apenas 4 o 5 años de edad. Sin embargo, en 1993 sabía perfectamente dónde se encontraba la «selva sagrada», aunque por entonces ya se hubiera convertido en un campo de mandioca. En segundo lugar, la transformación de la infame selva en un campo de mandioca ejemplifica el tipo de transformación racional y modernizante que sufrió el paisaje religioso de los bagas como consecuencia del movimiento iconoclasta de 1957 y, sobre todo, de la acción del régimen político que le siguió: el Estado socialista liderado por Sékou Touré bajo una ideología que desde 1967 pasó a denominarse «Revolución Cultural» y que nada tenía que envidiar, ni en su demagogia ni en sus acciones represivas contra las tradiciones locales a la de Mao en China. En tercer lugar, Lamín se equivocó sobre la etnicidad de Asekou Sayon. Sayon no era un susu, sino un malinké, o sea que procedía de mucho más lejos, pero hoy para los bagas cuestión es irrelevante: lo que cuenta es que Sayon era un extranjero, o sea que la destrucción vino de fuera, y como la mayor parte de extranjeros que viven entre los bagas de hoy son susus, no es de extrañar que Lamín se equivocara y que de un plumazo categorizase a Asekou como «susu». Históricamente, sin embargo, es significativo que Asekou Sayon fuera malinké, como Sékou Touré, ya que su movimiento formaba parte de cierta «malinkeización» que sufrió el país durante la descolonización y la Primera República. Con la Segunda República (1984), los susus consiguieron subir al poder. Finalmente, el comentario de Lamín fue mi primer estadio en una iniciación que me iba a enseñar a

ver el paisaje baga con una especie de «doble visión»: a partir de aquel día, yo aprendería a mirar un campo de mandioca y ver una selva sagrada, a ver al presente y vislumbrar el pasado y a ser consciente de que, como un hombre baga me dijo en cierta ocasión, lo primero que se nos presenta a nuestros ojos es engañoso: la verdad viene siempre detrás. Pero cuidado: no se trata de hacer el esfuerzo por no ver el campo de mandioca y buscar sólo la selva sagrada invisible a nuestros ojos. No; el truco consiste, de hecho, en saber ver las dos cosas, mirar un con un ojo y ver a la otra con el otro, tejer el hilo del presente con el hilo del pasado.

Lamín deploró la pérdida de la «selva sagrada» y me explicó que en los días en que los bagas se gobernaban por la «costumbre» todo era mucho mejor que ahora, ya que los bagas estaban «conectados unos con otros», constituyendo una gran comunidad invencible. Al igual que muchos otros amigos guineanos, mi nostálgico interlocutor daba a entender que si yo hubiera visitado a los bagas en los tiempos preiconoclastas (o si ellos no hubieran sufrido la desestructuración provocada por el movimiento), hubiera conocido a los verdaderos bagas y me habría impresionado la riqueza y coherencia de su cultura y de sus instituciones sociales, su capacidad de trabajo, así como los poderes mágicos que les ofrecía su religión tradicional. Hoy, en cambio, según él y según muchos otros de los hombres y mujeres de su generación, los bagas viven en un paisaje profundamente alterado por la iconoclasia, un paisaje al que, si fuimos para estudiar a los bagas, llegamos demasiado tarde. «Haber llegado tarde» era, en efecto, la impresión que constantemente se apoderaba de mí durante los períodos iniciales de mi trabajo de campo. Yo estaba allí, en el Dabaka (como los bagas llaman a su territorio), pero ese lugar habitado por mí y por mis amigos no era el Dabaka de verdad, sino sólo su pálido reflejo. El Dabaka *real* estaba evidentemente en otra parte, como la vida para Rimbaud. ¿Dónde exactamente? Nunca me era dado averiguarlo del todo. A veces pensaba que estaba sólo en la imaginación de las personas, en sus recuerdos y en sus representaciones del pasado. Otras veces me insinuaban que estaba allí, dentro de algunas chozas rituales, en algunos bosques en los que no me permitían entrar, en conversaciones de las que era excluido, en sacrificios a los cuales no era convidado. En cualquier caso, no estaba en el mundo fenoménico que yo podía percibir a través de mis cinco sentidos. El Dabaka real se mantenía remoto no solo para mí, sino también para muchos de mis amigos y amigas bagas. Más tarde descubrí que la cuestión de si estaba allí, escondido en alguna parte, o de si había sido completamente destruido por los iconoclastas en 1957 y por el estado de

Sékou Touré en los años posteriores no era sólo una duda mía, sino también un debate interminable (y, creo, irresoluble) entre los propios bagas. *Dabaka de yi de* («El Dabaka existe») decían algunos. *Dabaka delece* («el Dabaka está destruido») decían otros. Algunos mantenían un discurso claramente ambivalente, afirmando una cosa en una entrevista y lo contrario en la siguiente. En cualquier caso toda la gente parecía estar convencida de que, de existir, existía sólo ocultamente: el debate solía ser sobre la capacidad o no que tendrían los bagas de devolverlo a la luz del día. «El Dabaka existe», me decía un día un viejo, «sólo estamos esperando a que se den las condiciones ciertas para que las cosas vuelvan a ser como antes.» Como antes... ¿y cómo debía ser, me preguntaba yo, ese Dabaka tan rico, tan coherente, tan pleno de significados, de objetos, de arte, de vino de palma y de arroz para todos? A veces me moría de rabia por no tener dos veces la edad que tengo y no haber ido al país de los bagas en la primera mitad del siglo XX en vez de hacerlo a la vuelta del milenio...

La etnografía y el arte de llegar tarde

A menudo me preguntaba si esta sensación de haber llegado tarde y de estar remoto a mi «auténtico» objeto de estudio era una característica de mi propio trabajo de campo o si tenía que ver con la condición poscolonial de África y con la manera en que nosotros, los antropólogos, nos acercamos a ella. Tras varios años de hacerme estas preguntas tuve el placer de comentarlas en persona con Eric Gable. Gable se había enfrentado con preguntas semejantes en su estudio sobre los mandjaco de Guinea-Bissau (Gable, 1990, 1995). «Llegar tarde», había escrito el autor con su inigualable penetración teórica, es una característica inherente a la antropología. Ya fue un «problema» para Evans-Pritchard, cuyo libro sobre la brujería entre los azande (Evans-Pritchard, 1976 [1937]) era simultáneamente un trabajo sobre cómo funcionaba la brujería en los tiempos del trabajo etnográfico del autor (principios de los años veinte) y de cómo funcionaba antes de que el colonialismo angloegipcio hubiera puesto fin a las estructuras políticas y sociales de los azande y a sus modos de asentamiento tradicionales en 1905. Puesto que muchos de los informantes de Evans-Pritchard habían conocido bien la realidad aristocrática anterior a la derrota frente a la coalición angloegipcia, Evans-Pritchard obtenía muchas informaciones sobre el funcionamiento de la brujería que se aplicaban bien al antiguo régimen, pero muy mal a la realidad que él observa-

ba, y viceversa, observaba cosas que contradecían muchas de las explicaciones que le daban sus entrevistados.

Hoy en día, casi un siglo después del trabajo de campo de Evans-Pritchard, los antropólogos continuamos perplejos por la contradicción entre el mundo aparentemente incoherente sobre el que nuestros entrevistados nos hablan cuando se refieren al presente y el mundo perfectamente integrado que nos ofrecen al hablarnos del pasado. En mi caso, esto se exacerbaba por la tendencia de muchos de mis entrevistados a iniciar sus respuestas a mis preguntas con la fórmula «cuando esto era el Dabaka...» o «cuando los bagas éramos bagas...», como si les estuviera preguntando no sobre ellos, sino sobre un mundo ideal que ellos invariablemente proyectaban al pasado. El hecho de haber pasado por una revuelta iconoclasta precisamente en el gozne entre la colonia y la poscolonia hacía que esta transición entre «antes» y «después» muy distintiva en los recuerdos de la gente. A veces incluso preguntas no tenían nada que ver con la historia religiosa eran inmediatamente proyectadas al pasado preiconoclasta. Por ejemplo, al preguntarle cómo se guarda el arroz en los graneros, un hombre baga inició su explicación así: «Cuando el Dabaka era el Dabaka se hacía así: iban los hombres al campo de arroz y...», etcétera. Evidentemente, a su entender explicarme cómo se conserva *hoy* el arroz, cómo se cosecha, cómo se trilla, cómo se mete en los graneros, etc., no podía tener ninguna importancia. Lo importante para él era explicarme cómo se hacían las cosas «antes (de la iconoclasia)», porque *antes* las cosas sí tenían pleno sentido.

Una vez hemos superado los sentimientos iniciales de «¡Qué rabia! ¡llegué demasiado tarde!», nos damos cuenta de que llegar tarde puede tener sus ventajas: ayuda a poner las cosas en perspectiva y a situar el presente africano en relación con cosas que pasaron hace muchos, tal vez muchísimos años. Fui a Guinea con la intención de hacer un estudio sobre cómo los bagas de hoy viven, pero con la referencia de Lamín al campo de mandioca/selva sagrada en mi primer día de trabajo de campo y con las proyecciones al pasado de prácticamente cualquier pregunta que realizara, me di cuenta de que estaba haciendo no sólo una etnografía sobre el presente, sino también sobre cómo los modos de vida de hoy se relacionan con la vivencia del pasado. Aprendí a combinar mi vida diaria con mi interés por el pasado: no sólo con *mi* interés, sino también con el hecho de que en Guinea la gente tiene una forma muy histórica de pensar sobre la vida y de hablar sobre sí mismos. Sin embargo, y aunque mi investigación fue histórica tanto como antropológica, intenté también no recoger información del pasado con tanta energía

o romanticismo como para que se me hiciera invisible todo lo que ocurriera a mi alrededor. Me gustaría recordar aquí una situación de la película *Hombres Armados* (John Sayles,). En un momento de la trama de esta fascinante película, el protagonista, un médico ya anciano, tiene que refugiarse en las ruinas de un antiguo templo precolombino para escapar a una situación violenta en el país de América Central en que se desarrolla el argumento. Una vez en el templo se encuentra con unos turistas norteamericanos que le explican que ese templo tenía un valor en el pasado como lugar de refugio. En un pasado distante, le explican, la gente construía estos lugares de difícil acceso en montañas o en selvas densas para huir de la violencia de los opresores. Estos turistas están tan absolutamente fascinados con el pasado precolombino que se manifiesta en la forma de esas ruinas nobles (un pasado «en el que la muerte tenía sentido», como dicen) que no ven que la situación de inestabilidad y de necesidad de buscar un refugio sobre la que están hablando es perfectamente aplicable hoy, en la cruel realidad del país que están visitando. Tienen ojos, pero no ven la realidad social que obliga a un hombre anciano y cansado a esconderse en las ruinas por las que ellos se pasean y sobre las cuales están hablando con tanta emoción.

Simmel, el genial pensador alemán, tenía sin duda razón en su reflexión filosófica sobre las ruinas que he citado al inicio de este texto y que convidó al lector a leer: nos cuesta aceptar que la vida y las ruinas puedan coexistir. ¿Cuántos de nosotros no hemos ido a un país extranjero y, como los turistas de la película de Sayles, nos hemos obsesionado tanto con la relectura del pasado fascinante que no hemos prestado atención a las continuidades entre el pasado que visitamos y el presente que nos recibe, entre la Roma y la Roma del citado poema de Quevedo? En cuanto a turistas, tal vez esto forme parte de nuestros *peccata minuta* y nos sea perdonable. En cuanto a etnógrafos, sin embargo, tenemos que leer el pasado con un ojo y mantener el otro bien abierto al presente, y sería imperdonable que se nos escapara el anciano hastiado que se oculta tras las ruinas del templo precolombino. Tenemos que combinar el conocimiento que recogemos del pasado con las experiencias que recogeremos del presente, para que las situaciones presentes nos ayuden a comprender el pasado y los relatos del pasado nos ayuden a comprender el mundo vivido y compartido en nuestro que hacer etnográfico. Si nos preocupamos en exceso por trazar las antiguas migraciones, por recomponer las *völkerwanderungen*, por reconstruir los grupos protolingüísticos, por hacer la genealogía de las variedades puras de cultivos africanos, por saber cuáles son los gru-

pos étnicos auténticos y cuáles son «criollizados», y por otras muchas cosas que supuestamente ocurrieron en la antigüedad y que pueden (o no) ayudar a explicar la composición social de la costa guineana de hoy, correremos el riesgo de cometer el error de los turistas de la película de Sayles. Tal vez no veamos, como Marianne Ferme (2001) nos ha indicado en su estudio sobre la violencia en Sierra Leone, que los desplazamientos forzados y la búsqueda de refugio no son sólo cosas del pasado, sino que tienen su reflejo en el mundo más rabiosamente contemporáneo. Las gentes de hoy se desplazan, se instalan, buscan refugio, escapan a situaciones injustas, crean nuevos lenguajes, inventan comunidades experimentan nuevas cosechas exactamente como lo hicieron sus antepasados hace cientos de años. Y probablemente por razones semejantes: porque son humanos y quieren crear un mundo en el que vivir digna y significativamente.

El peso del mundo y el ángel de la historia

El mundo de la «Upper Guinea Coast» (la zona de la costa atlántica que va desde Gambia hasta Liberia) es un paisaje despedazado, apenas cicatrices de una sucesión de agresiones que duró varios siglos: la esclavitud, la opresión ejercida durante siglos por los Estados teocráticos islámicos del interior; la constante sombra del Atlántico devorador; la opresión colonial con sus injusticias; el desplazamiento forzoso; el fanatismo religioso; el totalitarismo político; una democratización insensible a la gestión indígena de la tierra, las injusticias de la madre naturaleza, la globalización, el abandono de los jóvenes en las épocas de mayor trabajo, el Estado fallido y la inseguridad alimentaria. No debe resultarnos nada incomprendible que los bagas crean que el mundo en que viven no sea el verdadero mundo de los bagas, sino sólo sus pálidas ruinas. Tampoco que crean que todavía son capaces de recrear el auténtico Dabaka de los ancestros. Sin duda, éste es un signo de vitalidad cultural y del poder de la imaginación política y religiosa para curar a comunidades desmoralizadas, y, están realizando esfuerzos entre los bagas de hoy, algunos ancianos y jóvenes para revitalizar cultos antiguos, para devolver a los bagas parte de lo que les fue robado y para controlar el microcosmos en que viven, sobre todo en momentos como el actual, en los que el Estado no puede garantizar ningún tipo de seguridad. Así, en 2003, en una aldea que conozco bastante bien, los ancianos reactivaron un contrato espiritual que había sido desatendido desde 1957 y gracias al cual, se dice, la plaga de oru-

gas que está causando estragos en los campos de arroz desaparece-
rá. En 2005, en otra aldea en la que también se ha reactivado el con-
trato con el espíritu de la tierra, los jóvenes, siguiendo las instruc-
ciones de los ancianos, han expulsado violentamente a los fulbes,
pueblo trashumante que cada año, en la época seca, se instala entre
ellos con sus miles de cabezas bovinas. El conflicto entre bagas y
fulbes se ha saldado con varias víctimas, y por lo que sabemos está
alcanzando dimensiones alarmantes. Los bagas, cansados de que el
Estado guineano no haga nada para obligar a los fulbe a controlar a
las vacas (que se comen todo cuanto los bagas intentan plantar en la
época seca, especialmente mandioca, bananas y boniatos) han ter-
minado por tomarse la justicia por sus manos.³

Por lo poco que sé sobre los acontecimientos que se están desen-
volviendo en estos momentos, el ejemplo ha sido seguido en otras
aldeas y ahora los bagas están «cerrando» su territorio a los extran-
jeros, incluso marcando geográficamente los límites del Dabaka e
imponiendo que en su seno se respete el derecho baga tradicional,
aquel que hacía a los bagas ser los señores y a los susus y otros los
extranjeros. «El problema de esta tierra es que los susus no han
aprendido que tienen que estar sentados, y ahora se quieren levantar»
me decía mi amigo Lamín en 2001, pocos días antes de que, de
hecho, un campesino baga matara a un vecino susu en la aldea a
causa de un conflicto de tierras. Pocos años después de estas pala-
bras, agoreras parece que los bagas, cada vez más revigorizados en
una Guinea cada vez más endeble, quieren demostrar a sus extran-
jeros que si quieren vivir con ellos tienen que permanecer sentados
o marcharse. Para comprender estas revitalizaciones religiosas y
este endurecimiento de las lógicas clientelares⁴ es necesario cono-
cer bien la historia violenta que han sufrido, las humillaciones de
las que han sido víctimas (pero también aquellas de las que han
sido autores) y tener en cuenta la tenue presencia de la selva sagra-
da tras el campo de mandioca. Sin embargo, esta misma historia
nos invita a no ser ingenuamente optimistas sobre el futuro: en el
pasado, esfuerzos por mejorar la sociedad terminaron violentamen-
te, y nada nos conduce a creer que los esfuerzos del presente estén
mejor pensados que los del pasado. Vivir en sociedad es un convi-
vir de personas que tienen diferentes ideas sobre lo que es vivir en
sociedad. En la costa de Guinea, esta ausencia de consenso básico
generó muchas ruinas que ahora observamos, preguntándonos si,
cómo y cuándo podremos recomponer los destrozados. Ésta es preci-
samente la pregunta que se hace el ángel de la historia que, con no-
sotros, observa este legado de ruinas, según reza la famosa alegoría
de Walter Benjamin. Con ella termino esta breve reflexión, no por

querer ser pesimista (aunque debo confesar que a tal me inclina casi
irremediamente mi talante), sino para convidar a la prudencia:

El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo
destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus
alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo
arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas,
mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán
es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamín, 1973).

Notas

1. Quiero agradecer los comentarios que realizaron Marina Padrão Temudo, An-
dré Celtel, Bruce Mouser, Xavier Barnadas, Josep M. Casasús y José M. Ortuño.
Realizaron a una versión anterior de este texto. Como también el apoyo que Ferran
Fujesta me ofreció como director del proyecto «Procesos Democratizadores en África»,
gracias al cual fue posible realizar trabajo de campo en Guinea entre julio y sep-
tiembre de 2003.

2. Para una discusión teórica de esta situación etnográfica y estética, véase Sar-
ró (1995).

3. La situación de penuria que se vive actualmente entre los bagas de Guinea es
objeto más detallado de un artículo escrito con Marina Temudo (Sarró y Temudo,
2006, en prensa).

4. Históricamente, la Upper Guinea Coast se pobló paulatinamente según un
modelo cultural de incorporación étnico-política que oponía los señores de la tierra
a los «extranjeros», modelo que entra en abierta contradicción con la lógica de la
ciudadanía igualitaria del Estado moderno, pero que reaparece tenazmente, y aun
con creces, en momentos de penuria económica y alimentaria como es el actual.
Mientras que tradicionalmente los señores de la tierra tenían obligaciones éticas para
con sus extranjeros (cuidar de ellos, darles tierras, mediar en conflictos y hasta dar-
les esposas), en momentos de escasez de recursos lo que quieren es más bien desha-
cerse de ellos o simplemente oprimirlos en su beneficio.

Bibliografía

- Benjamin, W., «Tesis sobre el concepto de historia», traducción castellana en *Dis-
cursos interrumpidos*, I, Taurus, Madrid, 1973.
- Boldrick, S. y Richard, C., orgs., *Iconoclasm: contested objects, contested terms*,
Aldershot, Ashgate, en prensa.
- de Craemer, W., Vansina, J. y Fox, R. C., «Religious movements in Central África:
a theoretical study», *Comparative studies in society and history*, 18 (4), 1976,
pp. 458-475.
- Curtis, M. Y. y Sarró, R., «The Nimba headdress: art, ritual and history of the Baga
and Nalu peoples of Guinea», *Museum Studies*, Chicago, 23 (2), 1997, pp. 121-
133.
- Dozon, J.-P., *La cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporaine*,
Seuil, París 1995.

- Evans-Pritchard, E. E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama Barcelona, 1976 (1937).
- Ferme, M., *The underneath of things: violence, history, and the everyday in Sierra Leone* Berkeley, The University of California Press, Los Ángeles y Londres, 2001.
- Gable, E., *Modern Manjaco: the ethos of power in a West African Society*, tesis doctoral no publicada, Universidad de Virginia, 1990.
- , «The decolonization of consciousness: local skeptics and “the will to be modern” in a West African village», *American Ethnologist*, 22 (2), 1995, pp. 242-257.
- Goody, J., «¿Iconos e iconoclasia en África?: ausencia y ambivalencia», en *Representaciones y contradicciones: la ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 51-90.
- Janzen, J. M., «Kongo religious renewal: iconoclastic and iconorthostic», *Canadian journal of African studies*, V (2), 1971, pp. 135-143.
- Lamp, F., *Art of the Baga: A drama of cultural reinvention*, The Museum for African Art & Prestel Verlag Nueva York y Munich, 1996.
- Lanternari, V., *Movimientos religiosos de libertad y salvación en los pueblos oprimidos*, Seix Barral, Barcelona, 1965.
- Latour, B. y Weibel, P., eds., *Iconoclasm: beyond the image wars in science, religion, and art*, The MIT Press, Cambridge (Mas.) y Londres, 2002.
- Richards, A., «A modern movement of witch finders», *Africa* 8 (4), 1938, pp. 448-461.
- Sarró, R., «Els moviments religiosos Africans: una perspectiva antropològica», *Studia Africana* 4, 1993, pp. 23-34.
- , «Objeto y contexto: el estatus de la obra de arte Africana», en *Nixeria: arte tribal na coleccion Azar*, Santiago de Compostela, Publicaciones del Auditorio de Galicia, 1995.
- , «Hermetic huts and modern state: the politics of iconoclasm in West Africa», en Boldrick y Clay, coords. (en prensa).
- y Temudo, M. «Cuando se acaba el arroz: crisis y resiliencia en una sociedad agraria de la costa guineana», *Studia Africana*, 17, Barcelona, 2006 (en prensa).
- Scott, J., *Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven y Londres, 1998.
- Simmel, G., «Las ruinas», en *Cultura femenina y otros ensayos*, Revista de Occidente, Madrid, 1934.
- Tuan, Yu-Fi, *Landscapes of fear*, Basil Blackwell, Oxford, 1979.
- Wilson, B., *Magic and the millenium*, Heinemann, Londres, 1973.