

LA PLURALIDAD EN ÁFRICA OCCIDENTAL. REFLEXIONES DESDE LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

Jordi Tomàs

*Investigador, Grupo de Estudios de las Sociedades Africanas (GESA),
Centro de Estudios Africanos del Instituto Universitario de Lisboa (ISCTE/IUL)*¹

«West Africa will not become easier for anthropologists to study; but its peoples are still fundamentally free, and the region is likely to remain a crucible of original thought in our discipline for decades to come». Keit Hart (1985).

«Sharon Abramowitz: Hi. I'm a medical anthropologist with 14 years of experience studying healthcare, health systems, and humanitarian aid in Guinea, Liberia, and Cote d'Ivoire. I heard your director put out a call for help on Ebola on NPR today, and I really think I can help you.

Médecins Sans Frontières (MSF): I'm sorry, but we don't work with medical anthropologists in general, except for under very rare circumstances. If you really want to help out Doctors Without Borders, you are going to have to go to our website to register as a volunteer. The process takes nine to twelve months, and even if we decide that we need your skills, we still won't guarantee that you will go to the country where you have done research». Sharon Abramowitz (2014).

El presente artículo pretende reflexionar sobre la enorme pluralidad de visiones, sistemas de organización, poderes, memorias, legitimidades y valores de las sociedades de África Occidental, así como sobre la gran complejidad con la que pueden llegar a interactuar en el mismo territorio, momento y sociedad. Hace muchas décadas que –como ya señaló Hart en 1985– la antropología se empeña en mostrar la gran diversidad de las sociedades africanas. Sin embargo, en muchas ocasiones –véase más arriba el ejemplo contado por Sharon Abramowitz en su llamada a Médecins Sans Frontières (MSF) cuando estalló el brote de Ébola en África Occidental en 2013– la experiencia de los antropólogos es sistemáticamente ignorada. Este artículo, pues, busca romper una lanza en favor de la antropología –y especialmente de los estudios etnográficos– como disciplina que permite entender los mundos que forman parte de este mundo.

Aunque buena parte de las reflexiones provienen de nuestros trabajos de campo en la Baja Casamance (Senegal), iniciados hace ya más de 20 años, también se nutren de otras investigaciones propias (en Guinea-Bissau, Benín...) y, sobre todo, ajenas, realizadas por varios especialistas en las últimas décadas en África Occidental. Aunque la subregión presenta grandes diferencias, en muchos casos sus habitantes comparten elementos culturales y trayectorias históricas parecidas en relación con el poder colonial y el Estado poscolonial. En este sentido, proponemos un retorno a la mirada local, endógena, sin olvidar las múltiples imbricaciones entre las diferentes sociedades de la zona.

Este artículo busca romper una lanza en favor de la antropología –y especialmente de los estudios etnográficos– como disciplina que permite entender los mundos que forman parte de este mundo

1. Agradezco los comentarios de Oriol Puig y Albert Roca, así como el de los participantes al seminario «Gents del Sahel, Sahel de les gents: més enllà de la seguretat», que CIDOB y GESA organizaron el 9 de noviembre de 2018.

Tanto el Estado africano actual como buena parte de las políticas ligadas al desarrollo y la cooperación funcionan a través de parámetros europeos y están ligados a la globalización de la particularidad occidental, a sus prácticas, a sus valores, a sus referencias y a sus lenguajes

I. Vida y sociedad más allá del Estado

Durante la colonización se desplegó en tierras africanas una nueva manera de organizar la sociedad, de entender las relaciones humanas, de concebir el progreso y, en definitiva, de estar en el mundo. Esta nueva manera de organizarse se instaló progresivamente entre finales del *xix* y mediados del *siglo xx* por la fuerza física, la represión y la coacción. Las armas –así como la escuela, la administración, el comercio, etc.– ayudaron a imponer un determinado modelo económico, político, educativo y social. Lo que los colonos en general consideraban una anarquía –cosa que les servía también para justificar su racista misión colonial «civilizadora»–, no era (y no es) más que una heterarquía con formas muy diversas de entender y articular el poder (Klute *et al.*, 2008).

Sin duda, cada grupo se relacionó con el poder colonial de mil maneras. Pero el caso es que, en aproximadamente medio siglo, en el período de dos generaciones, la colonización pasó de su máximo poder de represión, con múltiples y diversas resistencias locales², a su retirada oficial, materializada en la mayoría de los casos entre 1957 y 1965. La nueva visión del mundo impuesta por esa manera de organizarse que es el Estado nación, aunque cuajó en ciertos aspectos y contextos, no lo hizo plenamente en toda la población ni en tiempos coloniales, ni en tiempos poscoloniales ni tampoco en la actualidad. En general, tanto el Estado africano actual como buena parte de las políticas ligadas al desarrollo y la cooperación funcionan a través de parámetros europeos y están ligados a la globalización de la particularidad occidental, a sus prácticas, a sus valores, a sus referencias y a sus lenguajes. En este sentido, como ya dijo hace años Ki-Zerbo (1990), las visiones endógenas son frecuentemente ignoradas. En los últimos 25 años, algunos estados oesteaffricanos sí se han dado cuenta de la importancia de valorar los poderes autóctonos (Von Trotha, 1996; Perrot y Aymar, 2003) y han ido modificando ciertas políticas en campos que van desde la justicia a la medicina (consulta de las autoridades tradicionales; conexión entre sistemas médicos diversos; uso plural de los sistemas judiciales, etc.³), buscando, formal o informalmente, soluciones de gestión social, de gobierno, que tengan en cuenta las visiones autóctonas. Con todo, en grandes líneas, tanto en las grandes políticas estatales de cada país como en las políticas de la cooperación internacional, estas maneras autóctonas de ver el mundo continúan marginalizadas. Por tanto, se continúan ignorando cuestiones cruciales en la vida cotidiana de la población relacionadas con el orden cosmológico y organizacional, con el espacio y el tiempo, con la estructura social y el ritual y, sobre todo, con las múltiples maneras que hay en la zona de expresar la disconformidad, el temor o el deseo. Por ello, a menudo los estados son considerados extranjeros entre parte de la población local. Por ejemplo, en lengua joola-kasa, en el suroeste de la Baja Casamance (Senegal), se define al Estado senegalés y a su Administración con la palabra *álulum*, que significa «el blanco, el occidental», término con el que se designaba a los colonos y al Estado colonial francés, que practicaban *mululumayi*, «la manera de hacer de los blancos». El término se contrapone a *mujooloayi* o *makane mata ejoolay*, la manera de hacer las cosas de los joola. Esto no significa que estas dos realidades convivan opuestas y en tensión permanente, sino que existen y funcionan de forma autónoma, relacionándose de múltiples maneras.

2. Para dos interesantes –y muy diferentes– ejemplos de resistencia al poder colonial véanse Royer (2003) y Baum (2015), entre muchos otros.

3. Véanse los numerosos estudios en el campo del pluralismo jurídico (por ejemplo, Zips y Weilenmann, 2011), el pluralismo médico (por ejemplo, Olsen y Sargent, 2017), entre otros.

Esta otra «manera de hacer las cosas», aparte del término más o menos matizado que se utilice para definirla («tradicición», «autoctonía», «etnicidad moral» y un largo etcétera), no es solo un modelo de referencia –siempre flexible– que tenga que ver con una determinada identidad, sino que sobre todo permite, como propuso Dellenborg (2004), tener «dos ciudadanías», la emanada del Estado y la procedente del poder «tradicional»⁴. Esto no es baladí, puesto que las ideas, valores, poderes, legitimidades, memorias, prácticas y solidaridades pueden vincularse bien a un modelo (el del Estado), bien a otro (el «tradicional»), o a ambos. La complejidad aumenta cuando uno se da cuenta de que la realidad no se reduce solo a una dicotomía entre la autoctonía y el Estado, sino que en un mismo territorio conviven más de «dos herencias» (o más de tres, recordando la perspectiva de Ali Mazrui⁵): la llegada de grupos culturales venidos de otras tierras, las escisiones entre clanes, la introducción de otras religiones, o el impacto del comercio colonial provocaron cambios y nuevas referencias en sociedades que siempre han sido muy dinámicas y plurales. Además, en las últimas décadas aparecieron nuevos poderes emergentes como instituciones internacionales, ONG, grandes corporaciones internacionales, organizaciones comunitarias, retornados de la diáspora, milicias, etc., que, según el caso, están por debajo, al lado o detrás del Estado (Bellagamba y Klute, 2008).

Toda esta potente y variada presencia debe analizarse sin perder de vista su influencia en referencia al poder y la legitimidad, a la fuerza militar y la seguridad, a la aculturación y la identidad, a la memoria, y a prácticas económicas de todo tipo. Además de una enorme diversidad en el ámbito de la política, del pluralismo jurídico, del pluralismo médico, etc., es interesante ver cómo también existe hoy en día una pluralidad de sistemas económicos que no figuran en las estadísticas sobre la zona y que escapan totalmente al control del Estado. Desde las conocidas *tontines* –con sus múltiples nombres y variedades– hasta la circulación de dinero, animales y objetos en rituales como iniciaciones, matrimonios o entierros, en la zona se halla una enorme vitalidad económica. Latouche (2007) ya mostró que existe otra economía en África que no aparece en ningún informe económico y que se produce en contextos muy plurales, desde los herreros de Kaedi en Malí, hasta las *market queens* de Accra en Ghana y los *marabouts* del cacahuete en Senegal; contextos que, como explica Korbeogo (2014) sobre los pastores pehl de Burkina Faso, muestran la enorme flexibilidad y adaptabilidad de las sociedades sahelianas en particular y de África Occidental en general.

II. Múltiples solidaridades

Toda esta pluralidad debe ser entendida en relación con todos los contextos culturales, políticos y económicos que derivan en múltiples obligaciones y privilegios. De hecho, si alguna característica tienen las sociedades africanas, es precisamente su compleja capacidad de pertenecer simultáneamente a varias instituciones organizadas, colaborar en numerosas actividades muy estructuradas y gozar (y sufrir) de solidaridades (y obligaciones) muy diversas. Todas estas solidaridades pueden activarse en cuanto se refiere a: linajes restringidos, linajes extensos, linajes uterinos, linajes vinculados a altares de la religión tradicional, asociaciones de mujeres varias, generaciones, grupos de edad, varios grupos iniciáticos en diversos grados, el barrio de adopción diferente al del marido para mujeres

Si alguna característica tienen las sociedades africanas es precisamente su compleja capacidad de pertenecer simultáneamente a varias instituciones organizadas, colaborar en numerosas actividades muy estructuradas y gozar (y sufrir) de solidaridades (y obligaciones) muy diversas

4. No entramos aquí, insisto, en el largo debate sobre la pertinencia del término «tradicional», que entendemos como aquél sistema de organización precolonial que, con sus múltiples cambios y adaptaciones a lo largo del tiempo, pervive en la actualidad en diferentes rincones del continente y bajo diferentes formas.
5. Según Mazrui (1986), África debe entenderse con relación a una triple herencia: la herencia tradicional, el capitalismo eurocéntrico llegado con el colonialismo y el islam en sus diferentes expresiones. Véase también Saul (2006), entre otros, sobre la necesidad de dejar de considerar el Islam como extrínseco a las sociedades africanas.

Cada una de las pertenencias de las que una persona forma parte activa una cadena de deberes y privilegios diversos. Hoy muchas personas continúan vinculándose, en mayor o menor medida, a lo «tradicional» que a veces les inspira más confianza que lo «moderno»

venidas de pueblos lejanos (que habitan el barrio del marido al casarse, por la virilocalidad), linajes que adoptan personas por motivos rituales, antiguas obligaciones heredadas de linajes huidos a pueblos vecinos, descendientes de vencedores y perdedores de guerras pasadas, descendientes de relaciones señor-esclavo todavía vigentes, cofradías religiosas en el caso de los musulmanes, asociaciones varias para el caso de los católicos, etc. Asimismo, debajo del paraguas de la estructura del Estado, pueden vincularse a partidos políticos, asociaciones profesionales, sindicatos, grupos de *ressortissants*, asociaciones de padres de alumnos, asociaciones de antiguos alumnos, clubs, etc., y en zonas de conflicto, relaciones con facciones varias, grupos armados diversos, facilitadores de comercios no reconocidos por el Estado, etc.

Cada una de las pertenencias de las que una persona forma parte, activa una cadena de deberes y privilegios diversos. Con unas, ciertas personas pueden (otras no) contar para organizar grandes eventos rituales; con otras, para cavar las tumbas de los difuntos, labrar o cosechar el campo, cortar palmeras para hacer las vigas de una casa, organizar una boda, conseguir ayudas económicas, tener el rebaño controlado, obtener productos difíciles de conseguir a buen precio en el mercado oficial... Todo ello, sin olvidar el enorme poder que tienen las nuevas tecnologías en la actualidad para trasladar información, crear y reforzar nuevas solidaridades, articular protestas, etc.

Desconozco si existen estudios sobre el tiempo que la gente de la zona dedica a obligaciones sociales, pero sin lugar a dudas, en algunos pueblos quedaríamos estupefactos de las horas que, de media, se dedica semanalmente a la comunidad, a la sociabilidad, a reforzar los lazos existentes, sean los que sean. Obligaciones (y privilegios) familiares y de pueblo que, en muchos casos, pasan -o pueden pasar- por encima de otras obligaciones más efímeras como los trabajos remunerados, la asistencia a formaciones -por muy deseadas que sean-, la asistencia a reuniones proyectadas por los gobiernos, las ONG, extranjeros varios, etc.

III. Contextos, conflictos y confianzas

En estos contextos tan dinámicos, con tantos modelos, poderes, influencias, memorias, obligaciones y privilegios, sueños y deseos de cambio en juego, es interesante ver qué crea animadversión y qué admiración, y por qué. Así como analizar cómo los diferentes grupos confían en ciertas personas e instituciones, o no. Un caso fascinante es el de las mujeres visionarias, tan extendido en muchos rincones del sur del Senegal, para vehicular luchas a nivel social, político y económico, que es recurrente desde tiempos coloniales (Baum, 2015). En este sentido, es interesante fijarse en el rol de las mujeres que lucharon a través de la religión tradicional para combatir el modelo patriarcal que impusieron o reforzaron los colonos europeos, que en el siglo XIX y principios del XX era más discriminatorio hacia la mujer en Europa que en muchas sociedades africanas. Hoy en día muchas personas continúan vinculándose, en mayor o menor medida, a aquello «tradicional» que a veces les inspira más confianza que aquello «moderno». Por ejemplo, en ciertas zonas de Camerún la población confía más en los terapeutas tradicionales que en los hospitales, porque se sienten más escuchados por los primeros y porque tienen un corpus de conocimientos endógenos en los que los pacientes se reconocen (Fan-

cello, 2016). Si, además, como pasa a menudo, los médicos del hospital se dedican a criticar y menospreciar los conocimientos tradicionales y a atacar la brujería, la población no tiene por qué sentir que es acogida por el sistema médico hospitalario de corte occidental. Más aun cuando la brujería –sobre la que la antropología ha trabajado muchísimo y que es un término genérico para hablar de muchas realidades– puede ser una forma de esquivar el conflicto frontal (Fancello y Bonhomme, 2018). La relación entre sistema sanitario estatal y prácticas terapéuticas autóctonas ha sido muy trabajada en toda la zona desde hace años, y se ha convertido en uno de los grandes campos para entender la importancia de conocer los contextos, así como la noción de confianza en uno u otro –o ambos– modelos⁶.

La necesidad de lidiar con el infortunio a través del profetismo (carismático, evangélico, pentecostista, etc.) también merece nuestra atención⁷. Profetas y visionarios tienen la capacidad de «cruzar fronteras» y conectar varios mundos, ofreciendo interpretaciones de la vida que pueden combinar lo local y lo global de un modo capaz de generar atracción e incluso fascinación entre la gente. Necesitamos captar estos campos de comunicación abiertos por la confianza generada socialmente y saberlos entender, saberlos traducir. Es decir, en definitiva, una de las preguntas que debemos hacernos es en quién *confía* la gente y por qué.

La cuestión de la confianza es también interesante en relación con la «juventud», un concepto que también debe entenderse culturalmente (la ley estatal ofrece una edad adulta a partir de los 18, pero las sociedades iniciáticas lo viven de otra forma). Evidentemente, la juventud es muy diversa (según el origen familiar, el contexto rural o urbano; la religión; la situación política; la trayectoria escolar; etc.) y afronta el mundo de los *adultos* de forma muy variada. Mientras algunos siguen el camino trazado por los mayores, otros han optado y optan por oponerse a ellos, algunos de forma conflictual, otros de forma más negociadora. Véanse, por ejemplo, el fascinante estudio sobre el iconoclasmo entre los *baga* de Guinea en los años cincuenta (Sarró, 2009); el análisis sobre los jóvenes *gambianos* en la actualidad en relación con la *Tablighi Jama'at* (Janson, 2014), o sobre cómo la juventud africana reinterpreta el islam cuando se desplaza a otros países africanos, a los países árabes o a Europa (como los *mandinka* musulmanes originarios de Guinea Bissau en Lisboa (Johnson, 2006). La combinación entre juventud y religión (sea el islam u otras religiones) siempre es muy esclarecedora en cuanto ofrece pistas sobre la tensión o admiración que la juventud tiene con muchos de los poderes presentes en la sociedad (representantes del Estado, jefes de clanes y linajes, generaciones, líderes religiosos, poderes económicos, etc.).

IV. Traducciones y descolonizaciones

En este contexto tan enormemente plural, la presencia de personas e instituciones extranjeras es constante desde hace muchas décadas: administradores coloniales, misioneros, viajeros, cooperantes, representantes de grandes instituciones internacionales, representantes del Estado, etc. Pasan los días, los años y las décadas y, con ellos, pasan ingentes cantidades de personas, ideas, proyectos y dinero venidos de fuera... Varias de estas personas e ideas tienen una influencia efectiva en la sociedad y consiguen su objetivo, parcial o totalmente: cambiar las mentalidades y las

Los autóctonos ya hace tiempo que saben que hay que dedicar un tiempo a escuchar a los extranjeros, y escoger de sus propuestas las que más les interesen. Muchas de ellas, sin embargo, no les interesan para nada

6. Véase, para el caso maliense, la tesis de Carme Campoy (2017).

7. Véase, entre otros, Mary (2009).

El descontento local contra el Gobierno y las élites, por la corrupción y por la imposición de un modelo político de desarrollo –impuesto por la comunidad internacional– que no tenía en cuenta las prioridades de las poblaciones de pastores acabó llevando a individuos y colectivos nómadas o seminómadas a sentirse más próximos al discurso yihadista antiestatal y antiélites

prácticas locales. Pero, para parte de la población, muchas de estas ideas, valores y prácticas continúan siendo consideradas ajenas. Los autóctonos ya hace tiempo que saben que hay que dedicar un tiempo a escuchar a los extranjeros, y escoger de sus propuestas las que más les interesen. Muchas de ellas, sin embargo, no les interesan para nada. Un profesor de instituto senegalés decía: «Mi mujer dice que cuando al pueblo llegan ONG para hacer campaña contra la escisión, todas ellas van, escuchan, comen y se vuelven a casa, y siguen practicándola» (Tomàs, Kaplan y Le Charles, 2019). Reacciones parecidas ocurren con el mismo tema en el norte de Senegal, en zona saheliana, aunque la oposición directa al Estado también se expresa públicamente en ciertos contextos (O'Neill, 2018).

En otros casos la comunicación entre locales y foráneos viene sesgada por la figura del traductor. Un día, en una localidad de Casamance, asistí a una presentación pública de un proyecto de cooperación que financiaba una ciudad francesa. Estaban presentes ambos alcaldes, representantes del pueblo francés y de la sociedad joola. Había un hombre mandinka que traducía del francés al joola y del joola al francés. Tras los parlamentos de ambas partes, intervino un viejo joola diciendo que fueran bienvenidos y que muchas gracias por la donación, pero que le daba absolutamente igual la cantidad que dieran, que ellos continuarían practicando su cultura. El traductor solo tradujo la mitad de su intervención (la del agradecimiento) y los franceses aplaudieron y sonrieron. Más allá de la opinión de este señor –con la que algunos de los que la entendieron estaban de acuerdo, otros no tanto, y otros para nada– lo que aquí me interesa es el tema de la traducción que, en este caso, fue falsificada. En otros, en cambio, es incompleta o errónea. El traductor no solo es un mediador lingüístico, sino que debe hacer recíprocamente comprensibles mundos distintos, en este caso, incluso lejanos. Hay palabras que no tienen traducción exacta en otras lenguas y que finalmente son incorporadas a las sociedades como neologismos. Algunas de ellas, recurrentes en los discursos tanto de representantes del Estado como de representantes de ONG («desarrollo», «derechos humanos», «democracia», «igualdad», «empoderamiento», etc.), a menudo deben ser traducidas con largas explicaciones, que varían según la situación y el contexto, basadas en los conocimientos y vivencias de quien traduce. Otro día, presencié una traducción de la palabra «democracia» con el siguiente circunloquio: «democracia es aquello que hacen la gente de Dakar, de cuando en cuando, cuando bajan los líderes de los partidos, y así después podemos ir al Ayuntamiento y decir a quién de ellos preferimos para que arreglen carreteras y todo eso». La traducción la realizó un joven universitario con francés perfecto a un par de hombres mayores, que no hablaban prácticamente esta lengua. En otra ocasión, un consejero del rey de un pueblo de la Baja Casamance realizó algo parecido y ofreció una comparación para describir el concepto: «en Dakar tienen su democracia con la Asamblea Nacional, y aquí la nuestra con el rey y los altares de la religión tradicional». Dicha analogía es muy comprensible si se conoce bien cómo funciona la religión tradicional.

Y ahí no se acaba la complejidad de la comunicación con voluntad transcultural. Los gobiernos y las grandes instituciones internacionales usan los términos habituales (los citados más arriba) y la población, puesto que los interpreta desde su vida cotidiana, les da un valor diferente –cuando no opuesto– al otorgado por los primeros. Así, un concepto como «empoderamiento de las mujeres» es usado por los activistas anti-MGF/C para referirse al papel que las mujeres deben tener para liberarse de la escisión,

mientras que para las mujeres iniciadoras el «empoderamiento» es algo que ya practican desde hace décadas: «precisamente si las mujeres somos libres y tenemos poder sobre los hombres es porque realizamos la escisión» (Tomàs, Kaplan y Le Charles, 2019).

Desde la vigilia de las independencias, se han publicado textos muy interesantes sobre la necesidad de descolonizar las realidades heredadas del sistema colonial, sobre todo cuestiones lingüísticas y culturales, pero también metodológicas. En el contexto de los llamados estudios decoloniales, se han visibilizado más los autores insertos en el mundo angloparlante (Wa Thiongo, 1986; Smith, 1999), y más aun cuando se han adherido de una u otra manera al enfoque posmoderno. Sería interesante profundizar de forma radical estas propuestas y conectarlas con las que la intelectualidad africana francófona ha venido produciendo en referencia sobre todo a las sociedades de África Occidental, que han sido a menudo ninguneadas o desautorizadas por la academia, con la excepción –muy significativa– de los círculos de estudios afroamericanos, desde trabajos clásicos como los de Cheikh Anta Diop (1954, entre otros) o Ki-Zerbo (1990), que podrían redimensionar las interesantes encuestas de un Benkirane (2018), que recoge las opiniones de 800 habitantes del Sahel sobre qué significa «violencia», «radicalización» y «seguridad» para la población local. En este sentido, los análisis a nivel micro son imprescindibles. Esto significa realizar investigaciones por pueblos, comarcas o reinos en lugar de grandes aproximaciones globales desde arriba para toda la subregión con encuestas que contienen conceptos de difícil o ambigua traducción. En esta línea micro, e incidiendo en el Sahel, y en la devolución del protagonismo (explicativo, legitimador y ejecutivo) a las poblaciones, han aparecido estudios muy interesantes desde la ecología política, por ejemplo, sobre cómo y por qué en algunas localidades de la región de Mopti algunos grupos pastores se adhirieron a la yihad, en el momento en que Malí era considerada un modelo de democracia a nivel internacional (Benet, 2004). El descontento local contra el Gobierno y las élites, por la corrupción y por la imposición de un modelo político de desarrollo –impuesto por la comunidad internacional– que no tenía en cuenta las prioridades de las poblaciones de pastores acabó llevando a individuos y colectivos nómadas o seminómadas a sentirse más próximos al discurso yihadista antiestatal y antiélites (Benjaminsen y Ba, 2018)⁸.

En definitiva, hay que ver cómo todos aquellos términos usados por gobiernos, grandes instituciones internacionales y ONG son percibidos por la población: seguridad, desarrollo, salud, paz, educación, empoderamiento, cooperación, libertad, igualdad, transparencia, ecología, etc. Y ponerlos en contraste sobre cómo son usados por todos los otros actores en cada localidad, no solo aquellos relacionados con las visiones *tradicionales* y *religiosas* (ya sean de religión tradicional, ya sean musulmanes, católicos, pentecostales, etc.), sino también aquellos ligados a los poderes emergentes, a veces violentos, incluyendo aquellos contra los que supuestamente luchan los estados y las grandes potencias internacionales.

Un caso paradigmático, estudiado en varios contextos oesteafrikanos, como, entre otros, el de Hagberg (2001; 2006) en zona saheliana y en Burkina Faso, o el de Chouin (2002), más hacia el sur, en Ghana, es el de los bosques sagrados. Mientras varios proyectos de cooperación se han fijado en la importancia de la noción de bosques sagrados para la ecología, a menudo se ha ignorado la importancia que para dichas sociedades tiene

Los secretos son una especie de bisagras de «doble acción» que permiten pasar de una información a otra, es decir, de un modelo a otro, de un poder a otro, de una legalidad o legitimidad a otra, de una sociedad a otra

8. Véase también, con un enfoque diferente, la obra sobre política municipal en el Sahel editada recientemente por Hagberg et al. (2019).

El secreto, paradójicamente, es la señal más clara de la autonomía de las sociedades locales frente al Estado, obligándolo a reconocer el pluralismo y el protagonismo de la población local. La gestión del secreto no solo dibuja una frontera entre unos y otros, sino que se convierte en un medio que permite tener varias visiones de una misma situación, de un mismo mundo

el bosque sagrado como «lugar de memoria», cosa que implica una multiplicidad de significados y acciones en la vida cotidiana, que incluyen recordatorios sobre la antigüedad de los primeros pobladores, prácticas de control social y que, en definitiva, dan significado cultural a fenómenos naturales. Todo ello es muy importante en zonas en las que algunos recursos naturales como los bosques sagrados son prácticamente el último recurso natural que queda para convertir en mercancía. Según Hagberg (ibídem) en el oeste de Burkina Faso, el desconocimiento por parte de los foráneos de las características culturales y cosmológicas del bosque sagrado –así como el desconocimiento de las fronteras invisibles, sabidas por la mayoría de autóctonos– a veces perjudica la propia protección de dichos bosques⁹. En este sentido, el uso que los actores locales hacen de este conocimiento, debe ser siempre puesto en un contexto político, económico y cultural ya sea cuando llegan nuevos pobladores de otros grupos, o actúa la Administración del Estado, o entran en escena los proyectos de cooperación internacional.

V. El secreto: una bisagra de «doble acción»

Las sociedades, en todas partes, se estructuran en función de antiguos y nuevos secretos frente a aquellos que consideran extraños o extranjeros que, según el contexto, pueden ser muchos y de distintos orígenes. La realidad africana nos ofrece incontables sistemas de protección de la información frente al extraño: gestos con la mano tocando la pierna; dibujos en algunos tipos de vestidos u objetos; lenguaje silbado en algunas zonas; lenguas (y escrituras) secretas solo conocidas por los iniciados, metáforas e imágenes varias; nombres y apodos de personas y lugares; ritmos en tambores, segundas intenciones en canciones y proverbios; colocación de las ramas en la entrada de un claro en el bosque; códigos entre los taxistas; expresiones juveniles urbanas y un largo etcétera de lenguajes imposibles de descodificar para el neófito. El tema del secretismo, de interés para las ciencias sociales desde Simmel, es uno de los grandes retos que tenemos los antropólogos (véanse por ejemplo, Murphy, 1980; de Jong, 2001; Storch, 2011; Manderson *et al.*, 2015) para entender la pluralidad de mundos que existen en un mismo territorio, en el mismo momento y en la misma persona. Sin duda, no tenemos espacio aquí para desarrollar el tema como se merece, pero sí para esbozar algunas ideas. Desde nuestra perspectiva, los secretos son una especie de bisagras de «doble acción» que permiten pasar de una información a otra, es decir, de un modelo a otro, de un poder a otro, de una legalidad o legitimidad a otra, de una sociedad a otra. El secreto es la puerta entre dos o más confianzas potenciales. En definitiva, un camino que puede permitirnos transitar de una realidad a otra. Ir y volver para convivir.

Para el caso oesteafriano, el secreto relaciona mundos en muchas y diversas direcciones: entre los representantes del Estado y del Gobierno de turno y los ciudadanos; entre hombres y mujeres; entre jóvenes y mayores; entre personas con diferentes grados iniciáticos; entre personas de otras religiones, de otras órdenes cristianas o cofradías musulmanas; entre gente de pueblos vecinos, de personas de otras castas, entre antiguos esclavos y antiguos amos; entre los recién llegados y los «primeros habitantes», etc. Evidentemente, no es solo una cuestión *tradicional*, también los políticos africanos –como los de todo el mundo– guardan secretos

9. Es interesante recordar que en muchos rincones de África Occidental el «bosque sagrado» es mucho más respetado que los *forêts classées* creados por los franceses en tiempos coloniales o por los gobiernos poscoloniales, entre otros.

sobre acuerdos con las exmetrópolis, sobre el comercio con grandes multinacionales, el tráfico de armamento, la explotación de minas, las farmacéuticas, las enfermedades, promesas electorales incumplidas, masacres del pasado o represiones policiales, entre otros. Y lo mismo podríamos decir sobre todos los actores que trabajan en África, tanto grandes instituciones internacionales como agencias de cooperación, ONG, empresas, etc.

Si nos centramos en la relación entre las sociedades locales y el Estado, veremos que el secreto es una contradicción que la gente maneja de forma cotidiana: no solo es una delimitación entre aquello privado y aquello público, sino que, de hecho, constituye la esfera de lo público (Manderson *et al.*, *ibídem*). Y eso es así en ambas direcciones, de las sociedades locales al Estado y del Estado a las sociedades locales. Si en tiempos coloniales se desarrollaron o reforzaron en algunas sociedades africanas los grandes rituales de iniciación como forma de protección frente a los invasores occidentales (véase por ejemplo, en África austral, Raising, 2001), no es extraño pensar que en tiempos de gobiernos corruptos y neopatrimoniales, dominados por élites que buscan el beneficio económico en detrimento de las sociedades locales, y con una falta de transparencia a menudo abrumadora, la población se proteja a través de múltiples formas de secretismo.

El secreto, paradójicamente, es la señal más clara de la autonomía de las sociedades locales frente al Estado, obligándolo a reconocer el pluralismo y el protagonismo de la población local (Iniesta y Roca, 2002). Este protagonismo puede expresarse de múltiples formas. Por ejemplo, con una recuperación o repliegue de la organización tradicional por parte de la población local, reforzando las formas de proteger la información, como ya hemos ido mencionando a lo largo del texto que pasa en varias sociedades de la región. También puede expresarse con un despliegue hacia nuevas formas de situarse en los márgenes del Estado: según señalaron Das y Poole (2004), el estudio de las prácticas, lugares y lenguajes más *marginales* son imprescindibles para comprender no solo las sociedades, sino también los estados de los cuales forman parte. Un caso muy sugerente en este sentido es el que presenta Janet Roitman (2005) en la cuenca del Chad, donde las llamadas actividades económicas ilícitas no confirman un Estado fallido, sino que muestran nuevas relaciones entre la población y el Estado. En zonas donde se ha roto la confianza en un sistema redistributivo, el secreto –visto como una herramienta de poder, pero también como un vasto campo de comunicación e interacción– tiene una clara función protectora y sobre todo muestra nuevas maneras de relacionarse con el Estado (o viejas maneras recuperadas, puesto que en tiempos coloniales en muchos lugares también se actuaba desde este paradigma). El secreto puede ser la puerta que lleva a la acción, a un determinado comportamiento que los neófitos no entienden y, como todo, puede provocar tensiones y enfrentamientos, pero también puede ser una forma para evitar incluso la violencia. La gestión del secreto no solo dibuja una frontera entre unos y otros, sino que se convierte en un medio que permite tener varias visiones de una misma situación, de un mismo mundo, y entender las situaciones en relación con una(s) jerarquía(s) y una(s) responsabilidad(es) social(es) en acción en determinados contextos. El secreto y su gestión, pues, nos permite entender múltiples contextos relacionados con la identidad, la autoridad, el poder, la justicia, la educación, el conflicto (sin olvidar su función claramente restaurativa cuando es desvelado a una parte de la sociedad).

Tal vez, una manera de entender el Sahel sea desde sus propias fronteras culturales (desde Casamance y la Alta Guinea, hasta las sociedades del litoral del golfo de Guinea) donde algunas prácticas e instituciones que en el Sahel parecen ser poco frecuentes en su periferia son recurrentes

El reto del investigador es convencer a las poblaciones africanas para aprender de la enorme complejidad y diversidad de sus sociedades (en profundidad y con respeto) y convencer a sus homólogas occidentales y a las instituciones internacionales de que, antes, durante y después de actuar en África, es crucial aprender sobre esa enorme complejidad de las sociedades africanas

En definitiva, los secretos entre géneros, linajes, pueblos, religiones, castas, gobiernos, empresas u ONG, actúan a modo de bisagras que unen realidades opuestas e incluso contradictorias en un mismo territorio y momento y permiten vivir en un «mundo lleno de mundos» (recordando a Paul Éluard), lleno de valores y prácticas heterogéneas, sin colapsar como personas (y, probablemente, como sociedades).

Se ha dicho en numerosas ocasiones que la paradoja del secreto es que para que este tenga una utilidad debe haber alguien que oculte el secreto y alguien que, aunque no sepa su contenido, sepa que existe dicha ocultación. Sin negar para nada la validez de esta afirmación, es también imprescindible analizar cómo en muchas otras ocasiones el secreto es mantenido sin que la otra parte sea ni tan siquiera consciente de que existe una ocultación de información. Si Simmel decía que el secreto ofrece la posibilidad de otro mundo, es evidente que en muchas ocasiones hay colectivos que no desean que ese otro mundo sea conocido ni por el Estado, ni por las instituciones internacionales, ni por las ONG, ni por los científicos sociales. Y precisamente entonces el poder está en manos de quienes pueden utilizar la bisagra para pasar de un mundo a otro sin que los otros ni tan siquiera intuyan que hay varios mundos simultáneos.

VI. Propuestas de futuro

Como ya hemos mencionado, en muchos rincones de África Occidental han convivido a lo largo de los últimos tiempos varios modelos de sociedad, de poderes, de legitimidades y de memorias. El abanico de posibilidades y de combinaciones entre todas ellas es inagotable. Desde nuestro punto de vista, sería recomendable que toda investigación en la zona tuviera en cuenta que:

- La pluralidad de las realidades es enorme. Por tanto, intentar entenderlas centrándose en solo uno de sus ámbitos, como el Estado, es insuficiente. Desde hace décadas, varios proyectos de diferentes grupos de investigación –entre ellos los del GESA, de la Universitat de Barcelona– han incorporado las diferentes nociones de frontera africana y pluralismo cultural como clave adaptativa de las sociedades africanas. Tal vez, una manera de entender el Sahel sea desde sus propias fronteras culturales (desde Casamance y la Alta Guinea, hasta las sociedades del litoral del Golfo de Guinea) donde algunas prácticas e instituciones que en el Sahel parecen ser poco frecuentes en su periferia son recurrentes. Además, qué duda cabe a estas alturas, también son iluminadores los estudios multisituados.
- Las nociones de «tradición» y «modernidad» (o algunas más recientes con significados parecidos) son necesarias, pero no suficientes y, en todo caso, no constituyen una dicotomía excluyente, sino un espectro que varía y que debe ser analizado específicamente para cada forma de poder, organización de actividad colectiva, proceso de legitimación o actualización de la memoria local y regional en la zona.
- Los análisis sobre determinadas situaciones solo pueden pretender ser científicos, o al menos contrastables, si descolonizamos previamente no solo las premisas analíticas y nuestro bagaje teórico, sino también las metodologías, y reparamos en todas las voces, en sus emisores y emisoras con sus circunstancias y su historia, así como sus múltiples formas de expresión.

- Los estudios estadísticos y a gran escala pueden aportar pistas interesantes, pero solo los estudios micro y en el ámbito local –barrio, aldea o comarca, subgrupo cultural, linaje, etc.– pueden sacar a la luz los significados y mundos plurales que se viven en la zona.
- Sería deseable fijarse en las situaciones contextuales y relacionales y en cómo las personas entienden, interpretan, valoran, relacionan y hacen suyas (o no) ideas y conceptos llegados del exterior. Los términos «seguridad» o «salud» no se definen, entienden ni valoran de la misma manera, sino que pueden llegar a tener definiciones y visiones muy diferentes que, a su vez, activan y legitiman mundos opuestos.
- Sería prudente recordar que las formas de expresar la adhesión o la disconformidad con todos estos mundos es muy diversa: desde el cotilleo hasta la lucha armada; desde la brujería hasta el comercio ilegal; desde las canciones tradicionales hasta las nuevas tecnologías; desde los rituales hasta las expresiones artísticas... todo nos habla de cómo se interpreta la realidad.
- Sería de gran ayuda entender que los sistemas de protección del saber y de la cultura y, en definitiva, del grupo, son amplios y las formas de secretismo variadas. Es decir, no hay que olvidar que las personas no solo transitan entre varios mundos, sino que viven en varios mundos a la vez y que, a menudo para protegerse, lo hacen a través del secreto.

En definitiva, nuestro reto como investigadores es identificar los mundos que hay en este mundo; comprender cómo son definidos por la población; qué importancia tienen en cada momento; qué símbolos, valores y legitimidades se les asocian y por parte de quién; qué interrelaciones los conectan entre sí y, finalmente, cómo se generan. Según Hart (1985), no es fácil para los antropólogos conocer el crisol africano, al igual que tampoco lo fue para Abramowitz –de hecho, fue imposible– convencer a MSF de que la antropología tiene muchas cosas que ofrecer a las instituciones internacionales. Este es uno de nuestros (dobles) retos, con independencia de nuestro origen: convencer a las poblaciones africanas, agrupadas o como personas concretas, para que podamos aprender de la enorme complejidad y diversidad de sus sociedades (en profundidad y con respeto) y convencer a sus homólogas occidentales, y a un sin fin de instituciones internacionales, de que, antes, durante y después de actuar en África, es crucial aprender sobre esa enorme complejidad de las sociedades africanas (en profundidad y con respeto).

Referencias bibliográficas

Baum, Robert. *West Africa's Women of God*. Bloomington: Indiana University Press, 2015.

Bellagamba, Alice y Klute, Georg (eds.). *Beside the state. Emergent powers in Contemporary Africa*. Colonia: Rüdiger Köppe Verlag, 2008.

Benet, Jordi. «Democracia, redistribución, Estado». *Studia Africana*, n.º 15 (2004), p. 46-54.

Benjaminsen, Tor A. y Ba, Boubacar. «Why do pastoralists in Mali join jihadist groups? A political ecological explanation». *The Journal of Peasant Studies* (junio 2018) (en línea) (última consulta: 12 de marzo de 2019) <https://doi.org/10.1080/03066150.2018.1474457>

Benkirane, Reda (dir.). *Radicalization, violence and (in) sécurité. What 800 sahelians have to say*. International Research Report. Nueva York: UNDP, 2016.

Campoy, Carme. *Discapacidad y «fisioterapia» tradicional en África Oeste*. Tesis Doctoral, Universitat de Lleida, 2017.

Chouin G. «Sacred groves as historical and archaeological markers in Southern Ghana». *Ghana Studies* 5: 177-196, 2002.

Das, Veena y Poole, Deborah (eds.). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

De Jong, Ferdinand: *Modern Secrets: the power of the locality in Casamance*. Ph.D. Thesis.

Amsterdam Institute for Social Science Research, 2001.

Dellenborg, L. «A reflection on the cultural implications of female circumcision. Experiences from fieldwork in Casamance, Southern Senegal», en: Arnfred, Signe (ed.). *Rethinking sexualities*. Uppsala: NAI, 2004, p. 189-204.

Diop, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture: de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*. París: Editions africaines, 1954.

Fanello, Sandra y Bonhome, Julien. «L'Etat et les institutions face à la sorcellerie». *Cahiers d'études africaines*, vol. 3-4, n.º 231-232 (2018), p. 573-591 (en línea) [última consulta: 20 de abril de 2019], <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/22230>

Fanello, Sandra. «L'état, l'hôpital et le sorcier: concurrences contemporaines sur le marché de la guérison au Cameroun», en: Séraphin, Gilles (dir.). *Religion, guérison et forces occultes en Afrique*. París: Karthala, 2016.

Hagberg, Sten. «In search of nyo: lyela farmers' perceptions of the forest in Burkina Faso». *Africa* 71: 481-501, 2001.

Hagberg, Sten. «The Transformation of Ritual Boundaries in Resource-Use Practices in Burkina Faso», *Africa Today* 52(4): 109-129, 2006.

Hagberg, Sten, Ludovic O. Kibora et Gabriella Körling, *Démocratie par le bas et politique municipale au Sahel*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2019.

Hart, Keith. «The Social Anthropology of West Africa». *Annual Review of Anthropology*, vol. 14 (1985), p. 243-272.

Iniesta, Ferrán y Roca, Albert. *África en la frontera occidental*. Madrid: Sial Ediciones, 2002.

Janson, Marloes. *Islam, Youth and Modernity in the Gambia. The Tablighi jama'at*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Johnson, Michelle C. «'The proof is on my palm': Debating ethnicity, Islam and ritual in a new African diaspora». *Journal of Religion in Africa*, vol. 36, n.º 1 (2006), p. 50-77.

- Ki-Zerbo, Joseph. *La natte des autres*. París: Karthala, 1990.
- Klute, Georg; Embaló, Birgit; Borszik, Anne-Kristin y Embaló, Idrissa. «Local experiences of conflict management». *Soronda* (2008), p. 15-38.
- Korbeogo, Gabin. «Rationalités nomades: Variabilité socio-écologique et résilience des Peuls pasteurs du Burkina Fas». *African Sociological Review / Revue Africaine de Sociologie*, vol. 18, n.º 2 (2014), p. 61-81.
- Latouche, Serge. *La otra África. Autogestión y apaño frente al mercado global*. Barcelona: Oozebap, 2007.
- Manderson, Lenore; Davis, Mark; Colwell, Chip y Ahlin, Tanja. «On Secrecy, Disclosure, the Public and the Private in Anthropology». *Current Anthropology*, vol. 56, Supplement n.º 12 (2015), p. 183-190.
- Mary, André. *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*. París: Karthala, 2009.
- Mazrui, Ali. *The triple Heritage*. Londres: BBC Publications, 1986.
- Murphy, William. «Secret knowledge as property and power in Kpelle society: elders versus youth». *Africa*, n.º 50 (1980), p. 193-207.
- O'Neill, Sarah 2018. Purity, cleanliness, and smell: female circumcision, embodiment, and discourses among midwives and excisers in Fouta Toro, Senegal, Royal Anthropological Institute.
- Olsen, W. C. y Sargent, C. *African Medical Pluralism*. Bloomington: Indiana University Press, 2017.
- Perrot, Claude-Hélène y Aymar, Françoise Xavier. *Le retour des rois*. París: Karthala, 2003.
- Raising, Thera. *The bush burnt, the stones remain: female initiation rites in urban Zambia*. Münster: LIT, 2001.
- Roitman, Janet, *Fiscal Disobedience An Anthropology of Economic Regulation in Central Africa*. Princetown: Princetown University Press, 2005.
- Royer, Patrick. «La guerre coloniale du Bani-Volta, 1915-1916 (Burkina Faso-Mali)». *Autrepart*, n.º 26 (2003), p. 35-51.
- Sarró, Ramon. *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm Done and Undone*. Oxford: International African Institute, 2009.
- Saul, Mahir. «Islam and West African Anthropology». *Africa Today*, vol. 53, n.º 1 (2006), p. 3-33. DOI: 10.1353/at.2006.0062
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonising methodologies: research and Indigenous peoples*. London-New York/Dunedin: Zed Books Ltd/University of Otago Press.
- Storch, Anne. *Secret manipulations. Language and context in Africa*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Tomàs, Jordi. «Dealing with conflicts during religious ceremonies: liminality and the sacred among joola-huluf», en: Klute, Georg y Embaló, Birgit (eds.). *The problem of violence: Local Conflict Settlement in Contemporary Africa*. Colonia: Rüdiger Köppe Verlag, 2011, p. 265-280.

Tomàs, Jordi, Kaplan, Adriana y Le Charles, Marie-Alix. «Female Genital Mutilation/Cutting in Basse Casamance: Multiple voices from a plural South». *Journal of the Anthropological Society of Oxford Online*, vol. 10, n.º 2 (2019), p. 157-179 (en línea) [última consulta 10 de mayo de 2019] https://www.anthro.ox.ac.uk/sites/default/files/anthro/documents/media/jaso10_2_2018_157_179.pdf

Von Trotha, T. «From administrative to civil chieftaincy: Some problems and prospects of African chieftaincy». *Journal of Legal Pluralism*, vol. 37, n.º 38 (1996), p. 79-108.

Wa Thiong'o, Ngugi. *Decolonising the mind: Writers in politics*. Londres/Nairobi/Portsmouth NH/Harare: James Currey/Heinemann Kenya/Heinemann/Publishing House, 1986.

Zips, W. y Weilenmann, M. *The governance of Legal Pluralism. Empirical Studies of Africa and Beyond*. Viena/Berlín: Lit verlag, 2011.