

CÓMO LOS PUEBLOS SIN RELIGIÓN APRENDEN QUE YA TENÍAN RELIGIÓN: NOTAS DESDE LA COSTA OCCIDENTAL AFRICANA

Ramon Sarró
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Lisboa

Quién tiene y quién no tiene “religión”

Me gustaría comenzar este ensayo con dos frases que oí recientemente¹. La primera fue pronunciada por mi colega Steffen Dix hace unos meses. Nos decía Steffen que en la Universidad de Tübingen, en la que él estudió *Religionswissenschaft* (“ciencia de las religiones”), un profesor de un curso de primer año les dijo que quienquiera fuera a dar una definición de “religión” en el examen final, podía estar seguro de tener la asignatura suspendida. Según el profesor, la disciplina ya ha perdido demasiado tiempo intentando definir el concepto sin llegar a ningún puerto, por lo que mejor abandonar el proyecto. La segunda cita la oí pocos días después de mi charla con Steffen Dix, en un encuentro sobre pluralismo religioso en Seixal (Portugal) en el que un rumano ortodoxo, laico pero muy activo en la Iglesia ortodoxa de Portugal, nos reconoció que él podía relacionarse bastante bien con los católicos, pero no así con los protestantes, porque éstos, afirmó, “no tienen religión”. Fue una situación desagradable, porque había entre nosotros algunos protestantes a quienes, como el lector podrá comprender, la frase ofendió. “¿Por qué no la tienen?”, le preguntamos. Respondió él: “pues porque no tienen sacramento; lo convierten todo en metáfora, en alegoría, no comen el cuerpo

1 Quería agradecer aquí el apoyo crítico que en la elaboración de este texto me brindaron Marina P. Temudo, Josep M. Casasús i Rodó, Xavier Bernadas y José M. Ortuño y el de los asistentes a los seminarios en Barcelona donde lo discutí, particularmente Carles Bidón-Chanal, Alberto López Bargados, Carles Salazar, Roger Sansi y Josep Martí, cuyos comentarios me ayudaron mucho a la redacción final. Quería agradecer, muy especialmente, a Joan Bestard y a Anna Fedele no sólo por el *input* teórico sino también por haberme convidado a impartir sendos seminarios en la UB y en el CSIC respectivamente.

ni beben la sangre de Cristo, no leen la Biblia sino que la interpretan; entonces ¿dónde está el misterio?” La religión, nos decía él, citando a su coterráneo Mircea Eliade, es *religación*: religa verticalmente el plano humano con el divino. Ésta, por supuesto, es una de las definiciones, e incluso de las etimologías, más clásicas del concepto occidental de religión; en efecto el concepto procedería, según una vieja etimología ya propuesta por el apologeta cristiano Lactancio (siglos III-IV), del verbo latino *religare*, porque expresa la unión del ser humano con otros seres humanos y de lo humano con lo divino. Para mi interlocutor ortodoxo, pues, y en las antípodas del profesor de Tubingen, la definición no era problemática: o tenías o no tenías aquello que él sabía (sin duda, por ser religioso) era “religión”.

La afirmación según la cual hay gentes que no tienen religión (sean protestantes o no) me hizo pensar en los propios fundamentos de la antropología de la religión. Edward Tylor, uno de los padres modernos de esta disciplina e introductor en antropología del concepto de “animismo”, se posicionó con firmeza contra una legión de autores que, a lo largo del siglo XIX, afirmaran que había pueblos tan atrasados que ni religión tenían. Contra esta visión hegemónica, Tylor afirmó que la religión no era la creencia en un Dios único ni la existencia de una institución sacerdotal o de un templo, sino algo tan simple como “la creencia en seres espirituales” (Tylor 1903 [1871], Vol. 1: 424) y que, como tal, era inherente al ser humano. Según él, la división entre seres espirituales, imperceptibles, y seres materiales o sensiblemente perceptibles estaba en el corazón de las ideas que nosotros llamamos religiosas y se encontraba en todas las culturas, aunque evidentemente no todas se refirieran a este conjunto de nociones con el vocablo de “religión”. Como bien sabemos, Tylor quiso denominar a esta forma de religión elemental, que puebla al mundo de espíritus, “espiritismo”, pero por razones que ahora no vienen a cuento terminó por llamarla “animismo” (Pals 1996: 16-29; Stringer 1999). Hoy parece que Tylor tenía mucha razón, porque realmente pocos pueblos conocemos, por remotos que vivan de nuestras tierras occidentales, que no pueblen su universo de realidades no sensibles, aunque la definición tyloriana deje mucho que desear por otras razones, y en especial por poner la centralidad en la “creencia”, un concepto occidental mucho más problemático y menos universal de lo que Tylor llegara a sospechar.

No me interesa aquí determinar qué sea religión y qué no sea religión, y creo que, como el profesor alemán, yo suspendería a los alumnos que intentaran convencerme de que han dado con la definición de religión que se aplica a todos los casos. Sin embargo, sí me interesa analizar los modos distintos en que el concepto de “religión” se utiliza en el seno de los discursos y prácticas culturales que analizamos los antropólogos. Desconfío de definiciones, pero me fascina que un ortodoxo esté convencido que él

tiene eso que llama religión y los protestantes no, o que en África occidental, para aproximarnos ya al foco regional de este ensayo, el tener religión se haya convertido casi en elemento definidor de la persona humana. Al adoptar esta actitud que oscila entre el escepticismo y el interés por la definición, me distancio de aquellos autores que creen haber dado con el núcleo substancial de la definición de la religión² y me acerco más a aquellos que, como Talal Asad en sus críticas a Geertz (Asad 1983, 1993) o como William Arnal (2000), ven imposible el proyecto definidor y creen que el esfuerzo por buscar una definición universal, lejos de ser un avance epistemológico, es un obstáculo para el análisis transcultural de los contextos y discursos en los que la religión se invoca, se niega o se reivindica.

Siguiendo a estos autores, pues, no trataré de encontrar criterios objetivos que definan quién tiene y quién no tiene religión, sino de analizar algunos de los procesos por los cuales emerge eso que Bourdieu denominó un “campo religioso” (Bourdieu 1971), la religión como una esfera separada de otras esferas de la vida social y de la experiencia humana. Jack Goody argumentó que en culturas con un templo, con un texto sagrado y con un personal sacerdotal que lo cuida, la esfera “religiosa” es claramente separable de otras esferas sociales, mientras que en otras culturas la religión está íntimamente imbricada en otros aspectos de la vida socio-económica y no se puede aislar de ellos ni siquiera para efectos analíticos (Goody 1990). En general, estas culturas ni siquiera tienen un vocablo para religión³. Fue esta dicotomía entre pueblos con templo, con escritura sagrada, con clase sacerdotal, etc. y pueblos sin estos elementos lo que legitimó que a lo largo del siglo XIX los primeros historiadores de la religión aseguraran que había pueblos con religión y pueblos sin ella. Comoquiera que la religión se asoció a la institución sacerdotal, al templo y a la escritura sagrada, la mayoría de autores decimonónicos atribuían al área de Oriente Medio una importancia crucial en la definición de religión. Fue el estudio de estas culturas históricas, con su majestuoso complejo arquitectónico-ideológico, sus escrituras y sus textos las que dieron pie a la denominada Escuela Panbabilónica, la primera que formuló una tajante oposición entre “culturas elevadas”, con templo y escritura, y “culturas primitivas” sin ninguno de estos

2 Por ejemplo Geertz en su famosísima y probablemente insuperable definición de religión (Geertz 1966); véase también la reciente revisión del propio autor en la última edición de las *Sir James Frazer Lectures* de la Universidad de Cambridge (Geertz 2005)

3 Pascal Boyer nos ha recordado recientemente que el que una cultura no tenga un vocablo para “religión” no dice gran cosa sobre la forma en que parlantes ven el mundo o relacionan diferentes dominios de la realidad perceptible e imperceptible. Tampoco tienen todas las lenguas un vocablo para “gramática” y sin embargo todas se rigen por un conjunto más o menos elaborado de reglas y de acuerdos que el observador externo puede describir como siendo una gramática (Boyer 2001).

elementos. La escritura no sólo distinguía la historia de la pre-historia, sino también los pueblos civilizados de los salvajes. El historiador de las religiones norteamericano Jonathan Z. Smith ha estudiado la influencia que la aproximación “panbabilonista” tuvo sobre el estudio académico de las religiones (Smith 1978), criticando por igual a los panbabilonistas y a aquéllos que, para distanciarse de esta escuela, creyeron haber dado con la definición universal de la religión e intentaban reducirlas *todas* a un único patrón, como fue el caso del célebre fenomenólogo e historiador de las religiones Mircea Eliade, de quien en sus días Smith fuera discípulo.

Pero no son sólo los observadores occidentales, sino los propios pueblos con religión escrita, templo y personal especializado quienes están convencidos de que los pueblos vecinos sin escritura, sin texto sagrado y sin un vocablo para religión realmente *no tienen* religión. En África occidental, por ejemplo, la palabra para religión es, en muchas lenguas, *dine*, un derivado del término árabe *al-din*, cuyo campo semántico e institucional recubre sobre poco más o menos lo mismo que nuestro concepto, de raigambre latina, de “religión”. En la misma región, los pueblos o los individuos que no tienen *dine*/religión se denominan, también usando un concepto árabe, *kafir* (o alguna variante local del término). A veces, la literatura científica africanista traduce el concepto de *kafir* por “pagano”, pero de hecho el concepto de “pagano” ha tenido en Occidente una historia tan peculiar que ya no es válido usarlo para traducir conceptos de otras culturas. Hoy “pagano” es un concepto visto con buenos ojos y ser pagano hasta se considera una forma digna de ser religioso; hay en Occidente gente que afirma tener religión acogiéndose a sus creencias y prácticas “neopaganas”, “tecnopaganas” o “cyberpaganas”. En África, en cambio, en contexto cristiano o musulmán, llamar a alguien *kafir* se parece poco a llamar aquí a alguien “pagano”; constituye un grave insulto, es alarmantemente parecido a acusar a la persona de inhumana.

Los bagas, agricultores de arroz de la costa atlántica de Guinea Conakry entre quienes he convivido y en quienes me centraré en el presente ensayo, afirman que *kafir* es “quien no conoce a Dios”. Fijémonos que, en esta línea de pensamiento, Dios se convierte en objeto de conocimiento: hay quienes lo conocen y quienes no lo conocen. Muchos bagas, hoy cristianos o musulmanes, dicen que antiguamente (muy antiguamente) sus ancestros no conocían a Dios, y de sus vecinos balantas afirman que aún hoy no lo conocen. Los balantas, que, al igual que los bagas, son agricultores de arroz, son, a los ojos de los bagas y de casi todos los pueblos de la región, un pueblo “atrasado”, que aparece en la imaginación histórica hegemónica de la región como situado en un momento claramente *anterior* al presente. Durante mi trabajo de campo, mis amigos bagas me dijeron en innumerables ocasiones que si yo quería saber cómo eran ellos (los bagas) en el pasado, tenía que irme a una aldea balanta. Incluso ellos mismos iban en

ocasiones a las aldeas balantas para ver cómo éstos celebraban sus iniciaciones y sus ritos, para recordar el pasado que ellos, los bagas, dejaron atrás pero que les gustaba rememorar, tal vez para poder distanciarse mejor de aquéllos que, como los balantas, todavía viven en él. Los balantas no han descubierto aún, por decirlo así, que el tiempo avanza hacia adelante, que es una enseñanza básica del cristianismo y del Islam, las dos grandes religiones de la región: de hecho, para los pueblos de la costa de Guinea, tener religión es similar a tener modernidad; tener “fetiches”, iniciaciones, selvas prohibidas y demás elementos de la cultura religiosa pre-cristiana o pre-musulmana es similar a tener un pasado del cual hay que huir. A través de la religión surge lo que podríamos denominar una “teoría indígena de la modernización” según la cual la historia humana se rige por una temporalidad lineal y progresiva que sitúa a unos pueblos por “delante” de otros, pero también según la cual aquellos pueblos que quedan marginados pueden, si así lo desean, integrarse en la gran rueda del progreso convirtiéndose a la religión.

En mi trabajo de campo en Guinea comprendí vivencialmente que llamar a alguien *kafir* podía ser un grave insulto. Afortunadamente, no insulté a nadie: lo comprendí en primerísima persona. Al principio de mi estancia en Guinea, en efecto, quise expresar mi (falta de) religión a mis anfitriones bagas declarándoles que soy un *kafir*, creyendo ingenuamente que así traducía el concepto occidental de “ateo”. La declaración causó poco menos que pánico, y con el tiempo aprendí que debía reformular mi sentencia en un lenguaje mucho más aceptable para ellos: “conozco a Dios” les decía, “pero no confío en Él”. Declararse *kafir*, o sea desconecedor de Dios, era, si me permiten la expresión, una animalada, parangón de declararse no persona⁴. Curiosamente, al decir que “no confío en Dios” (*i fo lara Kanu*), me estaba acercando no sólo a la manera de expresarse de los bagas, sino también a la genealogía de los propios conceptos cristianos de “fe” y de “creencia”, cuyas relaciones etimológicas y semánticas con el concepto de “confianza” han sido por supuesto señaladas y discutidas por muchísimos autores. Miguel de Unamuno les dedicó unas inspiradas páginas en *Del Sentimiento Tragico de la Vida* (Unamuno 1976 [1913]: 167-188) y el antropólogo británico Rodney Needham unas no menos inspiradas en su *Belief, Language, and Experience* (Needham 1972: 40-50).

Familiarizados como estamos con el paganismo, el ateísmo y el pensamiento libre, podríamos esperar que, para los pueblos que históricamente no poseían una institución

4 No sólo en África es imposible declararse no creyente: Ramón Valdés del Toro, rememorando su estancia en la devota Asturias de fines de los años cincuenta, nos dice que “declararse ateo en una sociedad religiosa viene a ser como un error gramatical”. Dios existe, asegura el antropólogo; “los que no existimos somos los ateos” (Valdés del Toro 2001: 125-126).

religiosa, o sea, un templo, un libro, una clase sacerdotal, etc., la categorización por sus vecinos de *kafir* no fuera problemática. Sin embargo, lo que constatamos en África es una fascinación que ejerce el tener *dine* y una infra-autovaloración de aquéllos que no la tienen. Como quiera que los pueblos “con” han sido normalmente invasores y opresores de pueblos “sin”, en muchos casos los últimos han interpretado el poder de su opresor como emanando de los poderes invisibles que les confiere su religión, y han buscado la manera de acercarse a ella para “empoderarse” religiosamente. Un ejemplo bastante claro de esta relación con la religión del opresor la encontramos entre los koniaguis, una etnia que vive hoy en la frontera de Guinea Conakry con Senegal y que constituye uno de los núcleos más sólidos de la comunidad católica de la región. Como otros muchos de sus vecinos, durante los siglos XVIII y XIX los koniaguis tuvieron que resistir el avance del Islam propagado por los fulbe, un pueblo de pastores musulmanes que se había instalado en las montañas del Fouta Djalon, en el interior de la actual Guinea. Cuando llegaron los franceses, los koniaguis, como otros muchos pueblos periféricos en relación al Fouta Djalon, tuvieron que enfrentarse a dos presiones: la del Islam por un lado y la de la penetración colonial por el otro.

En 1904 hubo un encuentro violento entre los koniaguis y el ejército francés. Los koniaguis, confiando no tanto en sus dioses como en sus árboles, se subieron a ellos para refugiarse, lo cual era una práctica bastante corriente en el África precolonial. Árboles como la ceiba o el baobab tenían tal grosor que difícilmente podían los enemigos derribarlos con herramientas tradicionales. Los franceses, sin embargo, poseían un arma a la cual ni el más grueso tronco podía resistirse: el cañón. De un solo balazo derribaron un inmenso árbol en el cual se habían refugiado algunos de los koniaguis y los redujeron rápidamente⁵. Curiosamente, los koniaguis no sólo reconocieron que los franceses eran más fuertes que ellos militarmente, sino que mostraron a partir de entonces un inusitado interés por la religión de este pueblo tan poderoso, y hoy el encuentro entre el árbol y la bala de cañón se cuenta en la genealogía de la conversión al cristianismo de este pueblo tan devoto.

Otro ejemplo, mucho más relevante para nosotros, ocurrió unos veinte años más tarde en el país de los bulongic, en la región de la costa atlántica de Guinea⁶. Hasta los años veinte del siglo pasado, los bulongic vivían una vida religiosa basada en cultos iniciáticos, máscaras y bosques sagrados, lejos de la mezquita o de la iglesia de

5 Cf. *Bulletin Général de la Congrégation des PP du Saint-Esprit*, Tome 26 (1911-12), p. 770 ; cf. también el “Journal de la Communauté du Sacré Cœur de Jésus”, Vol. 1 (1896-1908), entrada del 29 de mayo de 1904; Archives Générales des PP du Saint-Esprit, Chevilly Larue (Francia), boîte 674-A.

6 Los bulongic, también llamados baga forés, son uno de los subgrupos de los pueblos bagas que habitan los manglares de la costa de Guinea Conakry; para un estudio etnográfico de estos agricultores, véase Berliner (2003).

los pueblos musulmanes o cristianos que los rodeaban. En esos años, el almamy (jefe) Oumar, que había sido nombrado por los franceses “jefe del cantón Monchon”, aprovechó su posición de poder para sacar a su pueblo de la marginalización y subalternancia a que era sometido por los pueblos vecinos. Para tal efecto, lo primero y más urgente era convencerlos de que no podían continuar con todas esas iniciaciones, selvas sagradas, máscaras y demás objetos rituales. En 1929 almamy Oumar, él mismo ya convertido al Islam, convidó a unos predicadores musulmanes para iniciar una yihad y terminar con los elementos no islámicos de su pueblo: se quemaron máscaras, se abatieron las selvas sagradas, se castigó a los especialistas rituales, se construyeron mezquitas y escuelas coránicas, etc. Almamy Oumar, según recordaba su hijo Demba, entrevistado unos cuarenta años más tarde, decía:

“(…) me gustaría que se hiciera todo lo posible para que los niños de Monchon, presentes en la localidad, ingresaran en la escuela coránica. Nadie ignora que los días se siguen y no se parecen. Así, todo hombre que viva en la negra noche de la ignorancia que caracteriza nuestra época debe esforzarse para que sus hijos no caigan en este abismo, ofreciendo las condiciones favorables para su florecimiento futuro, para que este padre evite un amargo lamento mañana”⁷.

Estas palabras (probablemente una fusión de las propias palabras de Oumar y de la memoria de su hijo Demba), recogidas a principios de los años setenta por el historiador guineano Djibril Tamsir Niane, muestran no sólo la fascinación ejercida por la religión “del otro”, del más poderoso (en este caso de pueblos islámicos del interior de Guinea, que habían oprimido a los bagas durante por lo menos un siglo y medio), sino también la necesidad, inherente a esta fascinación, por alterar la mismísima temporalidad en que se inscribe la acción y la subjetividad humana. Hay que alejarse, como dice almamy Oumar, de la negra noche del pasado, de aquel tiempo en que el ser humano vivía día tras día sin darse cuenta que los días se siguen y no se parecen, para podernos acercar a la luz del progreso y de la alfabetización coránica, que enseña, como la cristiana, que los días son diferentes: lunes, martes, miércoles; ayer, hoy, mañana; pasado, presente, futuro. Esta fascinación por la temporalidad lineal, por el avance, por el progreso y por la modernidad ha dado origen en África a muchos movimientos de conversión con un

7 Niane, D. T. (sin fecha), “Tradition orale pour l’Islam en pays Baga (Fore) : Recueillie auprès de Monsieur Camara Demba, fils aîné de l’Almamy Oumar, le premier chef Baga à avoir embrassé la loi musulmane”, Conakry: Institut Polytechnique de Conakry, Faculté des Sciences Sociales. Manuscrito no publicado.

claro fundamento mimético, consistentes en imitar el comportamiento, la indumentaria, los templos, la escritura, los libros, etc. de los pueblos vecinos⁸.

Este apoderamiento mimético, ampliamente documentado en el ámbito de las religiones africanas (Kramer 1993, Stoller 1995), plantea un problema teórico muy interesante: ¿hasta qué punto basta imitar para llegar a contagiarse de la fuerza del otro, de aquello que imitamos? Esta es una pregunta que ha estado en la base de la teoría antropológica desde los días en que Frazer propusiera su famosa distinción entre “magia imitativa” y “magia de contagio” y que ha sido más recientemente utilizada para exponer una teoría del encuentro y de la alteridad por Michael Taussig (1993). Leyendo textos sobre la imitación del filósofo alemán Walter Benjamin, Taussig propone que la distinción frazeriana es equívoca, porque parte del principio de que la imitación y el contagio son mutuamente excluyentes. Sin embargo, descubre Taussig, también la imitación puede contagiar: al imitar, el ser humano se impregna de aquello que imita, se apodera de ello, se convierte en ello. La teoría taussigiana es muy sugerente y de hecho ha sido de gran utilidad para el estudio de la antropología del colonialismo, pero convendría recordar, aunque sólo fuera para hacer justicia a los olvidados de la historia de la antropología, que semejante reformulación de la teoría mágica frazeriana había sido formulada casi idénticamente por el filósofo y antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl en el cuarto de sus cuadernos publicados póstumamente. En un lenguaje claramente platónico, Lévy-Bruhl escribía, en ese texto de gran profundidad filosófica, que la imitación (*mimesis*) es lo mismo que la participación (*methexis*), porque al imitar no sólo se copia un modelo, sino que se participa de la esencia de lo imitado (Lévy-Bruhl 1949: 146).

Modos divergentes de religiosidad

En tiempos pre-coloniales y coloniales (Guinea Conakry fue una colonia francesa entre 1885 y 1958), los bagas fueron, como son los balantas, un pueblo caracterizado por sus vecinos (especialmente por los pueblos musulmanes del interior) como típicamente *kafir*: no tenían libro, ni templos, ni especialistas religiosos, sino “fetiches”, cultos a los árboles, a las piedras, a los ancestros y unas máscaras que aterrizaraban,

8 Tal vez el caso más evidente de aprendizaje religioso a través de la mimesis, por lo menos en la zona atlántica del África occidental, sea el del movimiento profético kyangang a través del cual los balantas de hoy intentan escapar de la marginalización a que han sido relegados por los pueblos vecinos. Aunque analfabetos, los miembros del kyangang aprenden a escribir con una grafía propia, guardan sus libros sagrados llenos de escritos que sólo quien los escribe puede interpretar, tienen templos parecidos a los cristianos, observan unos preceptos parecidos a los coránicos, etc. Para un análisis de la lógica mimética del kyangang, ver Sarró y Temudo (2005).

tanto a los pueblos vecinos como a un sector bastante importante de la propia sociedad baga. Para los pueblos islámicos del interior del continente, los bagas eran pasto de esclavitud, para los misioneros cristianos que emergían de las aguas atlánticas, eran fértil terreno para la semilla de la evangelización. Al igual que otros pueblos antes y después, los bagas aprendieron muy pronto a luchar contra la marginalización impuesta por sus vecinos imitando el comportamiento arrogante de los pueblos vecinos. Ya en 1908, leemos en un diario de los misioneros católicos, se divertían construyendo falsos postes telegráficos y jugando a transmitirse mensajes a través de ellos, aprendiendo, una vez más a través de la imitación, a ser tan modernos como sus colonizadores⁹. A lo largo del siglo XX hubo varios movimientos religiosos que intentaban deshacerse de los elementos tradicionales que mantenían a los bagas atados a su pasado ritual, culminando en un movimiento profético musulmán (1956/1957), a consecuencia del cual los bagas que todavía no se habían convertido a ninguna religión universal terminaron por hacerlo. Fue realmente el fin del animismo baga.

Desde un punto de vista del observador externo, podríamos decir que los bagas, por lo poco que hoy sabemos de su pasado, tenían una religión en sentido tyloriano de la palabra: por lo menos, estaban convencidos de que había un dominio no sensible poblado de genios, y posiblemente creyeran en la existencia de Kanu (Dios), incluso antes de convertirse al Islam o al cristianismo¹⁰. La sociedad baga contaba con un gran número de cultos iniciáticos, muy típicos de esta región. Había cultos para hombres, para mujeres y mixtos; en ellos el neófito o neófita se sometía a un proceso en el cual durante unas semanas o meses (dependiendo del culto) se segregaba de la sociedad principal y vivía una serie de experiencias inolvidables y en general bastante duras de soportar. No es la intención de este ensayo describir estos cultos iniciáticos, que por lo demás no debían de ser demasiado diferentes de los que aparecen en otras culturas religiosas africanas y que han sido profusamente estudiados por otros autores (para un buena serie de estudios sobre los cultos iniciáticos masculinos en Camerún véase Mallart 1993). Baste señalar aquí que estaban fundamentalmente destinados a la completa formación de la persona humana y que eran, en su mayor parte, bastante aterrorizadores y duros;

9 "Journal de la Communauté du Sacré Cœur de Jésus", Vol. 2 (1908-1914), entrada del 30 de diciembre de 1908; Archives Générales des PP du Saint-Esprit, Chevilly Larue (Francia), boîte 674-A.

10 La existencia de un Dios de características parecidas al Dios monoteísta de los cristianos y de los musulmanes, aunque con un papel bastante limitado en la vida social en comparación con los espíritus menores, es bastante frecuente entre poblaciones animistas del África occidental y, como argumentó Robin Horton en una serie de famosos artículos (Horton 1971; 1975a; 1975b), facilitó la enculturación del discurso monoteísta, fuera musulmán o cristiano. De hecho, incluso los mencionados balantas, pueblo considerado por *kafir* por sus vecinos, tienen en su repertorio espiritual un ser supremo, Nhala, que ocupa una posición claramente superior al resto de espíritus y genios.

según me contaban los viejos bagas que todavía habían vivido la religión tradicional en los años 1940s y 1950s, en varias ediciones de la iniciación a la vida adulta murieron jóvenes neófitos como consecuencia de la dureza de las ordalías iniciáticas.

Los bagas se refieren a estos cultos con el concepto general de *kidi molom*. *Kidi* es un verbo que significa “comer” y *molom* (sing. *tolom*) una palabra que a veces traduce por “secretos”, otras por “cultos”, otras por “dolor”, otras por “mascaras”. Al denominar a sus iniciaciones *kidi molom*, los bagas nos están diciendo que se trata sobre todo de una *experiencia* a lo largo de la cual quedaban transformados, no de una adquisición de conocimientos explícitos como es, por ejemplo, una instrucción cristiana o una enseñanza histórica. Así como comer arroz (*kidi yec*) hace persona, “comer secretos” (*kidi molom*) también es fundamental para la continua transformación y maduración de la persona humana (Sarró 2005).

El estudio de los ritos iniciáticos, bien asentado en la antropología de las religiones desde los tiempos en que Arnold van Gennep escribiera su célebre obra *Les rites de passage* (1909), ha cobrado recientemente un ímpetu fresco al enmarcarse en una nueva teoría sobre la transmisión religiosa defendida por el antropólogo británico Harvey Whitehouse. En una serie de estudios (véase, por ejemplo, Whitehouse 2000; 2004) este especialista en culturas de Melanesia ha argumentado que básicamente existen en las sociedades humanas dos modos divergentes de religiosidad: uno en que el conocimiento se transmite en cultos iniciáticos y otro en que se transmite en una doctrina, normalmente contenida en un libro. En el primer modo, el individuo adquiere sus conocimientos religiosos a partir de una experiencia traumática (la iniciación) que se graba en la memoria de los individuos, creando no sólo imágenes que los acompañarán toda la vida, sino también un inquebrantable sentido de pertenencia al grupo de edad en el que fueron iniciados (y, realmente, pocas cosas hay en las sociedades humanas que creen tanto sentimiento de comunidad como el hecho de haber sido iniciados conjuntamente). En este modo, el conocimiento religioso depende de aquello que los psicólogos denominan “memoria episódica”, también llamada “memoria icónica”. En el segundo modo, el individuo estudia unos textos, retiene unos contenidos, aprende una doctrina. Recordar e invocar este conocimiento depende más de la “memoria semántica”, del conocimiento intelectual. Las primeras religiones transforman al neófito por su contenido emotivo, las segundas por su contenido semántico. Es importante señalar que, según Whitehouse, el dolor es un elemento muy importante en la grabación de la memoria icónica¹¹.

11 No deja de ser sorprendente que, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche presentara una teoría del dolor y de la memoria altamente similar a la teoría de Whitehouse. Como sucintamente resumía el filósofo alemán, el axioma de “la psicología más antigua” rezaba que “para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego: sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria” (Nietzsche 1972 [1888]: 69).

Sin duda, el ciclo iniciático *kidi molom* baga se correspondía al modo de religiosidad icónica del que nos habla Whitehouse: una forma de religiosidad altamente vivencial e inenarrable por definición. Describirla hoy es casi imposible. Al intentar hacerlo estamos precisamente traicionando su carácter experiencial y, querámoslo o no, inductriánola, convirtiéndola en un sistema más o menos coherente al tener que someternos a las exigencias lógicas propias de la acción de describir. Precisamente lo que caracteriza a las religiones sin doctrina es la fragmentación, la falta de coherencia lógica de los elementos de que se componen. Lo que podemos es, como mucho, mencionar algunos de estos elementos, pero debemos evitar articularlos con el objetivo de crear una “religión baga”, por fuerte que sea la tentación a hacerlo, la tentación al sistema. Por lo que somos capaces de reconstruir (y cualquier reconstrucción es, obviamente, una hipótesis) había en la cultura pre-colonial y colonial muchísimos cultos, posiblemente ligados a diferentes funciones (por ejemplo, un altar al que pedir una buena cosecha de arroz; otro al que exigir una buena lluvia; otro para marcar el fin de una iniciación; otro para perdonar a un culpable de brujería; etc.). Había una serie de conceptos básicos que aparecen a menudo en conversaciones y que todavía tienen una gran presencia en la *lebenswelt* de los bagas de hoy. Por ejemplo: *dabal*, *tolom*, *wuser*, *nongk*, *wukirfin*, *amanco*, etc. Estos conceptos no tienen una definición nítida. Son, como diría Pascal Boyer siguiendo a Lévi-Strauss, “conceptos vacuos” (Boyer 1994) cuya fuerza performativa se basa precisamente en no tener una definición, en ser “significantes flotantes”; son vocablos cuya pronunciación va más dirigida a provocar una reacción emocional que a transmitir un conocimiento explícito. A un baga no iniciado bastaba decirle que una reunión de ancianos era un *tolom*, o que estaba presidida por el espíritu *amanco*, para que inmediatamente se desinteresara por el contenido de tal reunión y se mantuviera a una prudente distancia so pena de ser castigado ritualmente, probablemente con la muerte.

De forma más o menos tentativa y aproximativa, podemos establecer esta serie de descripciones de algunos de los conceptos más conspicuos. Menciono sólo aquellos que reaparecerán a continuación en este ensayo:

Dabal: según algunos interlocutores, se trata de una realidad invisible, paralela a la realidad que percibimos a través de los sentidos. Otros afirman que *dabal* es simplemente una choza donde se encuentran los ancianos para tomar decisiones en secreto, lejos de los jóvenes.

Tolom (pl. *molom*): un *tolom* puede ser un objeto ritual (una máscara, una escultura); a veces la palabra se traduce por “secreto”; según algunos interlocutores, *tolom* significa “dolor”.

Wuser: Según algunos interlocutores, el *wuser* es un individuo que come personas humanas. Otros afirman que *wuser* es cualquier anciano con poder, sea bueno o sea malo.

Ngonk: un ser invisible, que puede ser bueno o malo, con el que el ser humano puede relacionarse.

Wurkifin: Un ser invisible, que puede ser bueno o malo (sin embargo, no es exactamente lo mismo que el *ngonk*).

Debi: literalmente, “agujero”. El agujero donde se entierra a alguien. Algunos bagas afirman que *debi* es “el mundo de los muertos”.

Amanco: Una entidad espiritual particularmente importante.

Abol: Una entidad espiritual también importante, probablemente introducida entre los bagas con posterioridad a *amanco*.

Amera: la garganta. Elemento de bondad de la persona (así, frases como “Fulano tiene buena garganta” significan nuestro “Fulano es buena persona”, etc.).

Soy plenamente consciente de que la información ofrecida sobre cada uno de estos conceptos es muy pobre y que el lector querrá saber más (¿cuál es la diferencia entre *ngonk* y *wurkifin*? ¿Por qué es *amanco* más importante que *abol*? ¿Por qué puede *tolom* traducirse por vocablos tan distintos como “máscara” y “dolor”?). Pero precisamente este es el problema: cualquier esfuerzo por explicar lo que significan estos vocablos, por atribuirles un campo semántico es de algún modo limar contradicciones, crear una coherencia lógica, presentar un “sistema religioso” que de ningún modo estaba presente en las mentes de todos aquellos individuos que utilizaban estos conceptos. Como decíamos antes, lo propio de los conceptos en una cultura religiosa no escrita es que no respeten la coherencia lógica y que no constituyan ningún sistema. El sistema, la coherencia, se construye *a posteriori*. No pocas veces es el antropólogo el que sistematiza la “cosmología” del pueblo que estudia para presentarla con una coherencia más propia de un sistema racional que de un conjunto de ideas sobre espíritus y genios¹²; otras veces ha sido la combinación de un antropólogo con un exegeta nativo lo que ha dado pie a la aparición de tal coherencia: trabajos más o menos “de equipo” como el de Carlos Castaneda con el chamán yaqui Don Juan (Castaneda 1968), el de John Niedhardt con el sioux Black Elk (Niedhardt 1932), el de Marcel Griaule con el sabio dogón Ogotemeli (Griaule 1948), gracias a los cuales conocemos el chamanismo yaqui, la cosmología sioux o

12 Véase la crítica que el historiador de las religiones Louis Brenner hizo a la hiper-sistematización del “panteón” yoruba realizada por algunos antropólogos británicos (Brenner 1989).

la religión dogón. Pero no sobreestimemos el papel cataléctico del etnógrafo; en muchos casos la coherencia, la sistematización, ocurren no por una interpretación extrínseca (o por una combinación de un elemento extrínseco y otro intrínseco, como los casos mencionados), sino que es producida por la propia exégesis intrínseca sin necesidad de diálogo con personas de otras culturas. Se lamentaba Unamuno, en su vindicación del cristianismo vivido por el “hombre de carne y hueso” en la obra anteriormente citada, que la religión católica ha sufrido de un exceso de sistematización que ha hecho que la religión y su exégesis sean capital exclusivo de una clase teológica muy alejada de la experiencia religiosa del pueblo llano, situación bien retratada en la popular frase castellana “¡doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder!” (Unamuno 1976 [1913]).

Hoy en día no queda en el país baga ninguna persona de quien pueda decirse que no tenga religión: todos los bagas que conocí, con la excepción de un único anciano que murió en 1996, eran cristianos o musulmanes. Esto, sin embargo, no significa que los bagas de hoy no conozcan los conceptos básicos de la cultura religiosa “animista” mencionados: tanto la introducción del cristianismo como la del Islam en tierras bagas ha comportado no la desaparición, sino la resemantización de los conceptos que antes estábamos analizando. Para los cristianos, *dabal* se confunde con el “infierno”, el *ngonk* o el *wurkifin* con el “diablo”, *debi* con el “cielo”, *wuser* con el “brujo”, *amera* con el “alma”. Obviamente, cualquier teórico de la enculturación cristiana sabe que la religión sólo puede hacerse comprensible recurriendo a conceptos culturales del repertorio tradicional, por lo tanto no tiene que extrañar que para traducir el concepto cristiano de “alma”, por ejemplo, se recurra al concepto baga de *amera* (por razones que ahora no vienen al caso) o que para traducir la noción de infierno se recurra a *dabal*. Lo que me interesa resaltar aquí no es la existencia de este proceso de traducción, sino que el proceso es, en cierta medida, bilateral. Al usar conceptos tradicionales para hacer comprensible el universo conceptual cristiano o musulmán, no sólo los bagas resemantizan conceptos anteriores, sino que además proyectan los significados y la propia sistematización de la religión monoteísta hacia el pasado, descubren que también ellos, previamente a la llegada de estos nuevos discursos, tenían ya una religión. Los conceptos antiguos re-emergen cargados de nuevas connotaciones y hasta de significados precisos. Ya no son meros instrumentos de acción ritual que la gente puede *usar* sino conceptos sobre los cuales se elabora un saber enciclopédico. *Amanco* ya no es sólo la palabra que los viejos iniciados pronuncian para alejar a los jóvenes o a las mujeres: es también un ser divino, con una historia, con una serie de atributos, incluso con una esposa e hijos. Así, en un texto escrito por un intelectual baga y dirigido a un público general, leemos que *abol* es

la esposa de *amanco* y que *nimba* (una famosa escultura Baga con forma de busto de mujer) es de hecho la hija de *amanco* y *abol* (Bangoura 1989). Tres entidades espirituales que probablemente tuvieran historias y funciones rituales diferentes eran así unidas y estructuradas a través del lenguaje, altamente organizador, de las relaciones de parentesco. Tal vez con el tiempo veamos surgir toda una “mitología”, como ocurrió en la sistematización de la cultura religiosa griega (Detienne 1988)¹³. En otras palabras, tal vez asistamos a la sistematización de “la religión tradicional baga” como en una zona geográficamente próxima, entre los joola de Casamance (Senegal) se ha sistematizado y objetivado la “religión tradicional joola” (Tomàs 2004). Una religiosidad icónica y experiencial se sustituye así por una doctrinaria, semántica, enciclopédica. Aristóteles, aseguran algunas fuentes, escribió que los neófitos a los misterios de Eleusis eran transformados en su *pathein*, no en su *mathein*, o sea en su experiencia, no en su intelecto (Munz 1959: 67-68; Burkert 1987: 89-114). Por lo que sabemos de los cultos de Eleusis, es muy probable que así fuera. Pero si hoy la cultura griega nos transforma no es precisamente porque seamos capaces de revivirla, sino por el placer que nos proporciona el conocerla intelectualmente. ¿Será el destino inevitable y único de toda religión iniciática el transformarse en objeto literario de placer estético?

Hacia una síntesis

La respuesta a la pregunta formulada es probablemente negativa, porque aunque la distinción entre religiones iniciáticas y religiones con contenido doctrinal sea válida a nivel heurístico, en la realidad encontramos numerosas soluciones y situaciones intermedias. En el año 2003 mantuve unas conversaciones particularmente profundas con dos ancianos bagas en dos aldeas distintas (uno musulmán, otro cristiano). Les pregunté a ambos si los *molom*, ese conjunto de ideas y prácticas relacionadas con la iniciación y con seres invisibles, anteriores al cristianismo y al Islam, eran una *dine* (religión): lo eran, afirmaban ellos con vigor, porque lo que la *dine* (ya sea *dine damarabu*, el Islam, o *dine dakatolik*, el catolicismo) enseña hoy es lo mismo que enseñaban los *molom* de antaño: que hay un Dios, que hay una moralidad, que hay que ayudarse los unos a los otros, que la mentira es mala, que el ser humano tiene una realidad trascendente y una bondad inherente. Tenían religión, pero no lo sabían: lo

13 La obra de Detienne es doblemente importante: no sólo porque analiza los procesos de creación de coherencia lógica entorno a una realidad tan fragmentada como era la religión griega, sino porque al mismo tiempo analiza la génesis y estructura del campo de la mitología y de sus relaciones, siempre tensas, con el campo de lo religioso.

descubrieron, paradójicamente, cuando finalmente tuvieron religión y, a partir de ella, pudieron releer sus cultos pre-cristianos y pre-musulmanes.

Estos ancianos, al igual que otros que conocí, proponían un retorno a la religión tradicional: se trataría de enseñar a los jóvenes de hoy el contenido de su “religión tradicional” en clases que tendrían lugar en el bosque, como antiguamente se celebraban las iniciaciones. En estas clases se explicaría el contenido de la religión, así como la historia del pueblo baga. Estamos frente a un proceso complejo. Si una religión anteriormente basada en el secreto se convierte ahora en una religión basada en la palabra escrita y en su interpretación y discusión en clase, el proceso es claramente contrario al de las iniciaciones bagas tradicionales. Ya no se trata de “comer el secreto”, sino de escribirlo y divulgarlo, de mostrar que también los bagas tenían “religión”. Podríamos hacer una pregunta inversa a la acusación del interlocutor ortodoxo con que comenzamos este ensayo: sin duda estos *molom*, en caso de llegar a ser discutidos y redactados en clase serán una religión, pero ¿seguirán siendo *molom*? Tendremos que esperar a que los bagas decidan institucionalizar de algún modo esta “religión tradicional” para ver si realmente la reconvierten un puro objeto de contemplación estética a ser estudiada como quien estudia mitología griega o si, como estoy más inclinado a sospechar, lo harán manteniendo también el elemento iniciático, o por lo menos una síntesis de lo iniciático y lo doctrinal, como parece ser el caso de los joola estudiados por Tomàs.

Me gustaría terminar este ensayo volviendo a los inicios: a la etimología de religión. La etimología antes sugerida (religión de *religare*) fue propuesta por Lactancio en sus *Instituciones Divinas*, y defendida luego también por San Agustín. Muy anteriormente a esta etimología, sin embargo, Cicerón había propuesto otra: la religión, proponía el autor en un pasaje de interpretación particularmente difícil de su *De natura deorum* (II, 72), vendría de *relegere*, verbo latino muchas veces traducido por “releer”, pero que en Cicerón también podría glosarse como “prestar atención cuidadosa” y que en este pasaje parece hacer referencia a aquéllos que observan el culto cuidadosa y concienzudamente, por oposición a aquéllos que lo hacen de forma ciega o supersticiosa¹⁴. Hoy es difícil decidir cual de las dos etimologías

14 El pasaje de Cicerón es oscuro, pero de él se desprende que *relegere* es una acción reiterativa y concienzuda, por lo que “releer” (la opción del traductor en la prestigiosa colección de textos clásicos de la editorial Gredos) es sin duda una traducción acertada. El texto ha sido objeto de numerosos estudios y comentarios (Benveniste 1969, Vol. 2: 267-272; Meslin 1988: 24-42). En un profundo estudio sobre esta etimología y su relación con otros dominios semióticos, Peter Jackson (2004) sugiere la metáfora del tocadiscos: el *relegere* sería como la acción de la aguja sobre los surcos del disco: los surcos están ahí, pero la música sólo se oye cuando se pasa la aguja “concienzudamente” (o sea, conectada a un amplificador) sobre ellos.

capta mejor el meollo de la institución religiosa. En cuanto la religión crea comunidad, y no es necesario llamarse Durkheim para ver que así es, la religión es altamente religadora. Esto se aplica particularmente a aquellas formas de religiosidad icónica iniciática. De hecho, señala Whitehouse, uno de los problemas principales de la obra clave durkheimiana (*Las formas elementales de vida religiosa*, de 1912) es que desarrolla una teoría sobre la religión como generadora de sentimientos grupales que se aplica muy bien a las religiones australianas (iniciáticas) que constituyen el objeto etnográfico del libro, pero muy mal a religiones universales, en contra de los propios objetivos de la teoría durkheimiana (Whitehouse 2000: 4-5).

Pero ninguna religión, por aislado que sea el entorno en que se desarrolla, es inmune al paso del tiempo y al contacto con otros pueblos. Todas ellas se encuentran, en un momento u otro, confrontadas a otras tradiciones que las obligan a adquirir nuevos conocimientos y entrar en reconsideración de sus propios fundamentos, sea para rechazarlos (como, al parecer, hicieron los koniaguís), sea para analizar lo que de ellos se puede compatibilizar con el mundo moderno, como al parecer están haciendo los bagas. En este sentido, toda religión constituye un concienzudo ejercicio de relectura. El lingüista Émile Benveniste, al discutir el origen del vocablo “religión” se sentía de facto más inclinado hacia la etimología ciceroniana que hacia la de Lactancio. Benveniste traducía *relegere* con el obsoleto verbo francés *recollecter* y lo glosaba como “retomar como una nueva elección, retornar a una síntesis anterior para recomponerla” (Benveniste 1969, Vol. 2: 271), inspirando así al antropólogo africanista Jean-Pierre Dozon, para quien el ejercicio concienzudamente sintético de los profetas africanos constituye un buen ejemplo de este elemento intelectual y “bricoleur” del quehacer religioso (Dozon 1995: 11-12). Creo que el material baga presentado en este ensayo habría reconfortado a estos eruditos franceses en su interpretación del *relegere* ciceroniano (aunque realmente, y sobre todo en el caso de Dozon, se trata de una relectura que se aparta bastante del sentido original ciceroniano). Oyendo los conceptos tradicionales en las letanías del imán en la mezquita o en los sermones de los sacerdotes católicos en la misa, los bagas aprenden que sus conceptos eran “religiosos” y explican a sus jóvenes el conocimiento que tienen de su ahora denominada “religión tradicional”. Si nosotros podemos afirmar, con Bruno Latour, que nunca hemos sido modernos, los bagas pueden afirmar, leyendo religiosamente su pasado ritual, que nunca han sido *kafir*: la religión estaba ahí desde el inicio, y puesto que estaba ahí no hay ninguna razón para excluirla del espacio público que los bagas construyen en ese continuo releer y religar el presente con el pasado que forma parte de su original modo religioso de estar en el mundo.

Bibliografía

- ARNAL, W.E. (2000) "Definition", in W. Braun y R.T. McCutcheon (eds), *Guide to the Study of Religion*, Londres y Nueva York: Casell, pp. 21-34.
- ASAD, T. (1983), "Anthropological conceptions of religion: reflections of Geertz", *Man* (N.S.), 18, pp. 232-59.
- ASAD, T. (1993), "The construction of religion as an anthropological category", in *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BANGOURA, M.M. (1989) "Le Bagatai: arts et traditions populaires", *Promo* (Conakry), 4, pp. 21-27.
- BENVENISTE, E. (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Minuit, 2 Vol.
- BERLINER, D. (2003) "«Nous sommes les derniers bulongic»: Sur une impossible transmission dans une société d'Afrique de l'Ouest (Guinée-Conakry)", thèse de Doctorat, Université Libre de Bruxelles.
- BOYER, P. (1986) "The empty concepts of traditional thinking: a semantic and pragmatic description", *Man* (N.S.), 21, pp. 50-64.
- BOYER, P. (2001) *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, Londres: Heinemann.
- BOURDIEU, P. (1971) "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, 12 (3), pp. 295-334.
- BRENNER, L. (1989) "'Religious' discourses in and about Africa", in K. Barber y P. Farias (eds) *Discourse and its Disguises: The Interpretation of African Oral Texts*, Birmingham: Centre of West African Studies.
- BURKERT, W. (1987) *Ancient Mystery Cults*, Harvard: Harvard University Press.
- CASTANEDA, C. (1968) *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*, Los Angeles: The University of California Press.
- DETIENNE, M. (1988) *La invención de la mitología*, Barcelona: Península.
- DOZON, J. (1995) *La cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporaine*, París: Seuil.
- GEERTZ, C. (1966) "Religion as a cultural system", in M. Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres: Tavistock, pp. 1-46.
- GEERTZ, C. (2005) "Shifting aims, moving targets: on the anthropology of religion", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), 11, pp. 1-15.
- GOODY, J. (1990) *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid: Alianza.

- GRIAULE, M. (1948) *Dieu d'eau: conversations avec Ogotemmeli*, París: Éd. du chêne.
- HORTON, R. (1971) "African conversion", *Africa*, 41 (2), pp. 85-108.
- HORTON, R. (1975a) "The rationality of conversion I", *Africa*, 45 (2, 3), pp. 219-35.
- HORTON, R. (1975b) "The rationality of conversion II", *Africa*, 45 (2, 3), pp. 373-99.
- JACKSON, P. (2004) "Handing down by means of speech: gesture and memory in the study of religion", in *Gestures, Rituals and Memory: A Multidisciplinary Approach to Patterned Human Movement across Time*, Symposium en la Universidad de Toronto (Victoria College); 6-8 de mayo de 2004. <http://www.semioticon.com/virtuals/gestures/index.html>
- KRAMER, F. (1993) *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*, Londres: Verso.
- LÉVY-BRUHL, L. (1949) *Carnets*, París: Presses Universitaires de France.
- MALLART, L. (comp.) (1993) *Ser hombre, ser alguien: ritos e iniciaciones en el sur del Camerún*, Bellaterra: Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- MESLIN, M. (1988) *L'expérience humaine du divin : fondements d'une anthropologie religieuse*, París: du Cerne.
- MUNZ, P. (1959) *Problems of Religious Knowledge*, Londres: Kegan Paul.
- NEEDHAM, R. (1972) *Belief, Language and Experience*, Chicago: University of Chicago Press.
- NEIHARDT, J.G. (1984 [1932]) *Alce Negro habla*, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta editor (traducción de Juan Antonio Larraya).
- NIETZSCHE, F. (1972 [1888]), *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza editorial.
- PALS, D.L. (1996) *Seven Theories of Religion*, Nueva York: Oxford University Press.
- SARRÓ, R. (2005) "The throat and the belly: Baga notions of morality and personhood", *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 31 (2), pp. 167-184.
- SARRÓ, R. y M.P. TEMUDO (2005) "Learning to live in a new world". Trabajo presentado en el Congreso Internacional *Learning Religion: Anthropological Approaches* (orgs. D. Berliner y R. Sarró), Lisboa, 9 de Septiembre.
- SMITH, J.Z. (1978), *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden: E.J. Brill.
- STOLLER, P. (1995) *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, Nueva York y Londres: Routledge.
- STRINGER, M. (1999) "Rethinking animism: thoughts from the infancy of our discipline", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (4), pp. 541-555.
- TAUSSIG, M. (1993) *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Nueva York y Londres: Routledge.
- TOMÀS, J. (2004) "La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye", Tesis Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.

- TYLOR, E.B. (1903 [1871]) *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (2 volúmenes), 4ª edición, revisada, Londres: John Murray.
- UNAMUNO, M. de (1976 [1913]) *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid: Espasa-Calpe.
- VALDÉS DE TORO, R. (2001) "La meva definició de religió", *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 18, pp. 118-139.
- WHITEHOUSE, H. (2000) *Icons and Arguments: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford: Oxford University Press.
- WHITEHOUSE, H. (2004), *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek: Altamira Press.

Resumen

Basándose en el estudio de caso de los bagas de Guinea (África occidental) este artículo propone que la religión como institución social (un campo constituido por la 'creencia', la 'divinidad', el sacerdocio, el templo, la oración, etc.) no es sólo una estructura de acción y pensamiento, sino que funciona también como esquema con el que pensar la historia del pueblo. Así, mientras que en el pasado los musulmanes y los cristianos de Guinea acusaban a los bagas de 'no tener religión' o de 'no conocer a Dios', vemos que, ahora que la conversión a una de las dos religiones universales es completa en la etnia en cuestión, todos nuestros interlocutores bagas consideran que, de hecho, sus ancestros siempre fueron 'religiosos' y presentan su ciclo iniciático (abandonado ahora) como si hubiera sido un campo coherente perfectamente 'religioso', muy semejante al culto cristiano o musulmán que practican ahora. El artículo sugiere que hay distintos tipos de memoria en la creación de un campo religioso y de una historia religiosa, y por lo tanto espera contribuir al creciente estudio de la memoria, la historicidad y el funcionamiento de la 'religión', considerando tanto las aportaciones cognitivas como el análisis hermenéutico-historicista.

Abstract

Based on the case study of the Baga people of Guinea (West Africa), this article proposes that religion as a social institution (a field created by 'belief', 'divinity', priesthood, prayer, etc) is not only a structure of action and thought, but also a template to

think a people's history. Thus, while the Baga were in the past accused by Muslim and Christian neighbours of 'not having religion' or 'not knowing God', nowadays, when they are all converted to a World religion and learned what it means to be religious, they consider that they have always been 'religious' and portray their abandoned initiatory cults as a perfectly 'religious' coherent field, similar to the Christian and Muslim worships they practice today. The article suggests that different kinds of memory are at play in the emergence of a religious field and of a 'religious history', and thus hopes to contribute to the burgeoning study of memory, historicity and the works of 'religion', taking into account both the input of cognitive theories and of hermeneutical-historical approaches.