

¿Qué es un lugar? Reflexiones antropológicas sobre lo cercano y lo remoto

Ramon Sarró*

Sumario: Aun en tiempos “globalizados”, como son los de hoy, vivir en el mundo significa vivir en un lugar concreto, significativo, domesticado. En este trabajo analizaremos antropológicamente la forma como las personas en movimiento construyen los lugares en que habitan, los conflictos a que esta producción de lugares puede conducir y los desafíos teóricos frente a la comunicación intercultural.

Palabras clave: Lugar, territorio, representaciones sociales

La vraie vie est ailleurs.

Rimbaud

¡Databo domboleeee!

(¡Europea está leeeeejos!’, frase,
con ideófono, oída a un campesino
de la etnia baga de Guinea Conakry)

Tal vez una de las características principales del ser humano como animal dotado de cultura es que el mundo que habita, a diferencia del mundo que habitan otros seres vivos, es un mundo construido, un *kosmos*, esto es, un espacio *cosméticamente* transformado gracias a un entretrejido de significados y acciones compartidas que lo tornan habitable. El espacio que nos envuelve es como un monstruo amenazante que sólo comienza a ser domesticado cuando somos capaces, en primer lugar, de otorgarle un nombre. Es a través del lenguaje como el espacio inarticulado se torna horizonte humano, como el

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

desierto se torna ciudad (véanse algunos ejemplos sobre esta capacidad del lenguaje en Sopher 1978, Basso 1988). Mis colegas etnógrafos estarán de acuerdo en que tal vez una de las experiencias etnográficas más interesantes que compartimos sea la paulatina familiarización con la forma como el espacio es nombrado en las culturas que decidimos adoptar como la nuestra durante nuestros ‘trabajos de campo’. En mi caso, cuando vivía en Guinea (Conakry), no dejaba de sorprenderme la precisión con la que los bagas, la etnia entre quienes viví, nombraban el espacio para situarse en él en zonas donde no había casas ni gente: ‘Si, estando en la aldea de Mare, quieres llegar a la aldea de Katakó, vas hacia Bakia, giras a la derecha, caminas hasta llegar a Ratoma y allí giras a la izquierda’. Pero ¿qué son Bakia o Ratoma? ¿árboles? ¿cruces de caminos? ¿tumbas? Exactamente ¿a *qué* llamaban ellos Bakia, o Ratoma? Bakia y Ratoma no eran objetos identificables, sino configuraciones de varios elementos del paisaje que los tornaban en *lugares* que, de no tener nombre, en poco ayudarían a los bagas a situarse y a hablar del mundo en que vivían. Si no hubiera lugares identificables, no habría posibilidad de ir de Mare a Katakó, ni tampoco habría territorio ni historia baga, pues la historia estaba indefectiblemente unida a cada uno de los lugares y de sus, a veces, insondables nombres – nombres que, como ruinas invisibles, testimonian una historia y unos esfuerzos culturales por hacer de los inhóspitos manglares de la costa atlántica africana un lugar amable, habitable y enunciable.¹

Sin embargo, al ser humano no le basta con fabricarse un mundo, no le basta con nombrar los lugares, tiene además que ser capaz de *imaginarse* el mundo en el que vive. Vivir en un lugar es siempre una fusión de imaginación y de biología. Uno de los retos de la disciplina antropológica es, precisamente, aprehender, fenomenológicamente, los significados de los lugares en que viven las personas, la fusión entre la imaginación geográfica y la ‘nuda vida’, para recurrir al reciente, pero ya clásico, concepto de Agamben (Agamben 1998). Por ejemplo, recientemente se oye muy a menudo en Portugal decir que, según encuestas sociológicas, los jóvenes emigrantes de origen africano se identifican más con ‘África’ que con ‘Portugal’.² Mucha gente trata los resultados

¹ Por supuesto, el lenguaje no tiene el monopolio de la *topogénesis*. La religión suele ser otro elemento fundamental en la creación de lugar, como no se ha cansado de repetir la fenomenología de la religión así como un reciente cuerpo de antropólogos sociales (cf. Mapril 2008 sobre el sacrificio musulmán como forma de domesticar el espacio migratorio; sobre la religión y el lugar más en general, véase Knott 2005). También el arte, e incluso los anuncios publicitarios, colaboran en la creación de un sentido del lugar. Es precisamente muy interesante el debate que se dio a fines de la década de los setenta entre los dos grandes geógrafos Yu-Fi Tuan y David Sopher. Contra Tuan (1977), quien proponía que los americanos viven en un mundo sin ligazón (*attachment*) al lugar pero con un gran sentido de espacio, Sopher (1978) argumentó que los grandes iconos (como la M dorada de MacDonalds etc.), típicos del paisaje norteamericano, son de hecho generadores de un auténtico sentimiento de lugar, no sólo de espacio. Traté de este debate en un trabajo anterior, nunca publicado (Sarró 1989).

² Las encuestas sociológicas que así lo muestran fueron realizadas por el sociólogo Fernando Luís Machado, y divulgadas en el diario Público el 29-09-2004. Véase <http://www.acime.gov.pt/modules.php?name=News&file=article&sid=584>

de las encuestas que así lo desvelan con cierta ironía o preocupación: ¿cómo es posible que se identifiquen con África estos jóvenes que nunca han estado allí, que no conocen África, que no han nacido en África? En mi opinión, esta inquietud demuestra una falta de sensibilidad etnográfica y una proyección de los significados del entrevistador sobre el entrevistado. Lo que el etnógrafo debería hacer, en mi óptica, no es invocar significados objetivos de la palabra “África” en su diccionario enciclopédico, sino intentar entender *qué* quieren decir con África los muchachos y muchachas del barrio de Couva de Amora, por ejemplo, que afirman ser ‘africanos’ (Vaz 2007). ‘África’, como ha argumentado el antropólogo Jean-Loup Amselle (2001), no tiene significado en sí; es más bien un *signifiant flottant* de los que nos hablaba Lévi-Strauss, que con el mismo derecho puede resemantizar un habitante de Amadora (Lisboa) como uno de Harlem o de la República del Congo. Asimismo, cuando en una Iglesia cristiana de origen africano el pastor afirma que ‘esto es África, Europa acaba en el umbral [del templo]’, como he oído alguna vez decir en cultos africanos, no tenemos que entender que esta persona piense que está en África, o que piense que por arte milagrosa aquel recinto se haya convertido en territorio africano. Es evidente que tanto para el pastor como para sus fieles, el templo está en Europa, más concretamente en un miserable barrio de una zona periférica y pobre de una ciudad que no trata a los inmigrantes de forma particularmente amable.

Es una metáfora, concedido. Pero ¿qué es una metáfora, sino un medio de transporte para situar al oyente en otro mundo, con otros referentes y otros significados, diferente a aquél en que *físicamente* se encuentra? En cierta forma, también cuando el padre o pastor portugués dice de su iglesia o templo que ‘esta es la casa del Señor’ está hablando metafóricamente. Muchos creyentes lo negarán, afirmando que la Iglesia no es ‘COMO SI’ fuera la casa del Señor, sino que ‘ES’, efectivamente, la casa del Señor. En contexto religioso, las metáforas son particularmente performativas, y es precisamente en el ritual, como nos ha enseñado una vasta literatura antropológica (Turner 1974, Fernandez 1977, Smith 1980, 1987, entre otros), donde se funde el COMO SI con el ES, donde el mundo deja de ser conjugado en subjuntivo para pasar a serlo en modo indicativo. Para el creyente, la Iglesia *es* el cuerpo de Cristo y *es* la casa del Señor: el ritual, por así decirlo, invalida la metáfora. Quien sabe si, con el mismo vigor, mis amigos africanos se opondrían a que yo dijera que la afirmación del pastor de que su templo *es* África es una metáfora. Tal vez ellos no lo vivan como metáfora, sino como metonimia, como una indicación de que aquel lugar es parte efectiva del continente (o, por lo menos, del contenido) africano. En cualquier caso, a la espera de que puedan realizarse investigaciones más precisas y controladas sobre estos usos metafóricas de conceptos geográficos en contexto ritual, la afirmación del pastor sirve para hacernos reflexionar sobre la forma como los inmigrantes intentan domesticar el espa-

cio en el que viven, imponiéndole unos significados y unas referencias que les permiten tornar en amable un lugar inhóspito – aunque sea metafóricamente. La fusión entre imaginación y vivencia espacial es muy relevante en una obra colectiva sobre la comunicación intercultural. Precisamente uno de los padres del estudio sobre la comunicación intercultural, Edward T. Hall, nos mostró en su libro *La dimensión oculta* la forma como la cultura determina la relación entre el individuo y el espacio (Hall 1967). En algunas culturas, nos demostró Hall, las personas se aproximan mucho para hablarse unas con otras, mientras que en otras la proximidad física genera gran incomodidad. Pero los conflictos en relación a los usos del espacio pueden ir mucho más allá de la mera incomodidad por la proximidad física. También la construcción cosmológica y cosmológica de lugares, a la que me refería al inicio de este trabajo, suele generar conflictos sobre los significados de los lugares así contruidos. Podría ofrecer muchos ejemplos, pero me limitaré a recordar un día de invierno en el Rossio. Desde hace varios años, esta céntrica plaza de Lisboa se ha convertido en el lugar de encuentro de la comunidad bissau-guineana, mayormente musulmana. Hace unos años me encontraba con amigos míos de esa nacionalidad en esa plaza, tomando un café, a principios de diciembre. De repente, por un comentario de uno de ellos, comprendí que el lugar en el que estábamos, y que cotidianamente ellos viven como *su* lugar en la ciudad cosmopolita, se había tornado un lugar antipático: estaba lleno de símbolos de Navidad, de luces, de cruces, de estrellas, de Santa Clauses, y sobre todo de un paisaje musical, compuesto de villancicos e himnos católicos, altamente agresivo para una sensibilidad musulmana. Mis interlocutores aguantaban la presión del paisaje estoicamente, pero con explícito desagrado (de hecho, compartido por mí, pues debo reconocer que tengo poca paciencia para la estética kitch navideña).

‘Bueno, tal vez sea desconsiderado para con ellos, pero era Navidad, y Lisboa es tierra cristiana’, pensarán muchos de mis lectores, para justificar el que, por lo menos durante unas semanas (cada año más largas), los inmigrantes musulmanes tengan que aguantarse y resistir esta violencia simbólica. Pero en rigor la tierra no tiene religión. Lisboa no es cristiana, como Calcuta no es budista ni África es animista: la religión la tienen los habitantes. La forma como esencializamos los territorios y les atribuimos una religión (y una lengua, y un pueblo, y hasta un *volksgeist*), como si tuvieran una personalidad propia, es una forma de utilizar el pensamiento simbólico para crear lugares concretos, lugares definidos y controlados cognitivamente y políticamente. En mi Catalunya natal, hace unos años, la esposa del entonces presidente del gobierno local cometió la imprudencia de afirmar que si se continuaban a construir mezquitas en Catalunya, acabaríamos por tener más mezquitas que iglesias románicas, un elemento identificador de la tierra (cristiana) catalana. A la mujer le parecía que el lugar catalán perdería su identidad si perdía sus iconos religio-

No pretendo ser relativista y afirmar que a cada cultura le corresponde una forma de pensar el espacio, o de estar en él. De hecho, si en algo podemos basar el universalismo es precisamente en que todos los seres humanos tenemos unos esquemas orientativos comunes que nos permiten clasificar el mundo sensorial según la derecha y la izquierda, delante y atrás, arriba y abajo (podríamos añadir a los vivos y a los muertos para obtener la cuaternidad heideggeriana, pero precisamente de la universalidad de esta división tan clara entre vivos y muertos no estoy nada seguro). El tema ha sido tratado por innúmeros geógrafos y especialistas del simbolismo (véase, a título de ejemplos, Tuan 1974 y Knott 2005). Pero de aquí a afirmar que todo pueblo piense el territorio de forma similar hay un gran salto. Tras varios años de investigación entre los bagas de Guinea, todavía no sé muy bien qué les está pasando por la cabeza cuando ellos hablan del *Dabaka*, expresión que traducen al francés como *le pays baga*, pero que ni es un ‘país’ ni me parece que ni siquiera sea un territorio en nuestra acepción del término. Tampoco sé, por supuesto, qué tienen ellos en mientes cuando hablan de *Databo*, concepto que traducen como ‘Europa’ – ciertamente no lo mismo que yo.

El esquematismo corporal va bien para entender el universalismo del espacio vivido por los sentidos, pero fuera de éste existen espacios que sólo el intelecto conoce, de los que no tenemos experiencia sensorial directa. Pongamos, como ejemplos, Portugal o Europa. Los portugueses no conocen la espacialidad de Portugal o de Europa porque sean portugueses o europeos, sino porque desde sus días escolares la llevan grabada en su memoria icónica, y esa imagen les permite situarse en el mundo de una forma determinada: la forma portuguesa (o europea) de estar en el mundo. Pongamos ahora otro ejemplo: Etiopía. ¿Qué sabemos nosotros de Etiopía? ¿Conocemos su forma? ¿Con qué países tiene fronteras? ¿Tiene costa en el Océano Índico, en el Mar Rojo, en ambos, o en ninguno? Posiblemente pocos lectores (portugueses o europeos) serán capaces de responder inmediatamente a estas preguntas. Etiopía queda muy lejos de su experiencia inmediata. ¿Quiere esto decir, por lo tanto, que Etiopía es un lugar remoto? Rotundamente no. Todos sabemos que Etiopía, por poco clara que esté su imagen en nuestra mente, está en África, y la imagen de África la conservamos todos: es aquella especie de estalactita que empieza en Marruecos y que tiene un cuerno a la derecha en el que, me parece recordar, se sitúa el país del que hablamos. Si queremos saber más cosas sobre Etiopía vamos al Atlas que tenemos todos en casa (o, mucho mejor, al *Google Earth*®) y en seguida tenemos los datos que nos hacen sentir ese país lejano de una forma continua y contigua a nuestra vivencia. Etiopía está lejos, pero no está remotamente lejos, no está realmente *ailleurs*. Lo que está remoto es aquello que ni siquiera sabríamos buscar en un mapa: Xanadú, la Atlántida, el Edén, el País de Nunca-Jamás, la Isla de las Aventuras. U-topía.

Es un lugar común decir que conocer el mapa nos ha hecho desconocer los territorios. La geometría nos ha obligado a olvidar, como nos enseñó Husserl,

que la tierra, en cuanto lugar vivenciado y no sólo pensado, es rotundamente plana (Husserl 1934/1989). El mapa no es una representación primaria o directa, sino una herramienta para representarnos el espacio de una forma muy distinta a como en realidad lo percibimos, una herramienta de cuya complejidad no solemos ser conscientes. Yo me di cuenta de ello cuando regalé un atlas a unos chavales guineanos, de la comunidad *baga* en la que vivía, que me estaban siempre preguntando de donde salía (*de miyiefe?*). Ingenuamente, pensé que al regalarles un atlas y enseñarles el mapa de África y el mapa de la Península Ibérica podrían comprender mi origen en relación a donde estábamos. Sin embargo, todo aquello no les decía nada de nada. Lo que ellos querían saber era de dónde venía, y no en qué página podían encontrar un dibujo anaranjado en el que ponía *Catalogne*. ‘Vale, Ramon, este dibujo es tu país, pero tú, ¿*de miyefe*, de dónde sales?’ me venían a preguntar.

Demasiado a menudo no nos damos cuenta de que los modos de pensar los espacios tienen unas historias culturales por atrás y suponemos, en virtud de un universalismo mal temperado que, si nosotros vamos a África, los africanos también deben poder venir a Europa. Pero nos olvidamos que para nosotros África está ‘allá abajo’ (¿porqué *abajo* y no *arriba*?) y en cambio Europa para los africanos está... no saben muy bien dónde, pero muuuuuuuuuuuuuuy lejos.

Cuando comencé a hacer historia oral con los bagas, me encontré a menudo con la afirmación, pronunciada por los ancianos, de que los bagas venían de *Itchopi*. Cuando les preguntaba dónde estaba *Itchopi*, no lo sabían. *Itchopi* era *Itchopi*: el lugar del que venían. De hecho, no entendían muy bien mi pregunta. ¿Qué significa ‘dónde’? *Itchopi* no está en ningún lugar, igual que el *Dabaka* (‘país *baga*’) no está en ningún lugar. El *Dabaka* es el mundo en el que vivimos: *Itchopi* el mundo del cual venimos. Algunos jóvenes escolarizados y, por lo tanto, más documentados, me decían que *Itchopi* era Etiopía o Egipto. O sea, querían concretizar el lugar remoto de *Itchopi* en el mapa de África: es esta mancha de color verde sobre la que se ha escrito la palabra ‘Etiopía’. Pero precisamente Etiopía es uno de los conceptos topográficos más problemáticos y polisémicos que haya conocido la humanidad: su referente no era el mismo en un texto homérico, en el Antiguo Testamento, en un texto portugués del siglo XVII (en los que a veces lo que ahora es Guinea aparece como *Aethiopia minor*), en los textos de Marcus Garvey o en la música de Bob Marley. Durante miles de años, ‘Etiopía’ ha sido un *signifiant flottant*, para agarrarme, de nuevo, a la boya de Lévi-Strauss. Por lo tanto, decir que según la historia oral los bagas tienen un origen etiope (en el sentido ‘mapal’ del término) sería un error historiográfico muy grave. La ‘historia oral’ no nos cuenta que los bagas estuvieran en Etiopía. Ni siquiera nos cuenta, si la escuchamos atentamente, que así lo piensen: lo que cuenta es que los bagas sitúan su origen en un lugar remoto que de una manera o de otra han llegado a denominar *Itchopi*.

Europa como lugar remoto

Volvamos ahora a Europa. Europa (para los bagas *Databo*, que literalmente significa ‘el lugar de los blancos’, de forma parecida a como Etiopía significaba para los griegos homéricos ‘el lugar de los negros’) es también un *topos* cuya realidad geográfica es difícil de concretar. La historia nos dice que muchas culturas no-occidentales identificaron Europa con un lugar mítico, o sea, en mi vocabulario, remoto. MacGaffey ha explorado el significado de Europa y de Occidente en general desde la óptica de los pueblos del Congo, mostrando como, en la cosmología centroafricana, el lugar de donde llegaban los invasores blancos se fundía con el lugar al que iban los africanos muertos (MacGaffey 1972). Evidentemente, sin considerar que Europa fue para otros pueblos un lugar remoto, no entenderíamos los famosos cultos cargo de Polinesia y Melanesia ni por qué, según muchas culturas, los blancos vienen del mundo de los muertos, o de un mundo en el cual los muertos se confunden con los vivos. En muchas culturas religiosas africanas, hay una fusión topográfica entre el mundo de los blancos y el mundo invisible donde viven genios, espíritus y brujos, un mundo que, a menudo, es también el mundo de los sueños. Entre los bulongics, un subgrupo de los bagas estudiado por mi amigo David Berliner, el mundo invisible se denomina ‘París’. Los brujos vienen de París, los genios viven en París, los niños, cuando nacen, vienen de París. Esta última afirmación no nos sorprende demasiado, toda vez que también muchos ibéricos sitúan a París como el centro del que llegaban los niños traídos por la cigüeña.

Los bulongics más documentados, según me explica David Berliner, afirman que el París invisible y el París ciudad son dos París distintos: una cosa es el mundo invisible de los brujos y de los espíritus (los bagas *sitem*, el subgrupo con quien viví yo, lo denominan *dabal*) y otra cosa es el París capital de Francia. Pero seguramente para mucha gente los dos París se funden en un único lugar remoto: París, horizonte en el que la fantasía y la realidad se funden (tal vez para muchos ibéricos de generaciones anteriores a la mía París era más un lugar remoto que una ciudad concreta, una ciudad de aventura, más que un espacio de vida cotidiana).

Cuando oímos hablar de Europa en contextos no occidentales, tenemos que tener en cuenta que también Europa puede haber sido un lugar remoto, y que para muchos continúa siéndolo. Mi amigo Kimi Djabaté, músico de Guinea Bissau, recuerda que cuando él vivía en su aldea mandinga en Guinea Bissau en la década de los 70s y 80s, la gente oía los relatos de los aventureros que habían ido a Europa como si volvieran de otro mundo, y que muchos creían que el frío con que era descrito el paisaje europeo era de hecho el agradable fresco celestial que, según el imaginario mandé musulmán, caracterizaba el estado de gloria que debía seguir a la tórrida vida terrenal. Muchos aventu-

beros', como los mandingas llaman a los emigrantes, me asegura mi amigo, preparaban su ida a Europa convencidos de que viajaban al mismísimo mundo de la gloria...

Una característica de la historia cultural de la humanidad es la conversión de lugares remotos en lugares geográficos concretos, de aquellos que están más arriba o más abajo, más a la izquierda o más a la derecha de nosotros. Lugares como Brasil, Guinea, o Etiopía fueron remotos y tienen ahora una geografía concreta. Hay lugares que continúan siendo remotos (el Avalon de la leyenda artúrica, el Manding de la épica mandé, la Atlántida de los textos platónicos) y hay quien se devana los sesos para situarlos en el mapa (¡hay quienes intentan situar el Paraíso en la geografía terrenal!). Tal vez una característica de los aventureros sea, precisamente, su tenacidad y, de facto, capacidad para establecer la realidad concreta de muchos lugares remotos. En este sentido, los aventureros, como los *tricksters* de muchos mitos, son elementos mediadores que conectan mundos incomunicados. Algunos, al volver y explicar sus viajes, desmitifican los lugares remotos y ayudan a transformarlos en lugares mapeables. Sería el caso del aventurero tipo Ibn Battuta. Otros, en cambio, presentan los lugares remotos como fantasiosos y ayudan a mantenerlos en la distancia, afirmando que los lugares remotos son accesibles, mas sólo tras muchas dificultades, penurias y riesgos. Es el aventurero tipo Marco Polo. A este tipo pertenecen aquellos que, como los viajantes que escuchaba mi amigo guineano cuando era pequeño en su aldea de Guinea Bissau, afirmaban haber estado en la mismísima gloria, alimentando los sueños de que se nutre la imaginación de los jóvenes que los oyen, de los futuros aventureros.

La centrifugalidad ecuménica

En 2003, visitando los bagas con Marina Temudo, nos encontramos con una situación muy curiosa. Al preguntarle a una mujer de la etnia susu (pero que habitaba una aldea бага) por qué estaba estofando el arroz en el suelo húmedo en vez de hacerlo sobre una estera, como suele hacerle, la mujer nos contestó: "no, eso lo hacen en el *Bagatai*, pero nosotros somos susus". *Bagatai* es la forma como los susus se refieren a lo que los bagas denominan *Dabaka*. Para nosotros, estaba claro que esta mujer estaba en el *Bagatai*, pero para ella el concepto de *Bagatai* no tenía que ver con límites territoriales concretos, sino con *maneras de hacer*, en particular con maneras de tratar el arroz: el *Bagatai* es el lugar donde la gente hace cosas al modo бага, de la misma forma que el *Susutai* es el lugar donde la gente hace cosas al modo susu. La imaginación geográfica en este caso poco tenía que ver con el territorio. De igual forma, a un бага anciano a quien le explicamos que en Guinea Bissau existe la etnia nalu, cuyos miembros cultivan el arroz de manglar de forma idéntica a como lo

hacen los bagas y tienen los mismos cultos ancestrales, usando incluso algunas máscaras idénticas a las de los bagas, él nos respondió: ‘sí, sí, aquello también es el *Dabaka*’, y otro nos dijo que ‘también los nalus son bagas’, porque ser бага es ser cultivador de arroz de manglar y seguidor de ciertos cultos ancestrales, no necesariamente ser miembro del grupo que los antropólogos denominamos ‘bagas’. La antropología nos ha enseñado que los significados de los etnónimos (‘baga’, ‘susu’, ‘chamba’, ‘vezo’) son vividos por los miembros de la etnia en cuestión de forma muy diferente a como los utilizan como clasificadores desde e exterior (véase Fardon [1988] para el caso de los chamba del Camerún; Astuti [1995] para el de los vezo de Madagascar). ‘Baga’ no significa, para los bagas, lo mismo que para nosotros. Algo semejante acontece con los conceptos territoriales y geográficos. Mientras que un observador externo, habituado a la forma como se usa el territorio en la Europa moderna, usará los conceptos geográficos (Catalunya, Portugal) como estando ligados a la noción de un suelo concreto, para otras formas de pensar los conceptos geográficos puede estar desligados del suelo y ser aplicados centrífugamente. *Dabaka* es un concepto que cualquier persona nacida en el seno de la cultura бага invocará intuitivamente para describir allí donde haya bagas (en el sentido que ellos atribuyen a esta palabra), dondequiera que ello sea, de forma parecida, tal vez, a como el concepto de *Ecumene* era invocado en la antigüedad para referirse al mundo donde había seres humanos con quienes poder dialogar (y, más tarde, seres cristianos), sin referirse a un lugar concreto con límites precisos. A nosotros nos puede parecer contraintuitivo que un бага nos diga que el país de los nalus (el *chão nalu*, como se llama en Guinea Bissau) sea parte del *Dabaka*. Sin embargo, para la ontología бага, lo contraintuitivo sería, precisamente, que allí donde hubiera gente cultivando arroz de manglar con los mismos utensilios y con la misma cultura religiosa y espiritual a la suya no fuera considerado parte del *Dabaka*. Esta centrifugalidad ecuménica de los conceptos supuestamente territoriales es bastante típica de formas de pensamiento africanas; mis colegas camerunistas Michael Rowlands (comunicación personal) y Nicholas Argenti (Argenti 2005) la ha estudiado también en el Camerún, donde el concepto de *grassfield*, que en principio se usa para referirse a una región determinada del país, es usado por los habitantes de esa región como casi sinónimo del mundo entero. Sin embargo, como ya ha sido dicho, la tendencia actual es a concretizar los lugares. En Guinea Conakry, muchos bagas jóvenes, con conciencia marcadamente político-territorialista, quieren hoy construir un espacio político puramente ‘baga’ dentro de las fronteras del estado-nación denominado Guinea; quieren una *Préfecture Baga*, como dicen en francés; quieren tornar concreto el espacio *Dabaka* y otorgarle un territorio con fronteras precisas. Su pensamiento, a diferencia del de sus abuelos, es más centrípeto que centrífugo.

Me pregunto, con todo, si la tendencia a concretizar espacios imaginados no tiene su reverso en otra tendencia igualmente humana, la de desterritorializar

espacios concretos. Jersualem, para muchos cristianos, no es un espacio concreto, sino una ciudad alegórica totalmente desterritorializada. Tal vez una cosa similar este ocurriendo con el concepto de África. Quien sabe si en el futuro dejaremos de pensar que África no como en un *continente* de gentes y significados, sino como una forma de estar totalmente descontinentalizada. ¿Que es un lugar? Una fusión de imaginación y de vida, de remoto y de concreto, de centrífugo y de centrípeto. Nada mejor para ilustrar esta dialéctica que la viñeta final de la novela *L'Enfant Noir* de Camara Laye (1953), uno de los primeros escritores africanos de lengua francesa. Al final de la novela autobiográfica, Laye, el jovencito africano de etnia mandinga, crecido en el imaginario mandinga y fascinado por la metrópolis y la educación francesa, emigra para París. La novela acaba en el momento en que el joven estudiante se sube al avión con un bulto en su bolsillo: es un plano de la ciudad de París. París ya no será más el lugar remoto que fue durante sus años guineanos, sino un lugar concreto, mas el joven tendrá que aprender a leer el mapa, ese modelo de la realidad que lleva en el bolsillo, si quiere aprender a situarse en el mundo de forma semejante a como lo hacen los habitantes del mundo al que se dirige.... de forma semejante a como un viajante al corazón del imperio mandinga debería aprender a ver y a situarse en el mundo como lo hacen los mandingas. Desgraciadamente esta fusión de horizontes no siempre es feliz. Demasiado a menudo, tal vez siempre, pensamos el lugar compartido de forma muy diferente a como lo piensa aquél o aquélla con quien lo compartimos. Por eso no existen los lugares perfectos -- excepto, claro está, en la imaginación remota: París, París, siempre París....

Referencias citadas

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida* (trad. de Antonio Gimeno Cuspinera). Valencia: Pre Textos.
- Amselle, J.-L. (2001). *Branchements: Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.
- Ardener, E. (1987). "Remote areas": Some Theoretical Considerations'. In Jackson, A. (ed.). *Anthropology at Home* (ASA Monograph 25), Londres: Tavistock.
- Argenti, N. (2005). 'Dancing in the borderlands: The forbidden Masquerades of Oku Youth and women, Cameroon'. In Honwana, A. & de Boeck, F. (orgs.), *Makers and Breakers: Childen & Youth in Postcolonial Africa*. Trenton, NJ: Africa World Press, Inc.
- Asuti, R. (1995). "The Vezo are not a Kind of People": Identity, Difference, and "Ethnicity" among a Fishing People of Western Madagascar'. *American Ethnologist* 22 (3): 464-482.
- Basso, K. (1988). 'Speaking with Names: Language and Landscape among the Western Apache'. *Cultural Anthropologist* 3: 99-130
- Fardon, R. (1988). *Raiders and Refugees: Trends in Chamba Political Development 1750 to 1950*. Washington y Londres: Smithsonian Institution Press.

- Fernandez, J. (1977). 'The Performance of Ritual Metaphors'. In Sapir, D. and Crocker, J. C. (orgs.), *The Social Use of Metaphor*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hall, E. T. (1966). *The Hidden Dimension*. Nueva York: Doubleday & Company.
- Husserl, E. (1934/1989). 'L'arche-originaire terre ne se meut pas: Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature'. In *La Terre ne se meut pas*. Trad. D. Frank. Paris: Minuit.
- Knott, K. (2005). *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. Londres: Equinox Publishing.
- Laye, C. (1953). *L'Enfant noir*. Paris: Plon.
- MacGaffey, W. (1972). 'The West in Congolese Experience'. In Curtin, Ph. D. (org.) *Africa and the West: Intellectual Responses to European Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Mapril, J. (2008). 'A "modernidade" do sacrifício: *Qurban*, lugares e circuitos transnacionais entre Bangladeshis em Portugal'. Tesis doctoral, Universidad de Lisboa.
- Sarró, R. (1989). 'Place, Pilgrimage and Identity'. Trabajo no publicado.
- Smith, J. Z. (1980). 'The Bare Facts of Ritual'. *History of Religions* 20: 112-127.
- Smith, J.Z. (1987). *To Take Place: Towards Theory in Ritual*. Londres y Chicago: Chicago University Press.
- Sopher, D. (1978). 'The Structuring of Space in Place Names and Words for Place'. In Ley, D. and Samuels, M. S. (orgs.). *Humanistic Geography: Prospects and Problems*. Chicago: Maaroufa Press.
- Sopher, D. (1979). 'The Landscape of Home: Myth, Experience, Social Meaning'. In Meining, D. W. (org.) *The Cultural Meaning of Ordinary Landscape*. Nueva York: Oxford University Press.
- Tuan, Y.-F. (1974). *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall Inc.
- Tuan, Y.-F. (1977). *Space and Place: The Perspectives of Experience*. Minneapolis: University of Minesotta Press.
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Vaz, C. (2007). 'Kova-M Forever – Samplagens da zona: identidades múltiplas de jovens'. Tesis doctoral, Lisboa: Universidade Técnica de Lisboa.