

dCIDOB 105.

**Realitat, màgia i esperança a l'Àfrica
negra.**

Màgia i democràcia a l'Àfrica negra.
Albert Roca

Màgia i democràcia a l'Àfrica negra

Darrere el poder infinit

Albert Roca Universitat de Lleida

“Podries, al mateix temps que manes en el genoll del captaire, manar també en la seva salut?”

William Shakespeare, *Enric V*, acte 4t., escena 1a.

Màgia

A cavall entre els segles XIX i XX, Sir James George Frazer¹ va postular una similitud subjacent entre el primer i el tercer estadi del seu esquema de l'evolució dels sistemes epistemològics, de les formes d'apropar-se i entendre el món: màgia i ciència compartien la seva voluntat de conèixer per actuar, el seu desig de manipular el món, com també una certa concepció ascendent de l'aprenentatge i del coneixement. Per contraposició, l'etapa intermèdia, la religió, fomentava una actitud expectant –associada a la fe– que es conjugava amb una concepció descendent del coneixement –associada a la gràcia.

Aquest estrany apropament intel·lectual entre els més salvatges i els més civilitzats era més aparent que real, ja que les premisses, els sistemes de validació del coneixement i els instruments de mags i científics eren molt diferents, com també es donava per fet que ho eren els resultats d'uns i altres. Així doncs, la semblança superficial només subratllava la distància fonamental: l'home religiós, entre la barbàrie i la civilització, era si més no conscient de les seves limitacions i renunciava a fer trampes (almenys algunes!), en denunciar com a xarlatans els antics mags. No ha estat debades que tota una plèiade d'autors –sovint més recordats que l'autor de *The Golden Bough*–, amb Max Weber al capdavant, han associat una ruptura religiosa del cristianisme, la reforma, amb l'adveniment de la modernitat i la seva lluminosa tríade fundacional: ciència, capitalisme i democràcia.

Avui són pocs els que reclamen el llegat de l'injuriat “antropòleg de saló”: l'home religiós al qual fa referència només quadra amb els corrents més ortodoxos de les religions monoteistes i, en particular, del cristianisme; la separació sistemàtica entre màgia i religió traïx la realitat sobre el terreny, en què sistemes de coneixement diferents conviuen en les mateixes societats i, fins i tot, en les mateixes persones. No obstant això, algunes brillants intuïcions de Frazer són tan vigents com les associacions desqualificadoras que podia promoure el seu evolucionisme antiquat –només hem de pensar en com és de fàcil fer una lectura racista i com és de viva aquesta interpretació en el nostre inconscient col·lectiu, més o menys expressat periòdicament en els mitjans de comunicació. Sens dubte, l'Àfrica negra és el context on les contribucions de Frazer continuen essent més *útils*, fins i tot quan susciten un rebuig reiterat.

Altra vegada en el “cor de les tenebres”?

La màgia és un component constant de molts estereotips projectats al sud del Sàhara. En societats on impera la hipercausalitat, és a dir, on no s'admet l'atzar com a explicació del perquè de les coses que passen, el concepte de màgia denota aquelles causes no perceptibles de manera immediata que haurien estat *doblegades* per voluntats humanes. En la gran majoria dels casos, es considera que aquestes voluntats s'apliquen conscientment amb una finalitat manipuladora i, quan les motivacions són malèvoles, es parla de bruixeria, sens dubte una de les principals fonts d'alarma social en les societats africanes. Un exemple pot il·lustrar aquesta cosmovisió màgica, que, amb fre-

qüència, resulta fosca: en llengua malgaix no existeix una arrel que designi de forma neutra la idea de “verí” o “tòxic”, ja que *poisina* és un préstec recent de l'anglès; la paraula local que s'utilitzava –i s'utilitza en el seu lloc– és *vorika* o *voriky*, que sempre s'associa a una voluntat humana i que els missioners vuitcentistes van traduir sense vacil·lació com a “sortilegi moral”, “embruix”. Així, doncs, amb diferents noms i aspectes, l'espectre de la màgia es materialitza en tots els àmbits de la vida social, recurrent tota relació de poder identificable, des de les rivalitats i aliances entre coesposes als robatoris de ramats. Tal vegada, la seva imatge més sinistra, o almenys més inquietant, s'associï al poder polític, a l'esfera pública en un sentit ampli.

En aquest camp, l'imaginari sobre aquest cantó fosc de la causalitat que recull el terme màgia conflueix insistentment amb les tenebres que envolten les categories polítiques africanes almenys des dels primers contactes amb els mariners portuguesos. El tòpic occidental del reietó africà, vist com un dèspota arbitrari i sovint cruel, que els seus súbdits obeeixen més o menys cegament, ha sobreviscut al període colonial, tant entre els observadors externs com entre els mateixos africans. Jean-Bédél Bokassa o Idi Amín Dadá, envoltats ja en vida per infaustos rumors de canibalisme ritual, són dos epígons hiperbòlics d'una representació repetida del poder, una representació que aflora des del caos del conflicte bèl·lic² fins a l'ordre aparent de l'àgora pública.

Aquesta representació enllaça la violència despòtica percebuda avui en dia –importa poc que l'exerceixin els dictadors en persona o nens soldats atrapats amb freqüència en una mateixa trama– amb els horrors del tràfic de negres. Alguns autors han previngut un retorn del continent al “cor de les tenebres” de la mà dels dirigents sanguinaris per als quals la vida dels altres no seria res més que una moneda de canvi. Els negrers actuals –contractadors de zones franques, compradors de diamants o *empresaris* del *cayuco*– s'encadenarien amb els ominosos mercats de l'illa de Goré, Widah, Luanda, Ciutat del Cap o Zanzíbar. I, encara més, també existiria el parangó dels intercanvis inconfessables amb el món invisible, transaccions a les quals els poderosos d'ara deurien la seva posició tal com havien fet en el passat els seus homòlegs esclavistes. Es parla sobre fets terrorífics que evocarien estremidores escenes d'antuvi: els sacrificis humans que precedien les campanyes d'*aixentehene* (Ghana), la “neteja de rates”, és a dir, la caça de bruixes que precedia qualsevol cerimònia reial a Imerina (Madagascar) o el desvergonyiment amb què els cants èpics bambara exaltaven l'assassinat a traïció ordenat pels reis esclaus de Segou (Malí), es reencarnarien en les morts i canibalismes secrets atribuïts a tants membres de les republicanes i il·lustrades elits afroamericanes a Libèria –com a més d'un respectat pare de la pàtria–, en les apologies que els nous *griots*³ fan dels senyors de la guerra des dels oceans fins a la regió dels Llacs, o en els pactes màgics establerts per tantes guerrilles –des dels homes de Mugabe i Nkono que lluitaven contra l'hegemonia blanca en l'antiga Rhodèsia fins als *maji maji* en la guerra del Congo o els exèrcits d'Alice Lakwena i els seus *successors* a Uganda.



© © Moi of Ra

Llums en l'obscuritat?

La màgia seria, doncs, l'instrument *trampós* per excel·lència al servei de la corrupció dels més forts. Per aconseguir avantatge en l'ascens a la cúpula del poder polític, nombrosos dirigents africans haurien recorregut a aliances invisibles que renegarien de l'essència mateixa de la funció pública moderna, idealment consagrada al bé comú. Si la quinta essència de la bruixeria és menjar-se els parents o donar-los de menjar a un estrany, en el camp polític, els que serien devorats serien els ciutadans. En conseqüència, des de la concepció moderna de la teoria política que s'ha anat depurant durant els últims tres segles i que sembla haver estat finalment assumida pels governs africans des de la caiguda del mur de Berlín, la màgia seria incompatible amb una correcta i justa ordenació de l'Estat i la societat civil. En altres paraules, la democràcia, en el seu model contemporani, no podria admetre les pràctiques màgiques en l'arena política. Després, segons aquesta mateixa teoria moderna, si aquestes es detectessin de forma individualitzada en una societat democràtica, l'implicat perdria tota honra amén de la seva credibilitat mental, fet amb què podria mantenir un pobre capital polític. Si la detecció revelés una apel·lació massiva i sistemàtica a aquestes pràctiques, el que es posaria en qüestió seria l'assimilació del model democràtic per part del conjunt social.

Doncs bé, en les flamants democràcies que han anat replombant el sud del Sàhara des del 1990, els indicadors de pràctiques màgiques continuen sent molt abundants. No és estrany, doncs, que tant analistes com simples ciutadans, africans i forans, clamin contra la vacuïtat del parlamentarisme democràtic al subcontinent i anunciïn una restauració de l'autoritarisme i el clientelisme. Aquests factors havien caracteritzat els règims africans independents, quan no es qüestionava internacionalment l'adopció oficial de monopartidismes de fet o de dret, com

banda, a *Àfrica s'assumeix la màgia com un element més de la quotidianitat, incloent el dia a dia polític*. Qualsevol aproximació a la realitat política africana i el seu futur ha de partir de la conjunció de constatacions com aquestes i no d'un suposat patró del que hauria de ser.

Estranyes notícies de les democràcies africanes

Un parell d'exemples poden apuntar per on podrien anar els ensenyaments que guarda l'Àfrica negra per a politòlegs i altres guardians de la democràcia. Són dos casos de *gadianisme* polític que només a primera vista semblen confirmar els pitjors vaticinis dels afropessimistes: en realitat, si se'ls mira al mateix temps més de prop i en un context més ampli, el que fan és obrir un enorme dubte en les prediccions dels experts. A Madagascar i Benín, després de ser derrotats gairebé al mateix temps (1992, 1991) en eleccions convocades segons les noves constitucions forçades per alçaments populars, els antics presidents –titllats de dictadors indesitjables– van recuperar el poder a les urnes el 1997 i 1996, respectivament. En ambdós casos, els analistes van atribuir el *retorn* dels demonitzats exmandataris a una acumulació de circumstàncies similars: una situació econòmica dolenta, la instrumentació electoral de les estructures estatals per part d'una xarxa clientelar de funcionaris que hauria sobreviscut a la seva anterior sortida del poder, aliances fosques amb poders fàctics estrangers o frau electoral, entre d'altres. No obstant això, totes són discutibles i el clamor popular ofereix explicacions diferents: tant Didier Ratsiraka com Mathieu Kérékou haurien tornat a l'alta magistratura perquè eren en si mateixos més forts; ambdós traïrien aquesta força de pactes secrets amb les forces invisibles que actuen en els països respectius. Ratsiraka rebria el

Amb diferents noms i aspectes, l'espectre de la màgia es materialitza en tots els àmbits de la vida social, recurrent tota relació de poder identificable

també d'ideologies de l'autenticitat que justificaven sense cap mena de rigor ni responsabilitat qualsevol adaptació –tergiversació– dels patrons metropolitans –naturalment, democràtics– incloent de manera tàcita l'ús de la màgia per part dels poderosos. I, tanmateix, aquesta desqualificació, aquest arbitratge sobre l'adscripció a unes presumptament pulcres taxonomies politològiques no deixa de ser fals. *A Àfrica hi ha democràcies i no falses democràcies*, ja que els africans entenen la seva lògica i l'apliquen; al cap i a la fi, els intents dels polítics per manipular l'opinió pública o l'aparell de l'Estat al seu favor estan presents en totes les democràcies occidentals, fins i tot en les d'antiga estirp, que es consideren fins a certs nivells legítimes i legals, al mateix temps que conviuen amb la inevitable corrupció. D'altra

suport de poderosos *ombiasy* –“mags”, “fetillers”, “endevins-guardadors” i, en tot cas, prestigiosos experts en les forces que constitueixen la realitat– a més dels rumors sobre la seva aliança amb taumaturgs evangèlics. Pel que fa a Kérékou, el factor clau seria la seva millor articulació amb els líders del vudú. De fet, el populatxo feia broma afirmant que el nom del seu opositor, Nicéphore Soglo, revelava el seu destí perdedor si s'interpretava fonèticament⁴.

No obstant això, aquesta aparença d'intransigència del mecanisme electoral no banalitza la democràcia. En primer lloc, és sorprenent que en estats tan suposadament neopatrimonials i presidencialistes, els rivals de Kérékou i Ratsiraka no poguessin utilitzar més l'avantatge que comporta dirigir l'administració.

Així, doncs, la competició ha de ser més oberta o més complexa del que molts reconeixen, mereixedora en tot cas d'estudis que no pressuposin el que es trobarà. En segon lloc, si continuem observant el desenvolupament dels esdeveniments, la idea d'immobilitat s'esvaeix i ens ofereix noves pistes de reflexió. Mentre Kérékou va retenir el poder en les eleccions següents, Ratsiraka fou expulsat del poder després d'un *tour de force* de gairebé set mesos que va continuar a les eleccions del 16 de desembre de 2001: mentre les institucions de l'Estat proclamaven una victòria per majoria relativa del candidat Marc Ravalomanana, fet que exigia una segona volta, els partidaris d'aquest últim denunciaven al carrer el frau que encobria el triomf de Ravalomanana en la primera volta i el seu dret immediat al poder. Novament, va ser el candidat qui es va mostrar més fort davant de la població, tot i que aquesta vegada no es tractava de Ratsiraka, que no va tenir suficient amb dirigir l'Estat per contrarestar l'empenta de Ravalomanana.

La pugna va ser interpretada en un monogràfic de *Politique africaine* (2002, No. 86), seriosament compromès contra Ratsiraka, com la lluita entre la legitimitat (candidat) i la legalitat (president); la comunitat internacional va acabar beneint aquesta interpretació. I, això no obstant, un examen detallat la pot rebatre⁵.

Aquí, en qualsevol cas, el que ens interessa són només alguns aspectes. En primer lloc, el candidat no va tenir prou de proclamar ser de *bona família*, un dels empresaris més rics de l'illa (ara es troba en la posició més alta en aquest camp) i vicepresident d'una de les quatre esglésies malgaixes clàssiques, sinó que va recórrer molt sovint al que podríem anomenar "recursos màgics": en la seva primera autoinvestidura, anava acompanyat per desenes de *pastors*, il·luminats d'inspiració evangelista amb fama de taumaturgs, mentre que alguns dels seus partidaris no van dubtar a oferir sacrificis als avant-



La reflexió sobre el paper de la màgia en les democràcies actuals permet entreveure un univers molt més complex, multidireccional i imprevisible

passats en edificis públics, per parlar dels actes més visibles. No obstant això, aquesta manipulació no s'ha jutjat, en general, com un fet fosc. Cal recordar que a Nelson Mandela, favorit de l'opinió pública i de la premsa mundials, també se li han atribuït a Sud-àfrica poders *màgics* (recordem que se l'ha considerat molt seriosament talismà de les seleccions nacionals)?

En segon lloc, les trajectòries de les democràcies a Benín i Madagascar denoten posicionaments estratègics de les poblacions i una comprensió clara dels mecanismes democràtics. La intervenció en els processos electorals de factors carismàtics, mercadotècnia, tràfic d'influències i tot el cost econòmic que suposen són perceptibles als Estats Units, Espanya o el Japó. I també en aquests llocs la capacitat dels desheretats per accedir

a millores socioeconòmiques o la de l'oposició per participar en les decisions es troben limitades. Aquestes democràcies africanes es poden perfeccionar, i molt, però no desautoritzar sense cap raó, ni assimilar fàcilment a altres casos de parlamentarismes disfuncionals o fallits. Tot i mostrar índexs d'alternança més alts que al Japó, Itàlia o Suècia en llargs períodes, és fàcil percebre que l'enllaçament entre societat i Estat és diferent del dels països esmentats, com també ho és del de Rússia, on tensions oligàrquiques forcen el marc de l'Estat de dret. A Àfrica, la màgia és un component que cal tenir en compte, sens dubte més que als contraexemples esmentats, perquè les societats africanes més que reinventar o adaptar la democràcia, *conviu* amb ella.

El poder infinit

Si hi ha quelcom que s'ha de rebutjar és la temptació de considerar que la màgia a Àfrica limita la seva existència al nivell de discurs, tal com van fer els colonitzadors que es van negar a acceptar acusacions de bruixeria en el sistema jurídic. Una visió així, paral·lela a la negació de la realitat factica del canibalisme que va prevaler en mitjans acadèmics algunes dècades enrere, és insostenible i constitueix un dels pecats epistemològics del postmodernisme. Tampoc no és una solució insistir en la *materialitat* dels poders simbòlics. Aquesta expressió és molt confosa: un poder simbòlic s'interpreta sovint com un poder no operatiu. És evident que en el món de la màgia se suposa que els significants són agents en si mateixos –cal recordar el poder que la màgia atribueix a la paraula–, però una premissa així no explica gran cosa en si mateixa. I tampoc no és satisfactòria la versió de Jean-François Bayart i altres de la teoria (neo)patrimonial dels estats africans: el poder a Àfrica no deriva simplement de les forces de l'escassetat produïdes per la conjunció del capitalisme salvatge i l'herència postcolonial, amanides amb la ideologia del *trickster*, el trampos, com a coartada intel·lectual i moral de la corrupció, de la *politique du ventre*⁶.

La reflexió sobre el paper de la màgia en les democràcies actuals permet entreveure un univers molt més complex, multidireccional i imprevisible. La màgia és una de les manifestacions del teixit holístic dels poders africans, que lliga persones i institucions, incloent els estats, però que ho fa a través del comportament de persones que participen en xarxes diferents; per aquesta raó, no és possible establir un patró únic de comportament polític. El panorama és plural, amb grups i individus que apel·len al mateix temps a lògiques diferents, que no s'encobreixen ni estan jerarquitzades de forma unívoca i amb plens efectes materials.

Tornem a Frazer i Shakespeare. En el drama anglès, el rei Enric contesta negativament a la pregunta que ell mateix ha formulat i que encapçala aquest escrit. A Àfrica, ningú no gosaria a negar completament, i de manera genèrica, una resposta afirmativa, ni tan sols en referència a dirigents electes. O millor dit, la resposta dependria del context en què es formulés la pregunta; així, doncs, l'apropament entre màgia i ciència que havia intuït Frazer no és en absolut una aberració o un "efecte intel·lectual". Quan un professor universitari adverteix sobre els bruixots d'Ambalavao (veritable nus del tràfic de bous robats a Madagascar) o una ministra africana confessa la seva inquietud perquè aviat anirà a visitar la seva sogra, i es limita a indicar com a explicació que "la meva mare (sogra) s'asseu al terra", ambdós fan palès que en les societats africanes conviuen móns diferents, entrelaçats, però que no es redueixen els uns als altres. Anomenem màgia a un dels constituents bàsics dels lligams esmentats. Ni positiva ni negativa en la seva idiosincràsia, ni excloent ni imprescindible per a la democràcia: només el posicionament històric d'actors i actrius concrets permet emetre qualificacions que, d'altra banda, mai no poden ser úniques.

Fa alguns anys, una antropòloga americana, Gilian Feeley-Harnik, va definir una comunitat política malgaix –emmarcada en un vell regne– com un "Estat verd", és a dir, com un arbre que enfonsava les seves arrels en els avantpassats, als quals els vius –les fulles– alimentaven i creaven, i dels quals rebien seguretat, força i sentit. La metàfora es pot extrapol·lar a les societats africanes, sempre que s'entenguin no com un arbre sinó com un bosc, un tot plural i canviant malgrat que està fixat a la terra (les mateixes arrels canvien i evolucionen), un bosc en què les branques es poden fusionar i fissionar, en un joc constant i inacabable, entre individualitat i col·lectivitat, entre tradició i modernitat, entre vida i mort, un joc sobre el qual s'assenta la supervivència del conjunt, un joc que el concepte de màgia contribueix a definir, més enllà de qualsevol sospita d'anacronisme o d'etnocentrisme. ●

Notes

1. N. de l'ed.: Antropòleg escocès autor, entre d'altres, de *The Golden Bough (La branca daurada)*, publicada per primer cop el 1890.

2. Com a mostra, vegeu l'anàlisi de Stephen Ellis sobre la guerra de Libèria: ELLIS, Stephen. *The Mask of Anarchy. The Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War*. Londres i Nova York: C. Hurst / New York University Press, 1999.

3. N. de l'ed.: A l'Àfrica negra occidental, sobre tot a l'antic Sudan occidental en sentit ampli, la paraula *griot* designa el tradicionalista, historiador i poeta, que pertany generalment a una casta d'especialistes, el qual recorda, recita i enregistra els mites, epopeies i històries del llinatge o grup al que es troba associat.

4. Fonèticament Nicéphore es pronuncia igual que el francès "ni c'est fort" (ni és fort).

5. Vegeu l'anàlisi que dedico al tema en dos articles: ROCA, Albert. "Bienaventurados los mansos. Tradición y violencia política en Madagascar". A: INIESTA, Ferran (coord.). *La frontera ambigua. Tradición y democracia en África*. Barcelona: Ed. Bellaterra, 2007; com també, especialment, a ROCA, Albert. "Etnicité, violence et transition démocratique à Madagascar". A: INIESTA, Ferran i OTAYEK, René (eds.). *Démocratie, identités, représentations. Études africaines*. París: Karthala [en premsa; previst 2008].

6. N. de l'ed.: Concepte adoptat per Jean-François Bayart i desenvolupat en el seu llibre *L'État en Afrique: la politique du ventre*, (traduït al castellà per l'editorial Bellaterra), utilitzat per designar la forma en què els polítics dels estats africans exerceixen la política, amb l'únic objectiu, segons l'autor, d'obtenir beneficis personals.