

La selva como hogar: medio ambiente, vivienda y sedentarización de los baka (República del Congo, África Central)*

Axel Michael Köhler
CESMECA-UNICACH

Introducción

Muchos aún consideran a los pigmeos baka de los Distritos de Souanké y Sembé (en la Región Sangha del noroeste del Congo) como cazadores-recolectores, aunque prácticamente toda la población baka habita actualmente en pueblos casi permanentes durante la mayor parte del año y se gana la vida con una combinación de trabajo asalariado, agricultura, caza y recolección (Cfr. Sato 1992). El asentamiento de los baka en pueblos localizados junto a los caminos, fue guiado e influido en gran medida por el padre Dhellemmes. Un sacerdote francés católico, quien, según sus propias palabras, adoptó una postura benévola y respetuosa hacia los baka. Este sacerdote fue motivado por su profundo compromiso con la misión civilizadora y por el interés de emancipar a los baka de sus vecinos los bantú.

A finales de la década de 1950, el padre Dhellemmes, censó los baka, les proporcionó educación religiosa y secular, servicios de salud, oportunidades de entrenamiento en albañilería y trabajo en el aserradero y la carpintería dirigidos por la misión. Fue él mismo quien también fundó un pueblo baka en terrenos de la misión católica en el centro de la ciudad de Souanké, el cual más tarde, desplazó una milla al norte del centro. Dicho pueblo se conoce como *Mbayi* o *Ngoman* entre la población baka, o como *G?bala* entre los bantú de la zona y está oficialmente registrado como *Quartier Número 9* ante la administración.¹ A mediados

* Una versión más extensa de este artículo fue publicado en el libro *Central African hunter-gatherers in a multidisciplinary perspective: Challenging elusiveness*, editado por Gerda Rossel, Stefan Elders y Karen Biesbrouck, 1999, Leiden: CNWS.

¹ *Ngoman* fue el primer jefe baka de este pueblo después de la época del padre Dhellemmes, y se asocia al pueblo con su nombre siguiendo una tradición bantú local. *Mbayi* en li-baka es un claro bien irrigado que atrae a muchos animales. La referencia bantú al pueblo baka como *G?bala* refleja la discriminación de los bantú hacia los poblados baka. *Bala* es el término baka para referirse a un campamento en la selva, pero este significado original es desconocido para muchos bantú, quienes por lo general no hablan ni entienden el li-baka. Pedersen y Wachle (1988: 79) observaron un fenómeno similar entre los bangombi (baka) que viven en la Prefectura Sangha de la República Centroafricana. Mientras que los bangombi

de la década de 1960, el padre Dhellemmes dejó Souanké para ocuparse de una diócesis al sur de Camerún tras las fricciones que se crearon entre el nuevo gobierno socialista del Congo y las organizaciones religiosas, situación que culminó en la expropiación de los bienes de su iglesia y la prohibición de sus actividades evangelizadoras.

La transición de un estilo de vida seminómada, de cacería y recolección, a una vida sedentaria en los pueblos a orillas de los caminos, es un movimiento que los gobiernos africanos enfáticamente alientan² —al menos de manera retórica— aunque a menudo se trata de un proceso intrínsecamente plagado de problemas (Cfr. Informe del Groupe d'Appui aux Projets, Vedrin, Bélgica 1991). Los críticos se fijan muy especialmente en la intensificación del desequilibrio estructural que existe en la relación entre los baka y los bantú, la intensificación de las relaciones de explotación patrón-cliente, el desarrollo o empeoramiento de una condición de dependencia dentro de una economía de mercado basada en la agricultura y en la creación de nuevas necesidades (Cfr. Bahuchet & Guillaume 1982: 205). Otras preocupaciones giran en torno a la pérdida irreversible de la "cultura" tras la integración marginal en una sociedad más amplia, es decir, una integración como proletariado rural carente de tierra. Bajo estas circunstancias el proceso de sedentarización que idealmente debía ser un puente hacia la "civilización", representa en la práctica un proceso de deterioro de las condiciones de vida, sobre todo, esto es evidente en un contexto más urbano o de poblados mayores donde las malas condiciones sanitarias, de desnutrición, alcoholismo y prostitución se combinan.

En el distrito de Souanké la situación de los baka es muy diferente. El número de pueblos bantú es más o menos el mismo. Se ha visto influenciada por el proceso de colonización iniciado en la década de 1930 y los proyectos de concentración de poblados que trazó el gobierno socialista después de la independencia. Según otras fuentes, la densidad de población y el número de pueblos han disminuido en comparación con los que existían a principios del siglo XX. Censos realizados en el distrito de Souanké entre la población bantú afirman que existen alrededor de 10,000 habitantes.³

utilizan la misma palabra para referirse tanto a sus pueblos como a los de sus vecinos los mpimu, éstos últimos tienen dos palabras distintas, aunque emplean el mismo término para los campamentos de la selva y los pueblos bangombi.

² En medio de sus esfuerzos civilizadores los gobiernos posteriores a la independencia conservan una añeja tradición colonial, que podría ser sintetizada en las palabras del Comandante Gabon Masson, quien dijo en 1883 que "el nomadismo... es la antítesis de la civilización... debemos concentrar todos nuestros esfuerzos en obligar a los pueblos indígenas a que se asienten de manera permanente en torno a los centros comerciales" (cit. en Cochester 1993: 190).

³ El distrito de Souanké comprende un área de 12,500km² y posee una densidad de población de 0.76 personas por km² según el último censo oficial de 1984. Vincent (1961: 18) calcula una densidad de 0.7 personas por km² para Souanké (que incluía entonces el distrito de Sembé) en 1958 y afirma que la población se ha mantenido estable durante los últimos

En el distrito de Souanké no existe un centro urbano, sólo un poblado mayor, hay escasez de tierra, ni tala de monte ni se vende regularmente la carne de animales silvestres fuera de la región. En Souanké sólo se ha dado un proceso de degradación menor de los recursos forestales alrededor de los poblados los cuales bajo las condiciones actuales mantienen un cierto equilibrio (Fay *et al.* 1992). Para los baka⁴ el impacto potencialmente negativo del proceso de sedentarización ha sido amortiguado por el aislamiento geográfico cada vez mayor y la gran marginación con que cuenta el distrito de Souanké en general. Las carreteras que comunican dentro y fuera de esta zona se han deteriorado a tal punto que ya resulta casi imposible circular en vehículos. Se ha abandonado por completo el cultivo comercial del cacao desde que la Comisión Estatal de Comercialización de este producto entró en proceso de liquidación a mediados de la década de 1980. El continuo deterioro de

cuarenta años. Dicha autora probablemente consultó el mismo censo que utilizó Bascoulergue (1958: 2). En él se habla de 14,700 habitantes en el distrito de Souanké con grupos baka aislados ("des flots Babinga") distribuidos por todo el distrito. Las cifras sobre la población varían según los informes, y nunca resulta claro si incluyen a la población baka. Sato (1992: 205-6) calculó que existían 664 baka viviendo en el distrito de Souanké en 1987, pero alude a una cifra de 1,088 individuos baka en el censo realizado en la década de 1960 por el reverendo J.R. Gouothas. Dupré y Guillot (1973: 16) citan las cifras del censo realizado por R.P. Dhellemmes en 1967 que reporta la existencia de 3,000 baka en el distrito de Sembé y de 800 en el de Souanké. El propio Dhellemmes menciona una mortalidad infantil de 12 a 13% entre los baka en el primer año de vida y de 10% en los cuatro subsiguientes. Según sus censos realizados de manera permanente, a partir de principios de la década de 1960 la población baka se incrementó en 3.21% al año (Dhellemmes 1985: 156). A partir de sus resultados, excluyendo todos los demás factores, la población baka debería rebasar ampliamente los 1,000 habitantes en 1977, y debería haberse duplicado en comparación con las cifras que presenta el censo de 1967.

* La noción de "sedentarización" podría llevar a confusión al ser interpretada como una total reducción en la movilidad (comunicación verbal Karen Biesbrouk). Según el propio trabajo de Biesbrouk entre los bagyeli de Camerún, la práctica agrícola y la creación de asentamientos no conducen forzosamente a una pérdida significativa de movilidad. En mi análisis, fue claro que en los pueblos baka del distrito de Souanké, con poblaciones que iban de 60 a 120 habitantes, no había más que uno o dos hombres mayores que tenían gran movilidad. Estos hombres cazaban de manera profesional y estaban al servicio de los bantú, iban al pueblo unas cuantas semanas al año para disfrutar de un descanso y para visitar a sus amigos y familiares. La residencia simultánea en dos pueblos por parte de parejas baka es indicador de la importancia de los lazos de parentesco y de un intento por maximizarlos. El cambio de residencia se da una o dos veces al año y constituye sin duda una peculiaridad de los baka en comparación con los bantú. No quisiera deducir de este doble patrón de residencia que existen resabios de una vida anterior (semi-) nómada en campamentos de la selva. En primer lugar, no existen datos históricos precisos para afirmarlo, ni para probar su vida anterior en poblados. De acuerdo con las genealogías que elaboré durante mi trabajo de campo todos los pueblos baka de tamaño mayor del distrito de Souanké — exceptuando la fusión de varios conglomerados muy pequeños — han permanecido en su ubicación actual durante al menos una década (Cfr. Sato 1992). Los lentes conceptuales impuestos por el discurso sobre "cazadores-recolectores" debieran tener especial cuidado en el uso del término "movilidad" residencial. Dentro de los contextos tanto local como académico, este término es un eufemismo de "condición de nómada" y tiene una fuerte carga evolucionista. Pero valdría la pena, como lo sugiere Karen Biesbrouk, investigar los efectos de la vida en poblados sobre la movilidad de la gente. En este trabajo he optado por distinguir entre "domesticación" y "sedentarización". La domesticación comprende el paso a estructuras más permanentes habitacionales en los pueblos desde un polo de campamentos con arquitectura temporal. La "sedentarización" refiere a un proceso que implica relaciones de mercado y prácticas agrícolas.

las carreteras hará muy difícil la recuperación del mercado del cacao que requeriría una gran inversión de capital para reparar la infraestructura. Existen limitadas oportunidades para ganar dinero, sólo se cuenta con las minas de oro, la cacería de marfil, el trabajo como cargador, y el mercado local de productos agrícolas y carne de cacería. Los baka participan en estas actividades tanto en forma independiente como al servicio de mercaderes musulmanes y agricultores bantú. Excepto por algunos bienes importados que se consideran como de primera necesidad, la población local ha vuelto prácticamente a una economía de subsistencia. La situación económica actual es en muchos aspectos similar a la que describe Grinker (1994) para el caso de los lese del noreste de Zaire.⁵ Comparado con las décadas de 1970 y 1980, los bantú sienten que esta disminución del nivel de vida cierra la brecha que los separaba de los baka, y se lamentan a menudo diciendo frases como "De plano nos hemos convertido en pigmeos" ("Nous sommes carrément devenus des Pygmées").

Considerando la situación actual, y sin menospreciar los problemas reales que acarrea la sedentarización, pienso que esta gran discrepancia entre una actitud civilizadora idealista y la enorme pobreza real se debe en parte a nuestra manera de enfocar el problema. Con la esperanza de presentar una justa evaluación de la transición de un estilo de habitación temporal a uno más permanente, presento algunas reflexiones sobre la forma en que los baka perciben el medio ambiente a través de describir sus viviendas y la vida social de los pueblos.

Tomando como punto de partida la obra de Peter J. Wilson (1988), la *economía cósmica del compartir* de Nurit Bird-David (1992) y la persistente postura antidualista de Tim Ingold, discutiré aspectos del ambiente construido y de la evolución social del hombre. Me interesa la estrategia general que despliegan los propios baka para alcanzar una integración plena dentro de la sociedad nacional congoleña, y en especial, las estrategias que utilizan para ganarse el respeto y el reconocimiento de sus vecinos los bantú. Explicaré la lucha que los baka dan para lograr una posición balanceada en las relaciones sociales humanas, y no polar en la percepción del medio ambiente.

Wilson y otros afirman que la casa habitación es la materialización de la estructura, "el locus principal para la objetivación de esquemas generativos" (Bourdieu 1977: 89) y "una fuente de símbolos medulares" que estructuran las interacciones sociales (Grinker 1994: 16). Desde mi punto de vista el fuego y el hogar entre los baka son una "materialización de la estructura" y "una herramienta para el pensa-

⁵ Actualmente la República Democrática del Congo.

miento" que según Wilson (1988: 61, 5) esta contenido solamente en la construcción de casas habitación en contextos domesticados.

The building perspective (la perspectiva de la construcción)

En su fascinante libro *The Domestication of the Human Species* Wilson nos presenta una lúcida evaluación del papel y la función de la arquitectura en la evolución social. Sin embargo, su exposición sobre el significado de las estructuras construidas para *la domesticación de la especie humana* retoma la conocida dicotomía entre naturaleza y cultura. Wilson resta importancia a los diferentes modos de producción durante la evolución humana en su esfuerzo por proponer un modelo no económico, y utiliza el concepto de *medio ambiente construido* para dividir las sociedades humanas en las que poseen arquitectura y las que no. Su clasificación distingue entre *sociedades abiertas de cazadores-recolectores* y *sociedades domesticadas* en las cuales la gente vive en un medio arquitectónicamente modificado (Wilson 1988: 57).

Las *sociedades abiertas de cazadores-recolectores* se distinguen por su énfasis en lo que se llama el *centro de atención* o *focus* (Ibíd.: 30), y "disponen como herramientas del pensamiento del lenguaje y de diversos elementos del medio tales como animales, rasgos topográficos, geográficos, y otros" (Ibíd.: 58). Las *sociedades domesticadas* en cambio, se centran en lo que se ha llamado el *acotamiento* y dependen "en gran medida de la casa como símbolo cultural dominante y a la vez como punto de central de reunión y contexto para la organización y la actividad social" (Ibíd.: 4-5). Contrariamente a las teorías que ponen el énfasis en la importancia de la revolución agrícola, Wilson saluda la llegada de los asentamientos permanentes como el punto de partida para la realización de un inmenso potencial humano que sólo encuentra rival en el invento de la escritura:

Con los asentamientos llega la proliferación de la cultura material, y con la casa ... el símbolo práctico más poderoso hasta el invento de la escritura. ... La adopción de la casa y el pueblo introduce también un desarrollo de la estructura de la vida social, la elaboración de la reflexión sobre la estructura del mundo, y el fortalecimiento de los vínculos entre ambos. (Ibíd.: 58).

Los cazadores-recolectores del paleolítico y los modernos han sido técnicamente competentes para construir habitaciones permanentes y producir una arquitectura temporal que indica claramente su habilidad para desarrollar una geometría doméstica, sin embargo las condiciones "naturales" de su vida les han imposibilitado asentarse en una estructura doméstica y, a partir de ella producir un pensamiento y una representación simbólica particular (Ibíd.: 62, 58). Wilson establece así un

punto de ruptura bien definido dentro de la historia de la humanidad y traza una nueva frontera entre las sociedades "naturales" y "culturales". Son realmente problemáticas las implicaciones de su argumento para los llamados cazadores recolectores del mundo actual, los cuales, como representantes de *sociedades abiertas*, y por lo tanto carentes de la influencia formativa de la arquitectura permanente, de alguna forma quedan fuera de la historia de la humanidad. Se quedan más allá del umbral histórico marcado por un mágico momento arquitectónico, cuando supuestamente nuestra especie se lanzó a una trayectoria de transformaciones nunca antes vistas tanto del medio ambiente "natural" como de nuestra propia naturaleza humana.

The dwelling perspective (la perspectiva del habitar)

Ingold (1995: 66) refiere a los dualismos mente/cuerpo, naturaleza/cultura y diseño/ejecución implícitos en la *perspectiva de construcción* de Wilson. El argumento central de Wilson es que "los mundos se construyen antes de vivir en ellos" y que "los actos de habitación están precedidos por los actos de construcción del mundo". La constante distinción entre cuerpo/mente y naturaleza/cultura se basa en que existe *afuera* un mundo "natural" o "real", que se da de manera independiente de los sentidos, y que un perceptor humano debe reconstruir en su mente, antes de establecer cualquier relación significativa con él. Uno de los principios fundamentales de Ingold es que debemos aprender de otras culturas, tomar en serio sus ideas y prácticas y repensar las dicotomías occidentales que tienen el efecto paradójico de sacarnos analíticamente de un mundo del cual somos parte inherente, antes de que podamos prácticamente penetrar en él. Debemos reconsiderar nuestras categorías de análisis para alcanzar una comprensión que nos sitúe dentro del mundo en que habitamos y en el proceso de vida que este contiene.

A la *building perspective*, Ingold opone la *dwelling perspective*. Esta segunda intenta restaurar la relación original entre habitación y construcción que ha llegado a ser erróneamente representada e incluso invertida en el pensamiento moderno. Según este punto de vista, la construcción se fundamenta y sitúa dentro de la habitación y no a la inversa. Tampoco se puede divorciar la habitación de la construcción, como se alega en ocasiones que ocurre entre los cazadores-recolectores.

La forma en que la gente construye en la imaginación o sobre el terreno, así como las formas que toma su desarrollo personal, surgen, según Ingold, de la actividad particular en la que se está involucrado y de sus interacciones en contextos relacionales específicos. La gente no necesita importar sus ideas, sus planes o representaciones mentales a su mundo, dado que éste es la "materia de sus pensamientos" (Merleau-Ponty 1962: 24, citado por Ingold 1995: 76). La construcción es así un proceso que se lleva a cabo de manera continua, durante todo el tiempo en que la

gente habite en un medio ambiente y por ello mismo los ambientes humanos nunca pueden estar completos, sino que siempre se encuentran en construcción (Ingold 1995: 78, 57).

Quiero sugerir que al adoptar la *dwelling perspective* uno está mejor armado para enfrentar la pregunta de ¿por qué los baka han optado de manera colectiva por un ambiente doméstico más permanente, el cual, según Wilson, va en contra de su organización socioeconómica? Comenzaré presentando un breve recuento del fondo histórico de los asentamientos de hoy en día. Luego intentaré responder a una pregunta sobre la cual estuve reflexionando mientras me encontraba en la selva. Habiendo crecido en Europa, estoy poco familiarizado con la selva tropical a la que se le atribuyen representaciones negativas estereotipadas de "jungla" (Cfr. Vansina 1990: 39-46). A pesar de esto, la selva de Souanké no me pareció particularmente hostil, al darme cuenta que me encontraba más a gusto de lo esperado, me pregunté: ¿Qué es lo que hace que un lugar particular sea un hogar?

Encuentros coloniales

Los efectos devastadores de la aplicación brutal de la dominación colonial en el Distrito de Souanké han sido ampliamente documentados para los vecinos inmediatos de los baka, los bakwele y los njem (Robineau 1967a: 309-310). Con la finalidad de someter a los pueblos locales a las exigencias de la economía colonial, se reubicó a los grupos étnicos a lo largo de los caminos siguiendo esquemas coloniales de relocalización que provocaron finalmente una total reorganización territorial de la región. Estas medidas vinieron tras un periodo de descontento generalizado, éxodos masivos hacia la selva y resistencia armada, en especial en contra del reclutamiento para realizar trabajos forzosos en la selva buscando caucho o marfil o para trabajar en la construcción de caminos o del ferrocarril Congo-Océano (Cfr. Colchester 1993: 188-189).

Las milicias francesas, establecidas en 1887, llevaron a cabo en un principio acciones policíacas limitadas pero violentas con el fin de recaudar impuestos, por ejemplo, incendiaron pueblos enteros, realizaron arrestos arbitrarios, ejecutaron y masacraron a la población civil (Stoecker 1960: 25; Colchester 1993: 188). Estas prácticas eran comunes también a la famosa *Schutztruppe*, milicia alemana que actuaba en *Kamerun* y *Neukamerun*.⁶ Una feroz resistencia en contra de la autoridad europea estalló por primera vez entre 1907 y 1910, cuando las fábricas francesas y

⁶El precursor de este ejército colonial en el Kamerun alemán fue la fuerza policíaca, la *Polizeitruppe*, formada en 1891, que "se involucró de inmediato en la lucha en contra de la población que defendía el monopolio de comercio en los caminos

alemanas fueron tomadas y quemadas en la disputada frontera entre el Kamerun alemán y el Congo del África Ecuatorial Francesa. Las "operaciones de pacificación" subsecuentes por parte de las tropas coloniales culminaron en una ocupación militar permanente de esta zona. En la década de 1920, se establecieron puestos permanentes y se dio otro episodio de crueldad. Esta era la época de la *guerra del caucho* (Hecketsweiler *et al.* 1991: 70, citado por Colchester 1993: 189) que duró de 1917 a 1920 en la región fronteriza entre Gabón y el Congo y que obligó a la población a buscar paz y abrigo en la selva para evitar los trabajos forzados y el reclutamiento militar. El control colonial quedó finalmente establecido en la década de 1930, cuando el territorio fue bien definido en el mapa y dividido en zonas administrativas.

Los diferentes grupos étnicos fueron reconocidos, la población censada y agrupada en *tierras o condados* ("terres") compuestos por *sectores* ("secteurs"). La política de reconcentración de pueblos en distritos ("cantonnement") se justificaba por la efectiva aplicación de las medidas de educación y salud y pretendía fijar su emplazamiento de una vez por todas a lo largo de los principales ejes de comunicación. En ocasiones, los comandantes reubicaban todo un grupo de pueblos de un camino a otro cuando sus planes administrativos no coincidían con los de su predecesor. La administración colonial nombraba de manera arbitraria a los jefes de sector o de pueblo, quienes tenían que fungir como intermediarios y eran responsables de la recaudación de los impuestos a la población (Robineau 1967a: 312-319).

Cambios en las formas de habitación

Durante el periodo precolonial y a principios de la colonia durante la segunda mitad del siglo XIX, había sido endémico el estado de guerra en la Región de Sangha y zonas adyacentes. Esto se debía en gran parte a los efectos de las redes comerciales del Atlántico y de la cuenca de el Congo que penetraban desde la costa vía los grandes ríos, el Congo y el Sangha, y que existían en la zona desde 1880 (Vansina 1990: 210). La competencia comercial y la llegada de las armas de fuego exacerbaron los conflictos inter e intra étnicos, lo cual provocó una espectacular reorganización demográfica. Se informa de la existencia de pueblos fortificados y extraordinariamente grandes entre los fang (Fernandez 1982: 101) y los bakwele (Siroto 1969: 88-89, 302), ya sea como medidas defensivas o como reflejo del

desde Douala hacia el interior. Para diciembre de 1893, la policía se rebeló, y un ejército, la Schutztruppe entró en acción hasta que estalló la Primera Guerra Mundial" (Vansina 1990: 244).

crecimiento de las *Casas*,⁷ que atraía a subordinados y seguidores en una despiadada competencia por el comercio⁸.

Actualmente, los bantú y los baka habitan en pueblos bastante fijos. Cabe notar que éste es un desarrollo histórico relativamente reciente también para los bantú. Antes de la colonia, los fang cambiaban de asentamiento cada diez años aproximadamente (Fernandez 1982: 100). Esto tenía que ver con el uso de tierras agrícolas y una tradición de migración constante hacia el sur, hacia Gabón. Los bakwele eran también muy móviles, en términos individuales y comunales, y esta constante segmentación de los pueblos aumentó debido a las circunstancias históricas particulares de finales del siglo XIX (Siroto 1969: 79, 89). En ese periodo, las construcciones de los bakwele eran "oblongas con techo inclinado ... La estructura estaba hecha de diversos tipos de árboles jóvenes, así como de vigas. Placas de corteza desprendidas de los árboles cortados se amarraban a la estructura con tiras de juncos. Corteza, 'tejas' de hoja de palma o anchas hojas de una planta marantácea protegían el techo. Dentro de la casa estaba el hogar, los estantes para almacenamiento y secado, un número variable de compartimentos para dormitorio, divididos por particiones de corteza" (Ibíd.: 78).

El pueblo fang tradicional, igual que el bakwele, "era un rectángulo largo y estrecho, formado simplemente por dos largas hileras de chozas de rafia y corteza (*nda, mendà*) que se abrían una frente a otra a ambos lados de un 'patio central despejado' (*nsung*)" (Fernandez 1982: 101). "En las formas de habitación más modernas, los fang adoptaron de Camerún la costumbre de construir armazones de bambú y luego rellenar la pared con diez centímetros o más de barro. Esta pared de barro, que tenía a menudo un acabado de cemento, era responsabilidad de las mujeres y era una tarea que les correspondía por la división tradicional del trabajo, en la cual la alfarería y demás tareas relacionadas con el barro eran responsabilidad de ellas" (Ibíd.: 122-123). En cuanto a los njem, podemos suponer que la situación era similar. A principios de la década de 1960, Vincent (1961: 84) observó que en particular las casas de las mujeres, es decir las cocinas, aún tenían paredes de barro, mientras que las de los hombres, a menudo reflejaban el nuevo status de exitosos cultivadores de cacao. Estas estaban construidas de manera más sólida con paredes

⁷Vansina llama *Casas* a la unidad residencial que comprende tanto linaje como otras formas de organización social. En este contexto específico, algunas de las *Casas*, sobre todo entre los bakwele del Este, se habían convertido en realidad en grandes "empresas comerciales".

⁸En esa época, los bakwele del Este "trocaban caucho por armas y pólvora con las cuales podían mantener a distancia a los njem y los nzimu, y también pillar los pueblos del sur y matar elefantes para extraer el marfil que trocaban por más bienes europeos" (Siroto 1969: 301-2).

rellenas de arcilla y un recubrimiento de caolín o cemento y techos de lámina corrugada. A diferencia de las cocinas, también estaban equipadas con muebles de estilo europeo y bienes importados, como máquinas de coser, que no tardaron en adquirir el valor de objetos de prestigio y símbolos de status además de su valor de uso.⁹

Las construcciones tradicionales que aún existían en la década de 1960 deben haber sido similares a las casas temporales que se construyen actualmente en la etapa inicial de los asentamientos o en los campamentos de la selva. La división funcional de espacio y la separación de las construcciones en cocinas, casas para dormir y lugares de reunión para los hombres ("le salon"), que es común actualmente entre los bantú, también parecen ser de desarrollo más bien reciente. Hasta la "pacificación" por los europeos, el lugar de reunión de los hombres solía ser una garita fortificada donde los hombres jóvenes armados vigilaban la seguridad de día y también de noche. Actualmente los lugares de reunión de los hombres son a menudo construcciones muy ligeras en las cuales los hombres y sus invitados pasan sus horas de ocio fumando, charlando y comiendo y donde realizan artesanía de cestería o talla en madera así como reparaciones. La cocina y los dormitorios estaban antes menos claramente divididos y a menudo alojados en una misma construcción.

Existe un fuerte sentimiento de que hay un camino étnicamente definido, o en palabras de Robineau, una *corriente civilizadora* ("courant civilisateur") (1967b: 39), que continúa desde la violenta fase de contacto del siglo pasado hasta la época actual. Este camino está asociado con una jerarquía de avances dentro de la "evolución" cultural y social ("ils sont plus évolués") y parece ser análoga a la dominación militar y a la superioridad cultural percibida implícita en el "efecto dominó" que puede describir el desplazamiento de los bulu por los fang, de los njem por los bulu, de los bakwele por los njem, y los kota por los bakwele. Los bienes europeos, y lo que es más importante, las armas de fuego, pasaban por toda una cadena de redes comerciales interétnicas siguiendo el mismo orden, lo cual a su vez otorgaba a cada uno una ventaja relativa sobre su vecino.

La adopción de construcciones rectangulares hechas de madera y arcilla, acompañada de una nueva división del trabajo por género, y las corrientes actuales de producción de muebles de ratán pueden rastreadse por el mismo camino cultural. Los muebles de ratán y bambú se han hecho cada vez más populares entre los njem,

⁹Esto se ve claramente en la forma como se acumulan estos bienes en cantidades desproporcionadas para su utilidad, entran en el círculo de las dotes y se exhiben en lugares estratégicos como *consumo conspicuo* en las casas más modernas (véase también Robineau 1966: 188-189).

los bakwele y los baka, especialmente porque pueden producirse sin insumos de procedencia extranjera, excepto por las herramientas básicas, como los cuchillos y machetes.

Algunos administradores coloniales, que sentían aprecio por la cultura y la civilización nativa, han señalado que la cultura indígena contemporánea, que se expresa en diferentes estilos de construcción, era más avanzada que la colonial en cuanto a adaptación a su medio. Las innovaciones prácticas que sufrió el diseño nativo no se resolvían con las mejoras propuestas o impuestas por los colonizadores europeos en nombre de la civilización. Moulinard (1947: 16-17) por ejemplo lamenta que la diversidad nativa de diseños ecológicamente sensatos cedió bajo la influencia europea sustentada en un patrón uniforme. Cuando éste no tomaba en cuenta una multitud de condiciones locales específicas sólo conducía a un progreso espurio.

En un principio hubo considerable resistencia local al estilo y al diseño colonial de las casas habitación. Esto hacía que la gente no se sintiera a gusto en su casa. Algunos locales del Congo decidían construir una casa de tipo convencional dentro de las casas que les ordenaba construir el poder colonial, o sencillamente construían su casa tradicional detrás de la nueva estructura que no les acomodaba (Cureau citado por Jung 1946: 20). Fernandez (1982: 112), sin embargo, nos dice que a partir de la década de 1950 y en un mundo pueblerino "descentrado" por la atracción de las grandes ciudades de la costa del Atlántico, los fang comenzaron a construir un tipo de casa más elaborado y costoso como una nueva forma de símbolo de status. Estas casas recibían el muy atinado nombre de *casas frías*, porque no contenían un hogar como las tradicionales, y se usaban a menudo sólo para las ceremonias y festividades; no se convirtieron de inmediato en casas habitación. Servían como íconos de progreso y pruebas de una nueva orientación hacia los nuevos centros urbanos, y no fueron habitadas de inmediato sino que permanecieron como unas estructuras de casa más bien estériles, más que nada como signos de prestigio y riqueza. A estas *casas frías* no se les confirió en un principio el significado de la comodidad de vida diaria y la calidez que despiden las habitaciones humanas. En este contexto resulta notable que lo que queda de la arquitectura colonial en Souanké hoy en día está vacío u ocupado por gente de fuera. La mayoría de estos edificios se utilizan para la administración, se rentan a funcionarios del sur del país, o son propiedad de la Iglesia. Algunas de las casas privadas que eran propiedad de los comerciantes europeos han sido compradas por personas acomodadas de origen local después de la independencia, y se rentan a mercaderes musulmanes inmigrantes o a ciudadanos congolese que pertenecen al servicio público. Sin embargo, ni las habitan ellos mismos ni las alquilan a otros de origen local.

La política de la domesticación

Parece que las casas de estilo bantú, de estructura rectangular de madera y arcilla, no aparecieron entre los baka más que como secuela de la colonización. En 1933, la administración del África Ecuatorial Francesa lanzó la *política de domesticación* ("politique d'apprivoisement des Babinga"), una versión suavizada de las transformaciones impuestas a la población bantú. Estaba planeado que la *política de domesticación* se llevara a cabo de manera diplomática y sin violencia y que se diera "a tiempo", pero no tuvo ninguna influencia sobre la población a quien iba dirigida en un principio, en parte porque los administradores no tardaron en darse cuenta de la inutilidad de sus instrucciones (Delobea 1984: 123). Estas políticas tenían varios objetivos socioeconómicos y ciertas directrices para los administradores coloniales que les decían que procedieran con "moderación", "benevolencia" ("bienveillance") y "diplomacia" (Ibíd.: 123). Las metas a largo plazo eran la sedentarización de varios grupos pigmeos y su concentración en pueblos situados a lo largo de vías de comunicación, junto con la introducción y promoción de una economía de subsistencia y de mercado basada en la agricultura. El objetivo subyacente de todas estas campañas de sedentarización, diseñadas ante todo para dominar a los bantú, era lograr un control administrativo sobre la población dispersa y crear una fuerza de trabajo disponible. Las estrategias para sedentarizar a los pigmeos no tuvieron éxito en un principio. Construían apresuradamente pueblos junto a los pueblos bantú cuando se anunciaba la visita de algún administrador, y los abandonaban en cuanto éste había pasado (Ibíd.: 127).

La tardía sedentarización de los baka debe verse en el marco de estos acontecimientos históricos y las medidas coloniales, que los afectaron de manera indirecta y mediaron en su relación con los bakwele y los Njem. Otra influencia importante fue R.P. Dhellemmes, fundador de la Misión Católica de Souanké. Dhellemmes era una figura integradora, muy venerada para los baka, y no cabe duda que favoreció la sedentarización en las afueras del poblado de Souanké. Pero ¿qué fue lo que finalmente hizo que los baka aceptaran de manera colectiva los pueblos situados al borde de los caminos y se sintieran en su casa en este nuevo medio doméstico?

¿Qué hace de un sitio un hogar?: el caso baka

Sugiero que la noción de Nurit Bird-David sobre la *economía cósmica del compartir* nos proporciona importantes claves sobre los fundamentos de las relaciones sociales y económicas de los baka dentro de una percepción del medio que

resuena con la *dwelling perspective* en su exigencia de atención completa, interactiva hacia el medio por parte de sus elementos constituyentes.

El eje central de esta perspectiva sobre el medio ambiente, es que los seres humanos comparten con los componentes no humanos igual que lo hacen unos con otros (Bird-David 1992: 30). Según esta *economía cósmica del compartir*, los cazadores recolectores viven en un medio sin divisiones y perciben las actividades de procuración de sus medios de subsistencia como una socialización de las partes humanas y no humanas caracterizada por un intercambio incondicional de atención mutua, cariño y cuidado sin obligaciones recíprocas anteriores.

Las metáforas primarias de seres humanos como *hijos de la selva*, y de la selva como *madre* se entienden como términos "que connotan vínculos genéticos y no sólo de afecto o cariño" (Ibíd.: 29). La relación íntima de los cazadores-recolectores con su medio es quizás más evidente en las andadas que emprenden éstos por la selva sin tener ningún objetivo específico *en mente*. La gente habla de sus andadas con la misma atención y el mismo cariño que hablan de sus visitas a congéneres. Bahuchet (1993: 54-55) señala la importancia de las largas visitas para la dinámica y cohesión de las relaciones sociales que mantienen los baka fuera del círculo de su familia y a través de largas distancias, tanto entre los propios baka como con los aka. Estas visitas están acompañadas de regalos mutuos y muestras de hospitalidad, así es como crean sólidos vínculos de amistad.

Situadas en tiempos míticos, las historias baka *likàno* cuentan de una interacción de los seres humanos y los animales como iguales. En estas fábulas, los animales humanos y no humanos comparten un mismo lenguaje, viven en los pueblos como amigos y vecinos y a menudo se casan unos con otros. Originalmente, se dice que todos los animales fueron seres humanos antes de que **Komba**, el dios creador, los transformara en diferentes especies. Esta transformación a una forma animal, junto con un comportamiento típico e instintivo representa la caída de la gracia de dios del ser humano dentro de la cosmología de los baka. La irritación que le provocó el comportamiento humano inspiró a **Komba** para realizar esta irreversible metamorfosis. Pero también eligió no eliminar los rasgos de carácter más molestos entre los humanos, sino que los fijó para siempre en las características del comportamiento animal. El momento de la transformación representa no sólo el reconocimiento de un rasgo de carácter específico y su fijación irreversible en una especie en particular, sino también de dispersión entre los seres humanos hasta el final de los tiempos ("a partir de ese momento existió el robo entre los baka ..."). Las personas predestinadas en estas historias viven en pueblos dentro de la selva, y aunque en ciertos casos se puede acceder al cielo por medio de una liana, en otras el cielo y la tierra se confun-

den sin mucha distinción. El propio **Komba**, dios creador, vive con su familia como los baka comunes y corrientes en un pueblo situado en el cielo.¹⁰

Independientemente de todo lo que pueda implicar esta inversión evolutiva y la transformación original de una especie humana y un status en una multiplicidad de diferentes especies, no hay duda de que transmite el mensaje de que las formas de vida no son más que efímeras en toda su variedad. Sin embargo, por más diferentes que puedan parecer los organismos en la superficie de sus formas de vida particulares, todos tienen algo en común. Todos producen, se reproducen y se comunican. Todos tienen un lugar para ser y allí se sienten en casa. Y en el proceso de desarrollo de todos y cada uno, se crean relaciones que los vinculan con todos los otros seres que comparten el mismo medio ambiente.

Podemos afirmar que el conocimiento íntimo, es decir, la familiaridad de saber dónde vive cada quien, y cómo habita su espacio es lo que convierte a un sitio en hogar, en un medio seguro y generoso (en términos de Bird-David 1990, *a giving environment*), lleno de vida también, lleno de relaciones y de posibilidades. Pero esta familiaridad con el medio ambiente, este sentirse en casa, que conlleva el habitar un espacio no debe confundirse con una percepción del mundo trascendental o metafísica, una percepción pacifista, unitaria y armónica *per se*. Por el contrario, muchos animales son capaces de lastimar o matar al ser humano así como muchas plantas, y los seres humanos se alimentan de ellos. Esta incesante búsqueda de cada organismo por encontrar su sustento y medio de supervivencia es lo intrínseco de la vida y es en realidad su dinámica esencial. Pero esta búsqueda no está motivada por un deseo de dominar y explotar a otros sin más fin que el de mantener la vida.

Esta esencia compartida de vivir y ser en un lugar, esto es habitar en él, fue algo que comprendí cuando pregunté a mis conocidos baka cómo se las arreglaban para encontrar su camino en la selva. Me dieron el ejemplo de los árboles que se organizan en familias y crecen en conjuntos. Saber dónde moran las diferentes familias de árboles nos permite comprender lo que allí sucede, y esta comprensión incluye, entre otras posibilidades, un sentido de orientación. Al igual que los huma-

¹⁰En li-baka existe una clara diferencia entre *campamento*, *gbala*, y *pueblo*, *gba*. En todas las historias *likànò* el lugar de residencia de los seres humanos, de **Komba** y de los animales es siempre un *pueblo*, o *gba*. Esta puede ser una remodelación consciente de las historias después o según la sedentarización de los baka. Esta explicación postula un deseo colectivo de los baka por llegar a tener un modo de vida sedentario y una proyección de dichas aspiraciones hacia atrás, a tiempos míticos. De otra manera, existe un vínculo entre los pueblos míticos de las historias *likànò* y los mitos de los monzombo y ngbaka, antiguos vecinos ubangianos de los baka. Según estos mitos, los pigmeos fueron expulsados de sus propios pueblos por los ancestros de los monzombo y los ngbaka después de que los primeros les mostraron su amistad compartiendo sus pueblos con ellos (Bahuchert 1993: 33).

nos y otros seres, a los árboles "les gusta estar donde están sus amigos". Los seres humanos se reúnen en pueblos, que llevan la marca de sus actividades que les convierten en sitios que pueden ser reconocidos tanto por humanos como por animales. Por su parte, los árboles también tienen sus propios hogares, crecen en lugares propicios donde crecen juntos y algún día mueren y se desploman. Estos lugares llevan la marca de sus actividades de floración y producción de frutos.¹¹ Sus troncos y ramas, su follaje y sus frutos atraen a otras especies vegetales o animales para las cuales el árbol se convierte en hogar, fuente de recursos o ambos. Mi impresión es que los árboles aislados o con formas extrañas eran percibidos como individuos con su propio carácter, aunque no como personas o espíritus. Puede que se vean como señales naturales que sirven para indicar la disposición relativa de las personas en un espacio (Wilson 1988: 29), pero esta función es secundaria para su existencia primaria, ser lo que son. Y su ser no difiere de otros en esencia, sólo en cuanto a la forma, creando lo que se llama *biodiversidad* en la jerga ecológica occidental. Se puede esperar que todos los seres proporcionen algo para alguien más, porque es parte de su ser el tener algo que ofrecer que forme una relación con otros. Al igual que otros individuos de la misma edad y dotados de cualidades individuales, como ser fuerte, viejo, con figura de abuelo, rico en frutos, etc., los árboles también convierten su lugar en un sitio especial donde una persona puede disfrutar de algo: de su sombra, resguardo, fruto, corteza, miel, o simplemente de la ayuda para orientarse.

Estos ejemplos demuestran que las selvas en su totalidad, independientemente de los lugares particulares, pueden percibirse como hogar. Sus espacios habitados no tienen que haber sido construidos por el hombre, como las casas o los pueblos, ni tampoco sus espacios tienen que haber sido culturalmente "reconstruidos", es decir transformados según el diseño humano, para que la gente se sienta en casa. Este argumento va en contra de la *building perspective* de Wilson (1988: 50) que afirma que los cazadores-recolectores deben colgar "ideas y emociones al mundo tal como existe" para "construirle" culturalmente.

Para los baka todo tiene una cantidad enorme, si no es que infinita, de relaciones potenciales con todo lo demás en el ambiente, nada tiene que señalarse como de uso especial para convertirse en "algo". Esto quiere decir que para los baka un lugar o "ser" tampoco tienen que ser apropiados por la mente para volverse algo familiar por selección y reconocimiento antes de establecer contacto con los otros elementos del medio. Desde la perspectiva baka uno está seguro de toda la experien-

¹¹ Mbi-lo designa una especie de árbol o familia de árbol, mientras que mbi a bo es una familia humana extensa que corresponde a una segmento regional del clan. Mbi como sustantivo independiente también significa *habitación*.

cia vital anterior — la propia y la de sus compañeros, uno conoce el potencial de todos los seres del entorno. Y cada día, es posible conocer mejor el potencial de los lugares, la gente, los animales y las plantas, que nos rodean; es posible mantener un *diálogo* con el medio (Ingold 1994: 11). Este potencial infinito, así como la seguridad de saber que una parte de él puede ser actualizado para proporcionar una solución satisfactoria a un problema, es lo que hace que los baka se sientan *en su casa*, en su ambiente. Se sienten en familia, seguros, a salvo y cómodos. El conocer mejor los lugares, la gente, los animales y las plantas, tiene que ver también con la edad, los mayores conocen mejor y por eso adquieren respeto y autoridad. En otras palabras, *saben* más y pueden guiar a los jóvenes para alcanzar un mejor conocimiento.

Toda la zona de selva de los distritos de Souanké y Sembé —quizá exceptuando algunas partes inaccesibles de pantanos siempre inundados— lleva las marcas de la gente que ha vivido allí durante generaciones. La acumulación de inscripciones de su vida en el paisaje proporciona una manifestación material de su historia. Los jóvenes no tuvieron una experiencia vivencial de las luchas interétnicas anteriores a la colonización ni experimentaron los encuentros militares de esta época, sin embargo gracias a los sitios históricos pueden hablar de ella. Según un informe reciente hecho por Fay (1993: 3) sobre la Reserva Especial de Dzanga-Sangha al norte del Ouesso "casi cada árbol de caucho lleva las cicatrices de una explotación pasada". A principios del siglo XX, el comercio del caucho "se esparció como una especie de huracán por la selva" (Geschiere 1982: 139). Durante el auge del caucho en la Segunda Guerra Mundial "había muy pocos lugares de la selva sin haber sido alterados por el ser humano" (Fay 1993: 3). Decenas de pueblos bantú fueron abandonados a principios del siglo XX y de ellos sólo existe registro. Otros asentamientos bantú de épocas anteriores a la colonización y de principios de la colonia no dejaron registro, como tampoco lo dejaron los antiguos pueblos o campamentos baka.

Existe una red de brechas —antiguas y nuevas— hechas por el hombre, y otra red de pistas de elefantes que se entrecruzan en todo el territorio y conectan los territorios de los elefantes con los de primates que se traslapan con zonas de ocupación y actividad humanas. También hay plantaciones abandonadas, algunas aún están en uso y otras en barbecho. Hay, al mismo tiempo, zonas buenas para cazar y poner trampas, así como árboles frutales silvestres.

En la selva-hogar, existen también sitios históricos específicos relevantes para la memoria colectiva o individual, en estos lugares los cazadores tuvieron encuentros memorables con animales y espíritus, los niños nacieron, o se hallaron cantidades extraordinarias de miel en una época determinada. Todos estos acontecimientos inscritos en el paisaje y/o en la memoria convierten a la selva en historia y vida,

en un paisaje impregnado de diferencias creadas históricamente por seres humanos y por otros organismos.

La diferencia científica creada en el Occidente entre selva primaria y secundaria se disuelve cuando se ve a ésta desde el punto de vista baka. En Occidente la percepción de la "naturaleza pura", es decir, sin adulteración, y la idea del medio habitado y modificado son un ejemplo más de la dicotomía entre la naturaleza y la cultura. Este tipo de dualismo es el que engendra la paradoja de las políticas conservacionistas que defienden antes que al ser humano la *diversidad biológica*. Ahora describiré la terminología baka usada en todo lo relativo a la casa-habitación para apoyar mi argumento de la existencia de una percepción no dividida del ambiente.

La terminología de la casa

Las casas se ven a menudo como cuerpos, y comparten con éstos una misma anatomía y una misma historia. Si las personas construyen casas y las diseñan a su imagen y semejanza, también utilizan estas casas y estas imágenes de casa para construirse a sí mismos como individuos o grupos. En algún nivel, la noción de que las casas son gente constituye uno de los universales de la arquitectura. La casa es una extensión de la persona, pero también una extensión de la personalidad (Carsten & Hugh-Jones 1995: 3).

En su terminología relacionada con la casa, la lengua li-baka combina morfemas que utilizan los baka también para referirse a seres humanos y otros seres. Yo creo, sin embargo, que esto representa más una afirmación metafórica y una inclusión específica de su cultura de la casa en el amplio espectro de los seres que una *antropomorfización* de las construcciones. Esta *afirmación metafórica* es, en palabras de Fernandez (1986: 7), "tan compatible como estilo pensado ... porque tiene la profundidad de la inmediatez concreta". Si *procurarse*, es el término apropiado para referirse "al cuidado, la sofisticación y el conocimiento" y es término que aplican los cazadores-recolectores modernos a sus actividades de obtención de recursos (como lo sugiere Bird-David 1992: 33-34), podemos pensar en términos similares sobre la construcción y el mantenimiento de las casas. De hecho, esto es lo que nos sugiere Heidegger (1971: 146-147) cuando nos recuerda el sentido "real", ahora oculto o enterrado, del término construcción:

El término en inglés antiguo o en alto alemán para construcción es *buan* y significa habitar. Esto quiere decir: permanecer, quedarse en un solo lugar ... *bauen* sin embargo también significa amar y proteger, preservar y cuidar ...

Este construir sólo cuida, otorga sus cuidados al crecimiento que madura para dar su fruto por voluntad propia. Construir en el sentido de preservar y cuidar no es hacer algo.

Mientras que algunos de nosotros podríamos pensar que el vocablo "construir" pertenece al campo del medio ambiente construido, para otros, puede ser simplemente un término la extensión de su "ser en el mundo".

El término baka, que es sinónimo del término nda, que es la palabra bantú para *casa*, es tète. Tète evoca *abrigo, casa*, y nda na tète, con la forma duplicada del prefijo te-, significa *bolsillo, abrigo, nido* o *contenedor*. Como prefijo para un animal, te- designa los *nidos* de diversos animales, así como los *abrigos* construidos por seres humanos, y te-le, por ejemplo, es "la *bolsa y abrigo* de un *niño*", esto es, el *útero* de la madre.

En li-baka, *construir una casa* se dice na si nda, y el *constructor* o el *arquitecto* es wà.sfi (*el que construye*). El verbo na si puede designar diferentes actividades dependiendo del contexto: a) *sembrar* (en la tierra), *empujar, meter bien* (en la tierra), como en na si mba na molinge, *meter bien el disparador de la trampa en la tierra*; b) *meterse mucho en*, como en wo à si te ngo à ngé bele, *se meten mucho en la selva* (literalmente "se están yendo lejos con ellos mismos en la gran selva"); c) *llenar* (con) como en ma à si te gfe te ndó, *estoy llenando la mochila con plátano*, y *llenarse* como en no ke à sie, *la olla está llena*; d) *abrir mucho los ojos*, como en ma ¿ba si là-lè que se traduce literalmente como *estoy en el proceso de abrir mucho ojo de mí*; e) *arder*, como en wà ¿ba sí, *el fuego está ardiendo*.

Los prefijos que se usan para especificar partes de la casa se aplican también a seres humanos, plantas y cosas. Njò-nda es *la parte más alta* o *la cubierta* de una casa, por ejemplo, su *techo*, mientras que njò-bo es una *cabeza humana*, njò-fame, *la cabeza de un jabalí* y njò-no, *la tapa de una olla*. Mò-nda es *la entrada de una casa* y su *puerta*, mientras que mò-bo es *la boca humana*. Gà-nda es *el costado de la casa*, *la pared*, pero gà puede ser también el *costado* de una persona, el *lado*, como en ma dòto à ñiú nda, *permanezco cerca de mi padre*, o de un lugar como una colina o un sendero. Finalmente, yuko nà nda es *la ventana*, literalmente el *hoyo de la casa*, y bu-nda, *el interior de la casa*, mientras que bu-bo, *el interior de una persona* es el *estómago humano* y bu-te-kpa-bo el *contenedor interno hoja (mano) humana*, esto es *la palma de la mano humana*.

Kò- como prefijo designa el *cuerpo* de un ser, su forma externa. Por ejemplo, kò-mbómbò es un *elote*, una *mazorca de maíz*, y kò-nda se refiere al *cuerpo de una casa*, a su *forma* y su *estado* o *ser material*. Pero kò- también significa *enfermedad* y *muerte*, así que kò-bo refiere al *cadáver de un ser humano* y kò-lo al de un *árbol*, es decir, un *árbol muerto*. Refiriéndose al ser humano, kò- en combinación con un

pronombre o un sufijo que especifique un número significa sólo el *cuerpo viviente de los seres humanos*, la forma externa o *armazón* que transportan consigo, para decirlo de alguna manera. Una *conversación íntima*, a solas es *nga à ngomà kò-a bide*, literalmente, *nosotros/vamos alhablar/cuerpo del/dos*, y *á goe a bèlà kò-e kpóde* significa literalmente *él/fue/altrabajar/cuerpo de él/solo*, es decir *fue a trabajar él solo*.

Este tipo de asociación metafórica existe probablemente en todas las lenguas, pero aquí utilizo estos ejemplos lingüísticos recordando un pensamiento de Heidegger (1971: 146) sobre etimología:

El hombre actúa como si él fuera el que da forma y domina la lengua, cuando en realidad la lengua es la que es dueña del hombre. Quizá es ante cualquier otra cosa la subversión del hombre de esta relación de dominación la que empuja su naturaleza a la enajenación.

En este ejercicio lingüístico asumo también que la escala temporal de la separación entre baka y ubangiano, a partir de 1765; la migración hacia su medio ambiente actual y su contacto con hablantes de bantú que da Bahuchet (1993: 123-124), es correcta. En este panorama, apoyado por datos arqueológicos, lingüísticos e históricos, la apropiación de préstamos bantú, específicamente *nda* para *casa* y *mbanjo*¹², palabra *li-baka* que significa *lugar de reunión (de los hombres)*, debe haber sucedido en los dos últimos siglos. Este tiempo relativamente corto da fuerza a un argumento etimológico, puesto que el significado de la mencionada combinación de términos bantú y ubangiano en *li-baka* debe haber ocurrido hace apenas algunas generaciones y refleja una percepción que no puede haber quedado todavía enterrada bajo los cambios ocurridos al pasar cientos de años de historia. Sugiero entonces que la aplicación de un mismo término para animales, humanos y otros seres es un ejemplo de participación práctica en un mundo donde las esferas de las relaciones sociales y ecológicas se perciben como en un mismo nivel de igualdad (Cfr. Ingold 1996: 133-134).

La combinación de términos tanto para los humanos como para las casas en *li-baka* se interpreta entonces no como una fetichización de la casa, que imbuiría un objeto muerto con cualidades de animado, sino como una afirmación metafórica de la similitud y equivalencia de ser, de aquellos (humanos, animales y plantas) que adquieren el ser por procesos de reproducción "natural" y por la acción del hombre.

Tomando en cuenta la idea de Wilson (1988: 5) y de otros de que las casas son buenas para ayudar a pensar, que son "un instrumento cognitivo, una herra-

¹²El significado bantú más general de este término — reflejo de la forma bantú común, --bánjá — es *lugar de autoridad* y *pallio* con ramificaciones más amplias al sur del río Ogooué. Al norte del Ogooué, significa la *casa pública de los hombres* (Vansina 1990: 271-2).

mienta para el pensamiento"; llegamos a comprender que en el pensamiento baka, no tienen sentido dicotomías que resultan esenciales en nuestra forma occidental de pensamiento. Estas dicotomías (natural vs. cultural, animado vs. inanimado, orgánico vs. "hecho por el hombre") en la cosmovisión no se resuelven sino que se subvierten. La finalidad de la metáfora en este caso no es la de señalar un parecido superficial entre, por ejemplo, un hombre y un gorila en cuanto a su fuerza comparativa y su forma física, sino subrayar una esencia compartida que posee un significado más profundo y resulta difícil de describir. También a esta relación más profunda apunta la metáfora, más que implicar una concepción dualista que convierte a uno de los aspectos del tropo en primero o primario.

Atención focal en un mundo acotado

Dentro de los pueblos baka, las áreas no están rígidamente acotadas, sino que tienen un núcleo, por lo general la casa de una persona anciana muy respetada, que constituye un punto de *atención focal*. Como la residencia en un pueblo puede ser virilocal y uxrilocal, así como patri- y matrilocal, en torno a la casa de una madre o un padre, o ambos, se instalan los hijos de ambos sexos con sus cónyuges. Los pueblos baka se perciben como compuestos de áreas llamadas bílí, que corresponden más o menos a estos grupos de residencia. Bí significa *amigo, pariente cercano*, los que "caminan juntos" se llaman mutuamente bí, pero este término se aplica también a conjuntos de árboles de la misma familia. Aunque puede haber una relación de consanguinidad o afinidad entre diversas áreas de un pueblo, se siente por lo general que hay una interacción más intensa, mayor cohesión y solidaridad dentro de estos barrios que en el pueblo en general.

Se percibe un orden de pertenencia desde la forma en que un individuo autónomo atiende de manera íntima a su familia nuclear, hasta el barrio dentro del cual se coloca física y emocionalmente, y que a su vez forma parte de una identidad mayor relacionada con el pueblo en su conjunto. Pero no existe esa sensación de unidades acotadas que atribuye Wilson al contexto "domesticado" en el cual las relaciones de vecindad están gobernadas tanto por la intención de mantenerse juntos pero separados, como por los límites que imponen el diseño de las construcciones y su disposición. La *atención focal* en el sentido en que la usa Wilson (1988: 30, 52) es el núcleo de las relaciones "espirituales y sociales" de compartir e identificarse combinado con una ética de independencia "importada" para atender y expresar las necesidades creadas por la comunicación humana y la vida social.

Las fogatas y los hogares proporcionan centros de *atención focal* en cada casa y socavan la relativa rigidez y demarcación que sugiere la estructura de las construc-

ciones. Las fogatas son el centro de las actividades productivas y reproductivas. Se usan para ahumar y secar la carne y otros productos de la selva, para preparar la comida que luego los baka comparten y comen sentados en torno a la fogata. Fogatas más íntimas junto a la cama se comparten con familiares íntimos y amigos, con quien también se comparte a menudo la propia cama. No es raro que los miembros de toda una familia compuesta por la madre, el padre y los hijos duerman acurrucados juntos en una sola cama cerca de una fogata. El fuego es entonces el lugar donde se actualizan las relaciones, donde se comparte la comida, el tabaco, el diálogo y el afecto. Y estas relaciones no están (todavía) dominadas por la disposición estructural de las casas en las que se desarrollan, sino que tienden a demostrar la continuidad de las relaciones que son la base de una percepción no dividida (y en las relaciones humanas, de orientación *focal*) del medio ambiente. La importancia de este tipo de involucramiento con componentes humanos y no humanos del medio es lo que surge en las relaciones que entablan los baka entre ellos y que extienden a sus "amigos" y vecinos bantú. Es también la base para exigir un reconocimiento de igualdad y es también la motivación para asentarse de manera fija y así recuperar estatus.

Un barrio forma parte de una identidad más amplia conectada con el pueblo en su conjunto. Cuenta con una hoguera pública puesta en la casa de reuniones o salón. Esta hoguera pública recuerda las hogueras abiertas en los campamentos y mediatiza los arreglos residenciales que, en el nivel espacial, siempre implican alguna separación y promueven una atención social inmediata. La arquitectura del campamento baka en la selva está dominada por las chozas en forma de cono llamadas *mongulu*. En éstas, una celosía de pequeños árboles forma las paredes y el techo, mismo que está cubierto con hojas de *phrynium*. La choza se construye toda en un par de horas y no dura más que unas cuantas semanas. A diferencia de la vida en el campamento,¹³ la vida del pueblo forma vecindarios más estables y acotados. Esto es producto de una construcción con gran aportación de mano de obra y la duración de las estructuras de madera y arcilla de los pueblos.

Desde el punto de vista de Wilson, la gente debe desarrollar un código de conducta reglamentario o moral, dentro del cual identifica una *hospitalidad* obligatoria con motivaciones políticas. Esta se da para enfrentar el carácter acotado de los

¹³ Los baka distinguen entre un asentamiento más permanente, llamado *pueblo*, *gba*, y un *campamento*, *gbala*, de naturaleza más temporal para cazar o realizar otras actividades en la selva. La clasificación de cualquier asentamiento baka, incluso de sus pueblos, como *campamento* que dan los bantú aparece así como un marcador de distinciones étnicas que niega el reconocimiento de equivalencia.

arreglos *domésticos* y el papel y status de ser *vecinos*. Para Wilson (1988: 5-6), la *vecindad* es un aspecto crucial de la estructura social en las sociedades domesticadas y exige la dispersión y distribución del poder. Lo que yo alego es que los baka han optado por un nuevo arreglo doméstico y lo enfrentan a su modo. Para manejar su status como vecinos no desarrollan o adoptan un nuevo código reglamentario, sino al contrario, subvierten el carácter acotado de la vida en el pueblo y la casa, sin dejar sus relaciones estructuradas con base en una relación *focal*. Este énfasis persistente en el foco en lugar del acotamiento permite pasar por encima de la rigidez del arreglo doméstico y establecer relaciones según las constelaciones sociales y económicas del momento así como el contenido afectivo de dichas relaciones.

Se suele afirmar que la vida semi-nómada del campamento en la periferia de los pueblos bantú también implicaba entablar relaciones menos estructuradas que podían interrumpirse (o romperse) simplemente al alejarse y perderse de vista. La flexibilidad de los arreglos residenciales actuales, la residencia en dos pueblos, el compartir la casa y las largas visitas proporcionan la opción de una estructura social sin rigidez dentro de un contexto doméstico. La arquitectura del pueblo baka señala el acotamiento externo del contacto de vecinos con los bantú y permite la actualización de las relaciones de vecindario con ellos. Al tiempo que mantienen para sí el centro de gravedad dentro de sus relaciones inclusivas, los baka se las han arreglado para proveer el marco físico y espacial necesario para ser aceptados por los bantú, sin que, hasta ahora, hayan sucumbido a las consecuencias indeseables de la sedentarización.

Conclusiones

Yo creo que las metáforas primarias que Bird-David (1992: 28) interpreta como una proyección cultural de las instituciones sociales humanas sobre el mundo natural, se comprenden mejor si se piensan como una comparación metafórica básica que señala un nivel en el cual los seres humanos, los animales y las plantas comparten un mismo estatus existencial, esto es, como seres vivos (Ingold 1996: 134). Y esta percepción de una equivalencia básica de todas las formas de vida orgánica es la que se aplica en particular a las relaciones sociales con seres humanos. Esta percepción, combinada con el alto valor que se otorga a la autonomía personal, proporciona la motivación para asentarse en un mundo que — en cierto sentido — había sido más bien periférico para la vida de los baka.

Viéndolo retrospectivamente, se supone que los baka tuvieron un estatus inferior en los tiempos anteriores a la época colonial. No hay duda de que su inferioridad estaba en relación con su posición dentro de una sociedad estratificada com-

puesta por grupos étnicos culturalmente diferenciados y socioeconómicamente complementarios (Cfr. Bahuchet 1993: 37). Según Bahuchet se trataba de un modelo histórico "complejo socioeconómico y cultural" con tres componentes étnicos que representaban a la *comunidad real*. Lo más probable, sin embargo, es que este estatus fue sujeto a la influencia negativa del comercio atlántico en el cual los intermediarios ubangiano y bantú absorbían la mayoría de los privilegios mientras que los baka participaron como productores primarios de marfil y luego caucho.

El resultado de la intervención colonial fue acercar más a los diferentes grupos étnicos al crear por la fuerza una economía colonial dirigida a una estructura de mercado controlada por los poderes europeos. La "pacificación" colonial junto con la reubicación incrementó los contactos inter-étnicos, los matrimonios mixtos y la cohabitación. Los baka permanecieron al margen de estos cambios, por lo que la brecha que los separaba de sus vecinos se hizo más amplia.

En el corazón de la domesticación y sedentarización de los baka se encuentra la idea de que un estatus de equivalencia en un medio predominantemente humano sólo puede obtenerse aceptando el uso de construcciones al estilo bantú. Probablemente hace ya mucho tiempo que los baka conocen la tecnología de los bantú para la construcción por la costumbre que tienen éstos de solicitar su "ayuda" para dichos trabajos. Pero existe en este punto una tensión entre la inclusividad de las relaciones sociales vividas y el carácter acotado de la estructura doméstica adoptada.

Por el momento, parece que los baka del distrito de Souanké han adoptado las estructuras de los pueblos bantú de las orillas de los caminos, pero no su contenido social. En su lugar, han revestido la domesticidad con su propia forma. La lucha de los baka por lograr la igualdad ante sus vecinos y su éxito relativo al adoptar tanto una estructura de pueblo como un estilo de construcción similar a los de sus vecinos los bantú no significa, por supuesto, que hayan alcanzado aún su meta. A menudo los baka expresan amargas quejas por la falta de respeto, o por el maltrato que sufren a manos de los bantú. Los burócratas del gobierno que trabajan en Souanké provienen en su mayoría del sur del Congo, y tienen la misma visión negativa sobre "los pigmeos". Con facilidad desdeñan a los baka en general y hablan de su pereza como algo congénito, destacan su inutilidad como "personas reales", su falta de cuidado personal, y de responsabilidad, etc. Todos estos estereotipos no desaparecen a pesar del surgimiento de una generación de baka llamados "evolucionados" ("évolués"). Estos individuos entre los baka que se consideran como exitosos asimiladores de la cultura y la civilización bantú, que se mantienen a la altura de sus vecinos bantú en cuanto a código de vestido, estilo de casa habitación, autodeterminación y ética del trabajo basada en una idea de independencia, se ven como contradicciones vivientes de los estereotipos mencionados, más que como los primeros

representantes de una influencia normativa que augura una nueva sociedad baka "emancipada" y "civilizada". Se les considera como una excepción a la regla.

Queda por situar la lucha de los baka por obtener la equivalencia dentro de una sociedad más amplia y en el contexto de sus relaciones sociales y económicas con los bantú para alcanzar una evaluación de su éxito hasta ahora. De manera muy visible dado un gran paso para cruzar la frontera que separa el pueblo de la selva, tanto en las actividades diarias de obtención de recursos como, hasta cierto punto, en la percepción de los habitantes de los pueblos bantú.

Quedan todavía preguntas sin responder en el contexto de la domesticidad baka actual que requieren el esfuerzo de nuevos investigadores para responder por ejemplo: ¿Cuál es la interrelación entre la sedentarización y la movilidad residencial? ¿Lograrán los baka "domésticos" mantener su precario equilibrio de un universo no dividido, incluso, en un mundo acotado o, como utilizando el famoso dicho con el que explica Bird-David la flexibilidad de los cazadores-recolectores, éstos al llegar a Roma se convertirán en verdaderos romanos?

Bibliografía

- Bahuchet, Serge & Henri Guillaume. 1982. 'Aka-Farmer Relations in the Northwest Congo Basin'. En Eleanor Leacock & Richard B. Lee (eds.) *Politics and History in Band Societies*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, pp. 189-211.
- Bahuchet, Serge. 1993. *La Rencontre des Agriculteurs. Les Pygmées parmi les Peuples d'Afrique Centrale. Histoire d'une Civilisation Forestière. Tome 2*. Ethnoscience 9. Paris: Peeters-SELAF.
- Bascoulergue, P. 1958. *Enquête Nutritionnelle dans le District de Souanké et à Ouesso*. Brazzaville: Afrique Équatoriale Française. Santé Publique. Section Fédérale du Service Général Mobile d'Hygiène et Prophylaxie de l'A.E.F. Section Nutrition.
- Bird-David, Nurit H. 1990. 'The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters'. *Current Anthropology* 31 (2): 189-196.
- Bird-David, N.H. 1992. 'Beyond "The Original Affluent Society": A Culturalist Reformulation'. *Current Anthropology* 33 (1): 25-47.
- Bourdieu, Pierre. 1973. 'The Berber House'. En Mary Douglas (ed.) *Rules and Meanings. The Anthropology of Everyday Knowledge*. Harmondsworth: Penguin, pp. 89-110.
- Carsten, Janet & Stephen Hugh-Jones. 1995. 'Introduction. About the House - Lévi-Strauss and Beyond'. En Janet Carsten & Stephen Hugh-Jones (eds.) *About the House*. Cambridge: University Press, pp. 1-46.
- Colchester, Marcus. 1993. 'Slave to Enclave. Toward a Political Economy of Equatorial Africa'. CDR-IWGIA Document no. 74: 179-231.
- Delobbeau, Jean-Michel. 1984. 'Les Pygmées dans la Colonisation'. *Afrika Zamani - Revue d'Histoire Africaine* (Yaoundé) 14 & 15: 115-133.
- Dhellemmes, R.P. 1985. *Le Père des Pygmées*. Paris: L'Aventure Vecue Flammarion.
- Fay, Michael J. 1993. *Ecological and Conservation Implications of Development Options for the Dzanga-Sangha Special Reserve and the Dzanga-Ndoki National Park. Yobe-Sangha, Central African Republic*. Reporte para GTZ, Mission Forestière Allemande, Coopération Technique Allemande.
- Fay, M.J.; Agnagna, M.; Wilkinson, A.; Gereau, R.E.; Harris, D.J.; Moutsambote, J.-M.; Thomas, D.W. & P. Sita. 1992. *A Survey of the proposed Garabinzam - Mt Nabemba Conservation Area, Northern Congo*. Reporte para Global Environment Facility, República del Congo.
- Fernandez, J.W. 1982. *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Fernandez, J.W. 1986. 'Persuasions and Performances. Of the Beast in Every Body and the Metaphors of Everyman'. In *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 3-27.

- Geschiere, Peter. 1982. *Village Communities and the State. Changing Relations among the Maka of South-Eastern Cameroon since the Colonial Conquest*. Traducido por James J. Ravell. London, Boston & Melbourne: Kegan Paul International Ltd.
- Grinker, Roy Richard III. 1994. *Houses in the Rainforest. Ethnicity and Inequality Among Farmers and Foragers in Central Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Groupe d'Appui aux Projets, Vedrin (Belgique). 1991. *Rapport sur la Rencontre Inter-Equipes Pygmées de M'Baiki (Centrafrique)*.
- Heidegger, Martin. 1971. 'Building Dwelling Thinking'. In *Poetry, Language, Thought*. Traducido por A Hofstadter. New York: Harper and Row, pp. 143-162.
- Ingold, Tim. 1994. 'From Trust to Domination. An Alternative History of Human-Animal Relations'. En Aubrey Manning & James Serpell (eds.) *Animals and Human Society. Changing Perspectives*. London: Routledge, pp. 1-22.
- Ingold, Tim. 1995. 'Building, Dwelling, Living. How Animals and People Make Themselves at Home in the World'. En Marilyn Strathern (ed.) *Shifting Contexts*. London: Routledge, pp. 57-80.
- Ingold, Tim. 1996. 'Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment'. En Roy Ellen & Katsuyoshi Fukui (eds.) *Redefining Nature. Ecology, Culture and Domestication*. Oxford: Berg, pp. 117-155.
- Jung, Renée. 1946. 'Notes sur la Case des Bembé'. *Journal de la Société des Africanistes* 16: 1-21.
- Moulinard (Le Médecin-Commandant du Corps de Santé Colonial). 1947. 'Essaie sur l'Habitat Indigène dans la Colonie du Tchad'. *Journal de la Société des Africanistes* 17: 7-18.
- Pedersen, J. & Espen Waehle. 1988. 'The Complexities of Residential Organization among the Efe (Mbuti) and the Bangombi (Baka). A Critical View of the Notion of Flux in 'Hunter-Gatherer Societies''. En Tim Ingold, David Riches & James Woodburn (eds.) *Hunters and Gatherers. Vol. 1: History, Evolution and Social Change*. Oxford: Berg, pp. 75-90.
- Robineau, Claude. 1966. *L'Évolution Économique et Sociale en Afrique Centrale. L'Exemple de Souanké (République du Congo Brazzaville)*. Paris: O.R.S.T.O.M.
- Robineau, Claude. 1967a. 'Contribution à l'Histoire du Congo. La Domination Européenne et l'Exemple de Souanké (1900-1960)'. *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. VII, 26 (2): 300-344.
- Robineau, Claude. 1967b. 'Culture Matérielle des Djem de Souanké'. *Objets et Mondes* VII (1): 37-50.
- Sato, Hiroaki. 1992. 'Notes on the Distribution and Settlement Pattern of Hunter-Gatherers in Northwestern Congo'. *African Study Monographs* 13 (4): 203-216.
- Siroto, Leon. 1969. *Masks and Social Organisation among the Bakwele People of Western Equatorial Africa*. Ph.D. Tesis. Columbia University.

- Stoecker, Helmuth. 1960. 'Einleitung'. En H. Stoecker (ed.). *Kamerun unter deutscher Kolonialherrschaft*. Berlin: Ruetten & Loenig, pp. 9-26.
- Vansina, Jan. 1990. *Paths in the Rainforest. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. London: James Currey.
- Vincent, Jeanne-Françoise. 1961. *La Culture du Cacao et son Retentissement Social dans la Région de Souanké*. Brazzaville: O.R.S.T.O.M.
- Wilson, Peter Joseph. 1988. *The Domestication of the Human Species*. New Haven (Conn.) & London: Yale University Press.