

**El culto al «Tio»
en el país Léla:
Seducción de un
nuevo fetiche y
resistencia a la
cultura del
colonizador**

M. Bazemo
*Inshus Université,
Ouagadougou
(Burkina Faso)*

EL CULTO AL «TIO» EN EL PAÍS LÉLA: SEDUCCIÓN DE UN NUEVO FETICHE Y RESISTENCIA A LA CULTURA DEL COLONIZADOR*

Maurice Bazemo

Inshus Université, Ouagadougou (Burkina Faso)

La historia de los Léla, subgrupo Gurunsi que habita la provincia de Sanguié, en el área centro-occidental de Burkina Faso, no es bien conocida. Los Léla aparecen como grupo individual en la historiografía nacional con la revuelta de 1915-1916, en la que tuvo gran peso un hombre de Dassa, Yombié, a quien llamaban «el musulmán».¹ El pueblo de Dassa, en Nuna del Norte, fue una de las pocas localidades Léla fuertemente influenciada por el islamismo de los Marka. Alentado por la acción de sus maestros Marka, que habían sido los instigadores de la revuelta en la zona occidental, Yombié intentó unir los pueblos Léla a este movimiento. Aunque ello supusiera un fracaso, puede servir como indicador para el análisis de los comportamientos sociales frente a la colonización.

A los Léla, cuya conducta religiosa se caracteriza por la creencia en la presencia de la fuerza divina en todos los elementos de la naturaleza, se les propuso — como a tantos otros — la religión cristiana a la que el poder político colonial había abierto el camino y que, en contrapartida, debía contribuir al éxito de esta política. La presión colonizadora forzó a muchos Léla a huir a Costa de Oro (Ghana), de donde los que volvían introdujeron el culto al fetiche Tio en el país Léla. Su implantación en este contexto, marcado por enfrentamientos de carácter político, religioso y cultural, ¿podía ser neutral?

Las presentes notas, dedicadas a este aspecto del comportamiento de los Léla, son el resultado de una encuesta oral realizada en la provincia de Sanguié. La información se ha obtenido gracias a auxiliares jubilados de la administración colonial, a un maestro de dicha época, a un grupo de ancianos adeptos al culto del fetiche y a algunos de los primeros cristianos.

Traducción del francés realizada por Isabel Moll Blanes, Profesora de Història Contemporània, Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts, Universitat de les Illes Balears.

¹ Yombié se presenta como el héroe de esta revuelta en el país Léla. Los amuletos que llevaba puestos le valieron el apodo de «el musulmán».

Las dificultades que plantea el estudio de este hecho proceden, sobre todo, de la propia encuesta. Por una parte, el interés que experimenta actualmente el culto al fetiche en la región. Desde la perspectiva de ciertas restricciones, sobre todo las prohibiciones del cristianismo,² se constata que gentes que se dicen cristianas vuelven a las prácticas tradicionales en las que actualmente se localiza el culto al Tio. Por otra parte, el discurso que el cristianismo genera sobre el fetiche hace que algunos de los primeros cristianos testigos del fenómeno se sientan molestos de hablar sobre él. La cohabitación pacífica, preconizada por todas las religiones, hace que se mantenga en secreto toda información susceptible de comprometer la tranquilidad del grupo. De ahí procede la desconfianza hacia el encuestador. Este silencio se agrava por el traslado a Roma de los libros de registro de la parroquia de Réo, la primera del país Léla. El estado de conservación de los archivos de Koudougou, centro administrativo del país, no ha permitido su consulta.

Nos hemos decidido, por tanto, a intentar una primera redacción de esta página de la historia de los Léla a partir de la información obtenida por medio de la tradición oral. Es decir, la explicación que aquí se ofrece es el resultado de una primera lectura de esta tradición que puede corregirse o enriquecerse cuando sea posible el acceso a otras fuentes.

Este trabajo no es más que un bosquejo en el que se tendrá en cuenta la vía de penetración de este nuevo culto en el país Léla, las causas de su éxito efímero, las relaciones de sus seguidores con el poder cantonal, con los cristianos y, en fin, la reacción del poder colonial francés.

I. LA VIA DE PENETRACION DEL CULTO

La penetración del fetiche Tio en el país Léla está directamente relacionada con las exacciones de la administración colonial francesa: los trabajos forzados (construcción de vías de comunicación, cultivos impuestos) y el impuesto de capitación.³ Estas presiones fueron tanto más difíciles de soportar por parte de los Léla por cuanto no estaban acostumbrados a la experiencia de las prestaciones de trabajo inherentes al poder político centralizado como el de sus vecinos del Este, los Moose. Después de la revuelta de 1915-1916, iniciada en el país Bwa y en el curso de la cual los Léla habían saqueado los campamentos establecidos en la región por la administración colonial, hacía falta una reconstrucción. Ésta se realizó por medio de la requisición, a la que los Léla denominaron «trabajos de ocho días», frase que hoy en día se usa para caracterizar todo trabajo cuya duración sobrepasa el tiempo normal de ejecución. La región «pacificada» en 1919 debía servir como cantera de mano de obra.⁴ En la colonia del Alto Volta, el círculo de Koudougou, del que dependía la región Gurunsi, era el más poblado.⁵

Las vías de comunicación constituyen una de las condiciones necesarias para asegurar el control político de un territorio. La construcción de la carretera que unía Koudougou a Dédougou, la ruta del algodón, obra fundamental que había marcado la

² Se trata sobre todo de la prohibición de celebrar los funerales por un cristiano, de la prohibición de la poligamia, de la prohibición de consultar al charlatán...

³ DUPERRAY, A.M., *Les Gurunsi de Haute-Volta: conquête et colonisation*, 1986-1933, p. 200.

⁴ BAYILI, E., *Les populations Nord Nouni-Haute-Volta des origines à 1920*, p. 410.

⁵ *Id.*, p. 410.

región Léla, permanece en la memoria colectiva como expresión de la fuerza del poder colonial y de la brutalidad de sus auxiliares. Su realización había dado lugar a requisiciones abusivas. Todo sistema de opresión sabe reclutar a sus colaboradores en las filas de sus víctimas.

En efecto, estos auxiliares, reclutados en la región Léla, dieron pruebas, por el uso del látigo, de una violencia desmedida durante la construcción del eje Koudougou-Dédougou. Mostraban gran celo para sustraerse a estos trabajos extenuantes; manejar el látigo era más agradable que cargar un saco de laterita cada día. A la construcción de la carretera hay que añadir las exigencias de alimentos (mijo, sésamo, cacahuete...), la deportación de mano de obra a las plantaciones de café y cacao de Costa de Marfil y a la construcción de ferrocarriles (Abidján-Níger, Thiès-Kayes)⁶.

Los reinados de los jefes del cantón de Réo, Bezilou (1926-1928) y Bedouna (1929-1932), dice un informador, supusieron un período de penurias, agravado por la hambruna de 1931-1932;⁷ un poder inesperado, embriaga. Bezilou, queriendo imitar a sus maestros, los administradores franceses, cometió toda una serie de excesos que marcaron su reinado. Este clima de violencia hizo que los Léla huyeran a Costa de Oro (la actual Ghana), lugar que en aquel momento era visto como una zona de paz. Y es allí donde descubrieron el culto al fetiche Tio, que gozaba de una considerable popularidad en la zona forestal donde se emplearon la mayoría de los inmigrantes Léla, agricultores por tradición.

Después de 1945, al finalizar la segunda guerra mundial en la que habían participado los colonizados, el régimen colonial se vio sometido a diversas presiones que supusieron una cierta flexibilización. Gracias al esfuerzo del «Rassemblement Démocratique Africain» (R.D.A.), el poder colonial francés hizo algunas concesiones⁸ como la abolición de los trabajos forzados el 11 de Abril de 1946. Fue una victoria muy ligada al nombre de Félix Houphouët-Borgny. A partir de esta fecha se asiste al retorno de algunos emigrados y con ellos - en torno a 1949- - hizo su entrada en el país Léla el culto al fetiche Tio.⁹ Como todo movimiento de masas que necesita una figura emblemática, el de este culto tuvo la suya en la persona de Labi Bagoro. Originario del pueblo de Sanguié (a 11 kms. al oeste de Réo), su retorno de Costa de Oro en 1950 permitió dinamizar de forma notable el nuevo culto.¹⁰

II. LAS CAUSAS DE UN ÉXITO TEMPORAL

El éxito del nuevo culto se explica, en principio, por la emoción que provocaba. El culto en la religión tradicional de los Léla, comparado con el del nuevo fetiche, era frío, sin ritos emotivos. Los rituales del culto tradicional tienen lugar en plena naturaleza (en las orillas de un río, a los pies de una colina, de un árbol, o en las inmediaciones de un bosquecillo), mientras que el culto al Tio consiste en ofrendas y sacrificios de pollos o animales realizados por el jefe de familia o del clan. La organización de los ritos, por tanto, obedece a las normas de la sociedad de linaje donde la autoridad se confiere por la edad.

⁶ BAYLI, E., *Loc. cit.*, p. 410; NANA, M., *Héritage colonial et développement: Rôle historique et socio-économique du chemin de fer Abidjan-Niger dans le développement de la Haute Volta*, p. 100.

⁷ Bamouni Lounsour, Kyon, 27-12-1990.

⁸ KI ZERBO, J., *Histoire de l'Afrique noire*, pp. 505-512.

⁹ Bamouni Lounsour, Kyon, 27-12-1990; Bama Begnomo, Ouagadougou, 11-3-1990.

¹⁰ Bamouni Lounsour, Kyon, 27-12-1990.

Todo fetiche, al ser percibido como receptáculo de una fuerza cuyo origen está rodeado de misterio, no debe exponerse a la vista de todo el mundo. Hay que encontrar un lugar íntimo para resguardar su forma material. La forma del fetiche Tio consistía en una masa de tierra de forma oval, cubierta por un baño de sangre. Su santuario se hallaba en el interior de la tenencia del sacerdote, donde pendía de una pared. Sólo podían entrar el sacerdote y sus invitados. Al recinto se accedía descalzo. El temor se transforma en respeto frente a esta fuerza de protección.

LAS MANIFESTACIONES DEL CULTO TRADICIONAL Y DEL CULTO AL FETICHE TIO

Elementos del ritual	Culto tradicional de los Léla	Culto al fetiche Tio
Sacrificio de pollos o animales	sí	sí
Ofrenda de bebidas	sí	sí
Comida sacramental para la asamblea	no	sí
Velada (canciones, danzas, trance)	no	sí
Lenguaje esotérico	no	sí
Uso de campanilla	no	sí
Sesiones públicas	no	sí
Santuario particular	no	sí

El contenido del culto al fetiche Tio, como se muestra en el cuadro anterior, comportaba algunas particularidades dirigidas a emocionar al fiel. La fe que se tenía en el fetiche se medía por tres rituales:

Un rito cotidiano que se dejaba a la iniciativa individual, de acuerdo con las necesidades de cada uno. Consistía en la presentación, por la mañana, de una nuez de cola al fetiche por parte del sacerdote, bien antes de ir al campo o salir de viaje, o bien para conjurar alguna catástrofe anunciada por un sueño. Gracias al consumo de esta nuez, supuestamente cargada con la potencia del fetiche, el fiel se sentía protegido.

Un ritual semanal – los viernes – que consistía en abstenerse de trabajos manuales importantes. En este día los fieles se dedicaban a tareas hogareñas. En este día no se viajaba.¹¹ Era su día de «Sabbat».

Pero las manifestaciones más importantes de esta fe eran la fiesta consagrada al fetiche que se celebraba cada cuarenta y dos días, y las veladas, cuya fecha la decidía sólo el sacerdote. A esta fiesta estaban invitados todos los fieles de todas las edades. Se celebraba una comida comunitaria por la que todos los participantes captaban lo que creían que era la fuerza de protección del fetiche. El culto del viernes y esta fiesta se añadían a los días de mercado. Todo ello constituía las referencias temporales en el país Léla. De este modo había un calendario semanal inspirado por actos religiosos.

Las veladas eran espectáculos de canciones en coro y de bailes en los que se alternaban hombres y mujeres. Con las canciones se exaltaban el poder del fetiche y la función de salvador del sacerdote contra las fuerzas del mal. Con estos bailes, las mujeres, sobre todo, entraban en trance. El trance, fenómeno que formaba parte del misterio del

¹¹ Bamouni Odoou, Koukouldou, 28-12-1994.

fetiché, debía provocar la emoción necesaria a la fe. Se interpretaba como una acción del fetiché quien así señalaba a los que albergaban malas intenciones.

La encuesta nos ha revelado que la mujer que entraba en trance ya era sospechosa de ser responsable de algún fallecimiento. En la velada el sacerdote ofrecía a todos lo que él llamaba agua del fetiché. Se trataba de un brebaje de composición desconocida para el público en general, una especie de droga. A la persona sospechosa se le proporcionaba el brebaje con una mayor cantidad de la sustancia que facilitaba el trance. El baile y las canciones excitantes se añadían al efecto del brebaje para producir el trance, en el curso del cual la mujer citaba nombres de personas fallecidas en fechas recientes, atribuyéndose la responsabilidad de su muerte. Así se la reconocía como bruja. El trance permitía señalar al o a la bruja, el agente del mal, del desorden. Una vez desenmascarado, era neutralizado. Descubrir al agente de desorden implica la existencia de una fuerza más importante que la suya. Ésta era la fuerza que se reconocía al fetiché Tio.

Para dar misterio a este culto de procedencia extranjera, se necesitaba instrumental extranjero, como las campanillas y la lengua ashanti (un dialecto de Ghana). Para seducir fuera de su medio original, toda religión utiliza su propio idioma. La religión cristiana con el latín y el islamismo con el árabe no son excepciones a esta regla. En el dominio de lo religioso, la posibilidad de que no todo se comprenda contribuye a mantener y a reforzar la fe de los fieles.

El lenguaje enigmático que utilizaba el sacerdote del fetiché, maestro frente a sus discípulos, constituía uno de sus instrumentos de poder.

El culto respondía aquí a una necesidad de salvación individual, de protección contra las fuerzas del mal, sobre todo de los brujos, que —según la definición dada por la gente— eran devoradores de hombres. Se dice que actuaban en festines a horas avanzadas de la noche u que tenían poder para hacer que alguien muriera lentamente comiéndose, de forma misteriosa, uno de sus órganos o uno de sus miembros. Un caso de enfermedad incomprendida se interpretaba como una acción de estos agentes de desorden.

En el momento en que el tema del brujo estaba presente con mucha fuerza, fue cuando se dió una situación anómala: la colonización. Fue un período de desestabilización caracterizado por el enfrentamiento entre dos poderes, agravado además por la epidemia de meningitis frente a la que los Léla se mostraban perplejos, ya que ignoraban su origen y la parte del cuerpo que se veía afectada. Fue, para los Léla, un período de grandes desgracias. Con razón, hablando de la brujería en África, Louis-Vincent Thomas señala que «un período de grandes desgracias (sequías, epidemias, enfermedades, muertes), de éxitos o de fracasos demasiado evidentes que producen celos, rivalidades, rencores, competencia por el poder y sobre todo crisis moral, proporcionan un clima favorable a la eclosión de la brujería».¹²

De 1950 a 1952, el país Léla se vió asolado por la meningitis;¹³ otra desgracia que se cernía sobre el país, como la colonización. Era un hecho inédito que permitía pensar en un hecho de brujería. Dado el carácter conflictivo del encuentro entre los Léla y el Europeo —el extranjero (también extraño)— toda acción de este último era sospechosa, de ahí la reticencia de los Léla hacia la medicina europea. Se dirigían al poder mágico africano como arma de respuesta a las fuerzas del mal, es decir, a los brujos.¹⁴ Según la mentalidad

¹² THOMAS, L. V., *La terre africaine et ses religions*, p. 83.

¹³ Bamouni Lounsour, Kyon, 27-12-1990, y Daboué Beli, Réo, 20-5-1990.

¹⁴ Bationo Joseph, Tialgo, 27-3-1990.

del Africano, toda fuerza viene de un Ser Supremo. La meningitis, que había causado tantos estragos, debía ser la acción de una fuerza superior a la del común de los mortales. Se solicitaba una respuesta por medio del concurso de otras fuerzas temibles. Así los Léla recurrieron a su culto tradicional y al nuevo fetiche que aparece en el país de la mano de Labi Bagoro.

Este culto fue bien acogido por dos razones. Se articulaba bien con los cultos ancestrales a los que completaba, como lo muestra el cuadro anterior, y no provocaba ruptura con los cultos tradicionales. Para los Léla era un factor de enriquecimiento cultural: su exotismo y sus particularidades (que se resaltan en el cuadro) proporcionaban la convicción de que representaba una fuerza extraordinaria con la que se podían frenar las fuerzas malélicas que se abatían sobre el país.

III. LABI VISTO POR LOS LÉLA

El origen familiar de este hombre aclara la función que pudo tener en su momento. Había nacido en torno a 1910 en el seno de una familia acomodada, cuya fortuna se medía en cabezas de bueyes, ovejas y cabras. El prestigio que le reportaba esta riqueza le permitió no someterse a otra autoridad más que a la del dueño de la tierra, autoridad suprema en todo pueblo Léla. Seguro de este prestigio, Labi consideraba intolerable la decadencia en la que el poder colonial había sumido a los suyos: la subordinación a un jefe de cantón, personalidad ajena a la tradición Léla. Para éstos aquí se daba una negación a su cultura. Para no vivir esta humillación, Labi huyó en torno a 1936 a Costa de Oro, de donde volvió en 1947¹⁵ con el fetiche, cuya utilización presagiaba una reacción al nuevo orden político establecido en la región por el poder francés y asumido como una violación por los Léla.

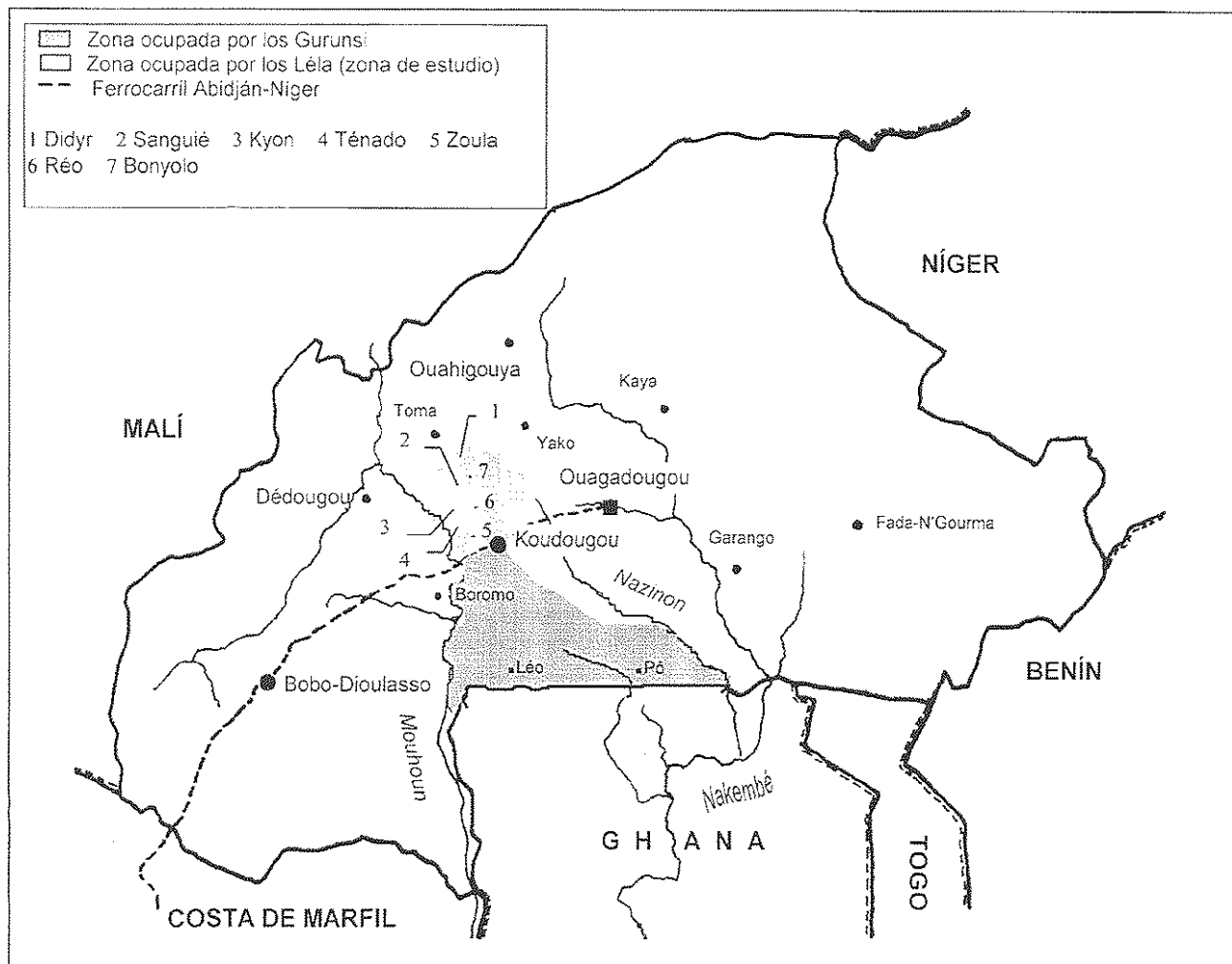
La gente veía a Labi como el salvador en una región llena de angustia. Él hacía de la adhesión a su fetiche la única forma de supervivencia, asegurando que cualquiera que se le acercara estaría protegido de los brujos.¹⁶ Su tenencia se convirtió en un santuario conocido en todo el país Léla, adonde aflúan masas de peregrinos procedentes de todas partes. Estos espíritus inquietos iban a solicitar la protección del fetiche. La adhesión de las masas al culto de este fetiche hacía de Labi una figura especialmente inquietante para el poder colonial. Quienes iban a su tenencia en busca de seguridad portaban ofrendas (dinero, cotonadas, pollos, cabras, ovejas, a veces bueyes) que constituían un sacrificio necesario para conseguir los dones deseados. Todos los días llenaba una cesta con billetes de banco.¹⁷ A los que creía animados de un espíritu maligno les obligaba a pagar una multa en bueyes. Disponía de muchas tierras, cultivadas por los adeptos al culto en las estaciones lluviosas. Ello suponía un acto de culto convertido en una extracción de bienes a los fieles; de ahí que la fortuna de Labi, así adquirida, se considerara como una estafa por parte del poder colonial, una de cuyas misiones era liberar las poblaciones africanas de la tiranía de sus reyezuelos, depurando costumbres supuestamente plagadas de todos los vicios.¹⁸ En esto consistía la misión civilizadora de la colonización francesa tal como lo muestran los

¹⁵ Bama Begnomo Ouagadougou, 11-3-1990.

¹⁶ BAZyomo Edouard, Zoula, 27-10-1990.

¹⁷ Bationo Joseph, Tialgo, 27-3-1990.

¹⁸ Bamouni Lounsour, Kyon, 27-12-1990.



El país Gurunsi y la zona del movimiento fetichista Tio.

archivos del círculo de Koudougou, de donde hemos extraído citas de sanciones promulgadas en casos de estafa por el tribunal de primera instancia de dicha ciudad.¹⁹ Pero, en realidad, el poder colonial actuaba de esta manera para evitar la aparición de alguna personalidad fuerte, susceptible de alimentar ambiciones que perjudicaran su proyecto: el control político de la región. Labi irritó a la administración colonial que veía en todo el ceremonial seguido por las poblaciones a su cuidado provocaciones a las que debía responder.

IV. LABI, EL PODER COLONIAL Y SUS ASOCIADOS

La implantación del poder colonial exigía, como en todas partes, de ayuda local. Para solventar esta necesidad en 1926 se dividió el país Léla en cantones confiados a unos jefes.²⁰ Un jefe en el país Léla era lo nunca visto: para los Léla la jefatura era una experiencia de sus vecinos los Moose. La función de los jefes nombrados en el país era de vigilancia, debiendo dar cuenta de todo lo que pasaba al jefe supremo del momento, el administrador blanco. La actuación de Labi no podía dejar indiferente al jefe del cantón de Réo. Junto a estos colaboradores de la administración colonial, Labi colocó a los cristianos: el cristianismo se veía como una religión de Europa.

A. Labi y el jefe del cantón de Réo

El protocolo en la corte de Labi no tenía nada que envidiar al que se daba en el lugar del jefe del cantón. Estaba siempre rodeado de sirvientes y disponía de una tropa de hombres a caballo, como el jefe. Frente a su residencia siempre había peregrinos acampados venidos de pueblos lejanos (Didyr, Kio, Kiogo, Pouni, Zamo, etc...).²¹ A su puerta había un ujier encargado de acompañar a su presencia a los responsables de los grupos de peregrinos.

La invitación a ir a algún pueblo para implantar allí el nuevo culto, suponía una buena ocasión para mostrar su poder. A lo largo de todo el camino por donde él iba a pasar, se apostaban hombres a caballo que anunciaban su llegada con tiros de fusil, fabricados estos de manera artesana por los Nuna, sobre todo en Pouni.²² Las masas entusiasmadas, concentradas al borde del camino, le ovacionaban. En él veían a otro jefe. Por ello, las relaciones de Labi con el jefe del cantón, Marcel Bationo, no eran precisamente amigables. Labi hacía sombra al jefe del cantón: «anuló a Marcel», dice Joseph Bationo.²³ Bationo no tardó mucho en sospechar las ambiciones políticas de Labi. A los ojos del poder colonial, representado por el jefe del cantón, había signos más que suficientes de ello.

El dinero que los fieles daban a Labi se asimiló a un impuesto extraído a la población, lo que significaba haber detraído poder al jefe del cantón. Para Marcel había una usurpación de competencias, un caso de lesa majestad. Lo que todavía le irritó mucho más fue la intervención de Labi en el campo judicial,²⁴ otro lugar de ejercicio del «derecho de regaña». Uno de los casos más corrientes sometidos a la jurisdicción del jefe del cantón era

¹⁹ Archivos de Koudougou, Informe político, Enero 1942.

²⁰ BAKYOSO, A., *L'évangélisation du pays Léla de 1912 à 1948*, p. 38.

²¹ BAKYOSO Edouard, Zoula, 27-10-1990.

²² Bama Begnomo Ouagadougou, 11-3-1990.

²³ Bationo Joseph, Tialgo, 27-3-1990.

²⁴ Bamouni Lounsour, Kyon, 27-12-1990.

el rapto de una mujer. Cuando el jefe de cantón era informado por el marido afectado, le encargaba de convocar a su homólogo del pueblo de donde procedía el raptor. Era el jefe del pueblo quien debía comunicarlo al autor del delito. La convocatoria consistía en un cartucho de fusil vacío.²⁵ El cartucho, un producto de la tecnología del europeo, era un símbolo de su poder, delegado al jefe del cantón, que se creía de este modo equiparado a un rey.

Llamado por todos «N'da», es decir padre, Labi creía tener derecho a intervenir en caso de litigio para reconciliar a quienes consideraba como a sus hijos. También hacía convocatorias, consistiendo la suya en una nuez de cola fijada a una moharra o a un cuchillo que el marido ultrajado llevaba a la persona de más edad del lugar donde vivía el amante.²⁶

Por una parte estaba el cartucho, por la otra la nuez de cola, producto africano. Eran por tanto signos reveladores de la concurrencia en el control de la región y del enfrentamiento de dos poderes, es decir, de dos culturas. El temor al fetiche, una de cuyas atribuciones era la de castigar la mala conducta, forzaba al culpable a responder de sus actos ante Labi.

Con esta nuez y la compañía de la mujer raptada, el raptor se presentaba en la corte de Labi. Este repartía a los protagonistas la nuez de cola que había estado en contacto con el fetiche, queriendo significar con ello que ambos se habían adherido al mismo culto, que desde este mismo momento pertenecían a la misma familia y, en consecuencia, no debía haber ningún tipo de conflicto entre ellos.²⁷ Establecida así la relación, la mujer era devuelta a su legítimo marido. El conflicto se resolvía por un acto de fraternidad entre fieles de un mismo culto.

Por todo ello el jefe del cantón denunció a Labi al comandante del círculo de Koudougou.²⁸ A partir de entonces la administración colonial consideró a Labi como a alguien a quien vigilar, igual que a los marabouts, reconocidos como capaces de fomentar revueltas contra su autoridad.²⁹ En este caso la administración colonial estaba bien enterada y sabía que las revueltas podían organizarse con el concurso de movimientos religiosos; de ahí la creciente vigilancia sobre posibles líderes. Ello constituía una constante inquietud para la administración colonial en todo el África Occidental. En este sentido Anne-Marie Duperray afirma que «parece que los franceses abordan el curso del Níger con una verdadera psicosis del musulmán».³⁰

Esta inquietud era una realidad en los países con una gran proporción de musulmanes, como Senegal, Malí y Níger, donde se veía a los marabouts como eventuales propulsores de revueltas. Burkina, a ejemplo de sus vecinos (Malí, Níger) tuvo sus líderes musulmanes capaces de suscitar un movimiento de revuelta. Estos líderes procedían sobre todo de las filas de los fieles de la cofradía Hamallista. Hubo dos grandes figuras de esta cofradía en Burkina que no gozaron de la simpatía de la administración colonial. Se trataba

²⁵ *Idem*.

²⁶ BAZEMO Benoît, Réo, 28-3-1990.

²⁷ Daboné Beli, Réo, 20-5-1990.

²⁸ Bamouni Lounsour, Kyon, 27-12-1990.

²⁹ BAYILI, E., *op. cit.* p. 377; se trataba de la revuelta organizada en 1908 en el Sur de Kipirsi por Alassan Moumouni. Ver también Archivos de Koudougou, Informe político, 2º trimestre 1939.

³⁰ DUPERRAY, A.M., *Les Gourmsi de Haute-Volta: conquête et colonisation, 1896-1933*, p. 219.

de Chuck Aboubakar Maïga de Ramatoulaye, deportado y preso en Mopti (Malí) de 1941 a 1946 y del Jeque Doukouré, deportado y encarcelado en Dakar de 1942 a 1955.³¹ Invitaban a la gente a abrazar el Islam y su cultura, animándoles también a rechazar las propuestas renovadoras de Occidente. El enfrentamiento era, por tanto, inevitable.

El Islam no tuvo fuerza en el país Léla. Pero el poder colonial no estaba a salvo de posibles conflictos. La revuelta de 1915-1916, desencadenada en el país Bwa desde donde se extendió a las regiones Marka y Léla, tuvo un origen fetiche. La explicación de este levantamiento contra la presencia francesa —sentida como una agresión cultural— era la fuerte identificación de los Bwa con su fetiche, cuyo culto determinaba su vida cotidiana. Es decir, las poblaciones podían extraer de sus formas de creencias religiosas la razón y la fuerza necesarias para rechazar la civilización europea. A partir de ahí, toda actividad religiosa que reuniera con regularidad a las masas podía ser dirigida a fines políticos. El clima de sospecha condujo a la administración colonial francesa a ver en la acción de Labi signos precursores de una revuelta. La intervención de Labi como curandero de la meningitis contribuyó a aumentar las sospechas del poder colonial.

Explicada como un hecho de brujería, Labi pretendía que la meningitis podía curarse de forma mágica gracias a su fetiche, haciendo de este modo que los enfermos no acudieran a los centros de salud creados por el poder colonial, cuya preocupación era contar con una mano de obra en buenas condiciones y demostrar también el prestigio de la civilización que se quería propagar. La actitud de Labi era de rechazo a la aportación de este extranjero, que era el francés, en la lucha de una población negra contra lo que ella entendía como la manifestación de las fuerzas del mal a las cuales lo asociaba. La imagen de brujo atribuida al Hombre rojo (como los negros llaman al europeo) se creó desde el primer momento de su encuentro con los negros. El color de su tez hacía de él un ser extraño. Para los Léla la epidemia de meningitis suponía la confirmación de la brujería del europeo. Jamás habían visto un color de piel como el suyo, procedía de un país y una cultura que sólo conocía el propio europeo. Era un personaje rodeado de misterio, como el brujo del lugar.

La actitud de Labi se interpretaba como una voluntad de afirmar la existencia de una forma específica de saber.³² Con este enfrentamiento de saberes aparecían dos visiones del mundo: una alimentada por la religión y la magia, otra por una ciencia que se define como racional. La propuesta de curación mágico-religiosa significaba el rechazo de la presencia del europeo en esta región donde, como la meningitis, era causa de sufrimiento. Esta hostilidad frente al europeo también se trasladó a los cristianos que, a los ojos de Labi, formaban una colonia de colaboradores. Los africanos no se habían equivocado al afirmar la complicidad entre los misioneros cristianos y los agentes del poder político colonial.³³

B. Labi y los cristianos

Labi explicaba la meningitis como una acción de los cristianos que él presentaba como una secta de brujos.

En el momento en que el fetiche Tio se introdujo en el país Léla, el cristianismo hacía más de treinta años que ya se había implantado (1912). Tenía adeptos a pesar de la

³¹ DIAFO, B., *L'islamisation du Djelgooji et la confrérie Hamalliste de Hamdallahi...*, p. 46.

³² En relación a la cultura nacional en la lucha por la liberación, cf. FRAN FANON, *Les damnés de la terre*, Maspero, París, 1974, cap. IV [hay traducción española, *Los condenados de la tierra*, F.C.E.]

³³ MBEMBE, A., *Afriques indociles, christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, p. 34.

oposición de los ancianos de las familias. Éstos, más allá del valor religioso que daban a sus prácticas africanas, consideraban que el tiempo que los neófitos del cristianismo consagraban a la catequesis en domingo era una pérdida de tiempo de trabajo porque por esta vía dejaban de participar en el cultivo de la tierra comunal. Conviene aquí introducir una nueva cuestión: la aportación del cristianismo al advenimiento del individualismo económico en el país Léla.

Entre las filas de estos primeros cristianos, había quienes todavía no se habían liberado del todo de la huella de la religión ancestral. Eran neófitos de conversión parcial. La explicación de la enfermedad dada por Labi influenció a los indecisos, quienes se contaban entre la masa de fieles del fetiche, especialmente en las veladas amenizadas por festines que podían justificar la presencia de algunos de ellos.³⁴ Esto era lo que hacían algunos campesinos como deja entrever uno de nuestros informadores: «En el ánimo de un campesino, la creencia en los fetiches está tan enraizada que es difícil atraerlo totalmente al cristianismo o al islam. El campesino siempre conserva sus supersticiones. Jamás se deshace de ellas».³⁵

La propaganda antieristiana del fetichismo se alimentaba de la incomprensión y el miedo de las poblaciones Léla frente a la meningitis. Fue la explotación de la irracionalidad para descalificar a los cristianos.

En el discurso de Labi se hallaba la promesa de una vida serena en la tierra, al abrigo de enfermedades mortíferas, porque la enfermedad —según la sabiduría popular de los Léla— constituía el primer enemigo del hombre. Reconocía que su fetiche tenía un poder de acción sobre el destino del hombre. El mensaje del cristianismo consistía en la promesa de la vida espiritual que supone el rito de paso que es la muerte. La seducción ejercida por el fetiche se explica además por las exigencias del cristianismo, sobre todo la monogamia en la que el africano se siente inseguro. El calificativo de jefe de solteros, que un proverbio moaga daba al monógamo,³⁶ también se aplicaba entre los Léla. Además, el cristianismo exige una conversión, lo que ocasiona una ruptura con una opción anterior, en este caso, la religión tradicional.³⁷ El fetiche actuaba, en el africano, por la suma de opciones compatibles, el cristianismo por substitución. Para los Léla, seducidos por el culto al fetiche, se daba lo que Walter Burkert califica como «el suplemento útil».³⁸ La presencia de este fetiche enturbiaba la obra de los misioneros católicos. Fueron ellos, de hecho, quienes informaron al comandante del círculo de Koudougou de la amplitud que tomaba la propaganda del culto al Tio.³⁹ Se le veía como un contrincante del cristianismo que contribuía a la expansión francesa. El misionero era visto claramente como un aliado del administrador. Aunque fuera un eclesiástico no escondía sus sentimientos patrióticos. Trabajaba por la Iglesia y por su patria, por la cruz y por la bandera, tal como se desprende de la canción de los escolares de los años 1950-1956, de la que nos informa el padre Jean Ilbondo.⁴⁰

³⁴ Bationo Joseph, Tialgo, 27-3-1990.

³⁵ *Idem*.

³⁶ ILBONDO, J., *La christianisation au Mogho*, p. 280.

³⁷ SANON, A.T., *Tierce Église ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*, Tesis de Doctorado, Instituto Católico de París, 1970, p. 115.

³⁸ BURKET, W., *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, p. 25.

³⁹ BAZEMO Benoît, Réo, 28-3-1990.

⁴⁰ ILBONDO, J., *Loc.cit.*, vol. I, p. 13.

C. La respuesta de la autoridad colonial

La administración conservaba el recuerdo de la revuelta de 1915-1916, en la que se distinguió la acción de los Léla.⁴¹ En efecto, su vinculación a la revuelta fue tan notable que, después de haberla sofocado, ocho de los suyos fueron fusilados en la prisión de Koudougou.⁴² Incluso con un resultado desastroso para los Léla, esta revuelta continúa cargada de significado histórico como una resistencia al poder colonial francés. La derrota no le quita significado. Para ellos tiene un mérito, que no consiste tan sólo en el prestigio de quienes lo consiguieron, sino también en el beneficio de quienes osaron enfrentarse.

Labi fracasó en dar un golpe como nos lo ha subrayado Joseph Bationo. Éste nos dice que «Marcel ya no contaba para nada. Labi no tenía otro objetivo que el poder. Quería tener a todo el mundo con él. Pero no tenía idea de mando»,⁴³ dicho de otro modo, carecía de experiencia de poder.

El contexto histórico en el que el culto al fetiche había conocido un éxito efímero también puede explicar las preocupaciones. En efecto, es a partir de 1946 y sobre todo en 1950 cuando este culto encauzó las masas tras Labi. Es también el fin de la segunda guerra mundial. Los «tiradores senegaleses»* volvieron a su país. Durante la guerra pudieron descubrir al Nassara.⁴⁴ El mito que lo envolvía, ahora debía modificarse ya que estos soldados habían visto al europeo, habían descubierto su país, la forma por la que se podía acceder, su vida cotidiana, su psicología, etc. El que actuaba como maestro de ceremonias de Labi era uno de estos antiguos combatientes, de nombre Nekilou, originario de Bonyolo.⁴⁵

Para el poder colonial era preciso actuar enérgicamente con el fin de evitar una repetición de la revuelta. Su respuesta fue primero un peinado de la región «infectada» para detener a los grandes dinamizadores de este culto. En 1953 fueron recensados y convocados a Koudougou,⁴⁶ donde fueron liberados quienes tenían menos peso tras una firme llamada de atención. Labi, el dirigente, fue deportado a Bobo donde fue encarcelado. Ello supuso su exilio. Había sufrido la misma suerte que un marabout de la región de Koudougou llamado Moussa Mahamane condenado en 1942 a dos años de cárcel y a doscientos francos de multa por «propósitos para ejercer una influencia nociva sobre el espíritu de las poblaciones».⁴⁷

La ausencia de Labi, cuya popularidad era evidente, iba a debilitar el movimiento tal como había querido la autoridad colonial. El culto seguía contando con fieles pero no representaba ya una fuerza de movilización capaz de permitir el surgimiento de una figura que pudiera hacer sombra al jefe del cantón, originando núcleos de resistencia frente a la cultura del colonizador. Después de dos años de exilio en Bobo, Labi fue liberado y devuelto a su pueblo, Sanguié, donde murió en 1956.⁴⁸ Su acción, como un meteoro en el cielo de los Léla, ilumina sin embargo una secuencia de su historia: la de la resistencia

⁴¹ DUPERRAY, A-M., *Loc.cit.*, pp. 231-238.

⁴² Bationo Joseph, Tialgo, 27-3-1990.

⁴³ *Ibid.*

* Así denominaban los franceses a los soldados procedentes de sus colonias del África negra para combatir durante la segunda guerra mundial (N.T.).

⁴⁴ Así denominan los africanos a todos los que tienen una tez de color opuesto al suyo.

⁴⁵ Daboué Béli, Réo, 20-5-1990.

⁴⁶ Bamouni Lounsour, Kyon, 27-12-1990.

⁴⁷ Archivos de Koudougou, Informe político, 1942.

⁴⁸ Bama Bégnomo, Ouagadougou, 11-3-1990.

pacífica a la hegemonía occidental. Por su proximidad a un movimiento mesiánico, este culto manifestaba una voluntad de libertad frente a la tentativa de dominio extranjero al que el cristianismo servía como instrumento.

I. FUENTES

1. Fuentes orales

Nombre y apellido del informador	Situación del informador	Edad	Lugar de la encuesta	Fecha
Bama Begnomo	excombatiente	--	Ouagadougou	11-03-1990
Bamouni Odoua	agricultor y sacerdote del fetiche	78 años	Koukouldoui	28-12-1994
Daboué Beli	secretario administrativo jubilado	78 años	Réo	20-05-1990
Bationo Joseph	maestro jubilado	69 años	Tialgo	27-03-1990
Bazemo Benoît	catequista jubilado	65 años	Réo	28-03-1990
Bazyomo Edouard	uno de los primeros cristianos de Zoula	74 años	Zoula	27-10-1990
Bamouni Lounsour	antiguo secretario del jefe del cantón de Réo	67 años	Kyon	27-12-1990

2. Fuentes escritas

Archivos de Koudougou

Informe político, 2º trimestre 1939, círculo de Koudougou.

Informe político, 16 enero 1942, círculo de Koudougou.

II. BIBLIOGRAFIA

- BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain, problème de fondements*, Présence africaine 1981.
- BURKET, W., *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris 1992.
- ILBONDO, J. (padre), *Le Christ au Burkina, les Actes des premiers chrétiens, Vol.1: Promenade au Mossi*, Presses Africaines, Ouagadougou 1993.
- MBEMBE, A., *Afriques indociles, christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Karthala 1988.
- PERRIER, J., *Vent d'avenir. Le cardinal Lavigerie (1825-1892)*, Karthala 1992.
- RENAULT, F., *Le cardinal Lavigerie (1825-1892). L'Église, l'Afrique et la France*, Fayard 1992.
- THOMAS, L.-V., *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Larousse, Paris 1974.

III. TESIS Y MEMORIAS

- BAKYONO, A., *L'évangélisation du pays Léla de 1912 à 1947*, Memoria de Licenciatura, Ouagadougou 1983.
- BAYILI, E., *Les populations Nord-Nuna: Haute-Volta des origines à 1920*, Tesis de 3er. ciclo, Paris I, 1983.
- BOURAHIMA, D., *L'islamisation du Djelgooji et la confrérie Hamalliste de Hamdallahi (ou la vie et l'oeuvre de Cheik Abdoulaye Fode Doukouré)*, Memoria de Licenciatura, Universidad, Ouagadougou, 1988-1989.
- DUPERRAY, A.M., *Les Gurunsi de Haute-Volta: conquête et colonisation 1896-1933*, Tesis de 3er. ciclo, Paris I, 1978.
- NANA, M., *Héritage colonial et développement: rôle historique et socio-économique du chemin de fer Abidjan-Niger dans le développement de la Haute-Volta*, Tesis de 3er. ciclo, Universidad de Toulouse-Le Mirail, 1984.
- SANON, A.T., *Tierce Église ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*, Tesis de Doctorado, Instituto Católico de París, 1970.