

COHESIÓN COMUNITARIA Y ESTRATEGIAS DE EXTROVERSIÓN DEL CULTO AFRICANO NEOTRADICIONAL ZANGBETO

Murad Tapia Benhumea

Resumen

El presente trabajo de investigación tiene por objetivo evaluar el papel que el culto Zangbeto, con presencia activa sobre todo en la región suroeste de Nigeria, ha jugado en la configuración del apaciguamiento y la convivencia social desde tiempos precoloniales, así como revisar las dinámicas de “adaptación” y persistencia que el culto empleó durante y después de la colonización europea. Así pues, la presente investigación buscará comprender cómo es que el culto se ha ajustado a diferentes contextos a través del tiempo mediante la articulación de actividades simbólico-identitárias a la par que ha logrado constituirse no sólo como una alternativa ante la brutalidad de la policía estatal y la milicia, sino también como un ente que moviliza y filtra recursos para consumir los intereses propios de sus líderes dentro de un reacomodo poscolonial en donde la corrupción y la clandestinidad han sido latentes.

Palabras clave: *Zangbeto, vigilancia, seguridad, Ogu, Benín, Badagry, Nigeria, Togo, colonialismo, tradición, neotradición, jefe, cientificismo, eurocentrismo, hechicería, brujería, Lagos, extroversión, criminalidad.*

Un amigo trabaja a la luz del sol, un enemigo en la oscuridad. -Proverbio acholi.

Introducción

Zangbeto es una sociedad secreta con presencia en Benín, Nigeria y, anteriormente, en Togo. Su nombre deriva de la palabra *zan*, literalmente, noche y de la palabra *gbeto* cuya traducción más cercana al español es vigilante. Aunque sus orígenes se remontan al siglo XVII en la actual ciudad de Porto-Novo, Benín; la ciudad de Badagry en Nigeria es en donde se ha desarrollado la organización de manera más emblemática.

Durante el día los miembros de Zangbeto se encargan de entretener a la población mediante actos simbólicos de entre los que resalta la danza de una especie de cono hecho con fibras (conocido como *zanho*) que da giros al ser, supuestamente, poseído por un espíritu ancestral. Por otro lado, durante la noche, los miembros de la sociedad secreta se encargan de velar por la seguridad de la comunidad mediante una serie articulada de estrategias que se han conservado hasta la actualidad.

Con la intención de contextualizar el culto de Zangbeto, el presente trabajo de investigación comenzará por exponer distintas versiones de sus orígenes tanto en Benín como en Nigeria. De igual manera, se pretende analizar los postulados de la superioridad artificial de la ciencia social europea para comprender en contrapartida cómo contribuyeron a la dislocación del orden social nativo y a la configuración de una tradición africana hechiza que terminó por atañer al culto que compete a esta investigación.

Posteriormente, se mencionarán las aportaciones que Zangbeto ha tenido en la configuración de la cohesión comunitaria y cómo éstas se han articulado como una práctica alterna a la brutalidad de las maquinarias legadas por la colonización como la milicia y la policía. Subsecuentemente, se describirá la estructura organizacional de la sociedad secreta así como su *modus operandi* a efectos de abordar las respectivas adaptaciones contemporáneas que le han permitido sobrepasar su mera función de seguridad para convertirse en un actor de peso en la arena africana.

Identificando los orígenes de Zangbeto

El origen del culto se remonta al siglo XVII, y se le atribuye a Tê-Agbanlin, a quien también se reconoce como el fundador de Hugbonu (actual Porto Novo), mediante la siguiente historia:

A la muerte de Lansuhouto, rey de Allada, sus tres hijos Tê-Agbanlin, Mèdji y Aho dakodonou lucharon en una batalla fratricida para sucederle al trono. Rodeados en su base por las tropas opuestas, Tê-Agbanlin y sus compañeros elaboraron una estrategia para ahuyentar al ejército de Mèdji mediante la idea original de Padonou Hennoukoun, [que consistió] en la construcción de chozas cónicas de bambú cubiertas con hojas secas de plátano. En la parte superior de éstas, se colocaron almohadillas para transportarlas fácilmente sin lastimar su cabeza y “ojos de buey” [...] Uno de los combatientes hizo soplar un cuerno y emitió un ruido aterrador que hizo que las tropas de Mèdji huyeran creyendo que estaban tratando con demonios. Tê-Agbanlin y sus tropas se liberaron y finalmente encontraron refugio en Adjaché, que más tarde se convirtió en Porto-Novo, donde se establecieron. [...] Siguieron en guardia y decidieron salir todas las noches con los Zangbetos para proteger el reino contra posibles ataques.¹

La historia anterior puede complementarse de la siguiente versión que, aunque mantiene en anonimato la identidad de Tê-Agbanlin, tiene muchos paralelismos con la primera:

Un hombre que había sido perseguido por sus enemigos y necesitó escapar desapercibido de su lugar de origen por la noche. Usando poderes sobrenaturales se disfrazó cubriendo su cuerpo con ramas secas y rafia haciendo sonidos tenebrosos con los cuernos de un animal. Así, finalmente fue capaz de dejar el pueblo sin daños y pasando desapercibido por sus enemigos. Posteriormente encontró un asentamiento al que nombró Hugbonu y subsecuentemente ordenó a los hombres que lo acompañaban a vestirse de manera similar y a seguir vigilando por la noche el nuevo asentamiento para asegurarse que sus enemigos no lo atacasen en su nuevo hogar.²

¹ Da Silva, C. “Qu’est le Zangbeto?” (15 de abril 2016) Benin Times. Disponible en: <https://www.benintimes.info/culture/quest-le-zangbeto/>

² Hunsu, F. (2011) “Zangbeto: Navigating Between the Spaces of Oral Art, Communal Security and Conflict Mediation in Badagry, Nigeria” Discussion Paper 53, Nordiska Afrika Institutet, Uppsala.

Finalmente, una versión distinta sobre la llegada de Tê-Agbanlin a Hugbonu desecha la idea de persecución al sostener lo siguiente:

Tê-Agbanlin migró a Porto Novo como agricultor profesional en busca de nuevas tierras de cultivo en el siglo XVII. Cuando llegó a establecerse en Porto Novo alrededor de 1684, se encontró con habitantes locales que eran Nago (Yoruba) [...] Te-Agbanlin le pidió al Jefe de la Aldea de Aklon un pedazo de tierra para asentarse lo suficientemente extenso como para colocar la piel de antílope sobre la que se iba a recostar, misma que era casi del tamaño de su cuerpo. Cuando se le concedió la petición, en lugar de eso, cortó la piel de antílope en pequeños fragmentos, y los unió para formar una larga cuerda con la que rodeó una vasta porción de tierra en la que construyó una enorme estructura. [...] Para alejar a los animales salvajes e invasores de esta estructura aislada, diseñó y erigió figuras de azo, que más tarde se convirtieron en zanho (la casa de la noche) en su entrada. Con el cuerno del antílope, hizo una especie de trompeta que sopló para producir un sonido aterrador que asustara a los hombres y las bestias. Los cuernos de antílope se convirtieron más tarde en la marca distintiva de Zangbeto.³

En lo que respecta la introducción del culto de Zangbeto a la ciudad de Badagry, Nigeria, se reconoce claramente que fue un culto traído desde Benín y, de igual manera, se narra su llegada bajo un aura mítica:

Inmediatamente después de que las personas llegaron a Ajido, surgió un desacuerdo entre dos hermanos de la familia gobernante sobre quién era la persona indicada para ser el Oba o el gobernante tradicional de los Ogu. Cuando uno de ellos inadvertidamente regresó a su hogar original en la República de Benín para pedir permiso para su reinado, el otro obtuvo rápidamente el apoyo de la gente que lo acompañaba en Nigeria y se autoinstaló como el Oba. El resultado fue que cuando el que había ido la República de Benín regresó, oyó de la instalación de su hermano como el Oba, y debido a que dos reyes no pueden controlar un mismo dominio, decidió establecerse en la ciudad Badagry e introdujo el culto de Zangbeto.⁴

³ Okure, D. (2016) "Symbolism and social control of Zangbeto among the Ogu of Southwestern Nigeria". CAES Vol. 2, no. 2. June.

⁴ Dukor, M. (2014) "Philosophical Significance of Myths and Symbols: Zangbeto Cult", *International Journal of Humanities Social Sciences and Education (IJHSSE)* 2, no. 1

Sin embargo, existen otras hipótesis que buscan desmitificar el origen del culto de Zangbeto en Badagry, al plantear que sus raíces se remiten a las estrategias de defensa empleadas en las costas de dicha ciudad que, al ser una conexión estratégica para el comercio transatlántico así como un nodo para las rutas de comercio en el interior, era frecuentemente acechada. A la luz de este planteamiento cabe destacar, también, que Badagry fue uno de los primeros puertos comerciantes de esclavos en la costa oeste de África,⁵ lo que lo posicionaba como un centro de interés económico no sólo para el continente sino también para el concierto europeo, fenómeno que, además, convirtió a dicha ciudad en “la primera zona de Nigeria en recibir influencia occidental mediante la educación y la religión”.⁶

Finalmente, la última hipótesis sobre el origen del culto de Zangbeto menciona que éste “podría ser una especie de movimiento carismático inspirado por el espíritu del mar”⁷ dada la realidad geográfica a la que responden los pueblos costeros de esa zona y que buscaron explicar y racionalizar la naturaleza: “Zangbeto es un espíritu que vino del mar y trajo para la gente buenas cosas como coco, tecnología para la construcción de casas y para la pesca y otras cosas esenciales, así como el presagio de buena salud”.⁸

⁵ Freeman, Joel A. “Badagry, Nigeria/ Their History in the Atlantic Slave Trade” The Freeman Institute. Disponible en: <http://www.freemaninstitute.com/nigeria.htm> (Fecha de consulta: 06/05/2019) [Traducción propia]

⁶ Oluwole J. “*Gender Victimization: A Study of Widowhood Practices Among Ogu People of Lagos*” SAGE Open July-September 2014: 1–8.

⁷ Dukor, *op. cit.*

⁸ Ibidem.

Zangbeto, entre el desprecio eurocéntrico y la artificialidad neotradicional

El reparto colonial de África, más allá de dejar en claro las disposiciones unilaterales de los imperios europeos en la configuración del orden mundial, reveló el narcisismo de los mismos en su afán por encontrar otro espejo que les confirma su autopercepción de superioridad. La Conferencia de Berlín constituyó el primer intento “formal” de los europeos por extender sus dominios hacia África; y si bien, la posterior materialización de la expansión respondería, principalmente, a una serie de procesos nacidos dentro de la fase de subsunción formal específica⁹ del sistema capitalista, caracterizada por la búsqueda de materias primas y mano de obra esclavizada, también tendría un trasfondo “civilizatorio” cuya moralidad sólo lograba ser justificada dentro de la misma visión eurocéntrica del hombre y del mundo.

Bosquejadas desde la Ilustración y, posteriormente, remarcadas por el positivismo, las ideas de “progreso” y “civilización” dejaron una impronta en el pensamiento europeo que repercutiría significativamente en su conducta hacia el exterior. Así pues, para 1853, Auguste Comte, afirmaría que las sociedades llegarían al “estadio positivo” una vez que fueran capaces de comprender que la realidad no estaba gobernada por entes divinos ni por fenómenos y esencias abstractas (el estadio teológico y el estado metafísico), sino por leyes científicas que la respaldaban. En consecuencia, el

⁹ Esta fase del desarrollo capitalista “desmonta las formas premodernas del proceso productivo puesto que interviene tanto en los modos arcaicos de gestión autárquica del proceso re-productivo como en las formas de dominio precapitalistas [para] socavarlas”. Para más información consultar la tesis: Celestino Martínez, Erika. “*Estructura y desarrollo tecno-económico y tecno-militar de la hegemonía estadounidense en los siglos XX y XXI*” FCPyS, UNAM (Junio 2006).

positivismo lógico había inaugurado una clara visión evolucionista que entronizaría la rigurosidad del método científico para explicar la realidad social, sacando de la ecuación a las variables incapaces de ser objeto de contrastación empírica al ser tachadas de inservibles. Así pues, el argumento de esta escuela de pensamiento europea fue que cualquier intento por comprender el enfoque africano de las “artes de la razón”,¹⁰ basado en símbolos y signos, sería inútil y desembocaría en el absurdo.

Sin embargo, el hecho de que las prácticas emanadas de la racionalidad simbólica presente en las sociedades precoloniales africanas no pudieran ser “verificadas” por los anteojos epistemológicos europeos, no significaba que aquellas carecieran de coherencia pues, aunque “desafiaban el fundamento lógico [...] fueron aceptadas como verdaderas por la gente [que] para autenticarlas entretejió sus tradiciones y creencias alrededor de ellas”,¹¹ por lo que, resta decir, su validez recae en que son capaces de articular de sentido y, sobre todo de significancia, a la vida social ya que encarnan un horizonte coherente de expectativas dejando en claro que la racionalidad, lejos de ser universal, es contextual.

A pesar de ser falaces, los sentimientos de superioridad intelectual y racial de los europeos, configuraron un tipo de pensamiento ensimismado que rechazaba las formas de organización de las sociedades hacia las que expandía su dominio. La afirmación del francés Henri de Saint-Simon sintetiza la percepción de la sociedad europea ante todo lo que quedaba fuera

¹⁰ Para más información sobre este tipo de racionalidad consúltese: Ugwuanyi O, L (s/a) “An Insight into the Dilemma of African Modernity and a Theoretical Response” en CIEA7 #38: Dilemmas of African Modernity and Their theoretical Challenges.

¹¹ Ebikaboere, Ovia “Eradication of cults in Nigeria- possibility and plausibility”, *International Journal of Social Sciences and Humanities Review*, 1, no.2 (2011): 183-190 [Traducción propia]

de ese canon “racional” que, resta mencionar, era medido con su propia vara: “No es válido decir que cada nación requiere de una forma de gobierno que le sea propia, puesto que no puede haber más que una que sea buena, por la única razón de que no hay más que un método de razonar correctamente”.¹²

Así pues, las prácticas de las sociedades africanas precoloniales serían soslayadas por los europeos, quienes las desvalorizarían como actos de salvajismo y atraso o, en su defecto, las “exotizarían” mediante un conjunto de prescripciones rígidas presuntamente “tradicionales” que posibilitarían engranar los intereses de la administración colonial. En el primer caso, dichas prácticas serían rebajadas a una categoría de inferioridad artificial que descartaba a priori su capacidad para establecer el orden y la cohesión en las sociedades en las que habían surgido; mientras que, en el segundo caso, dichas prácticas serían forzadas a cumplir encomiendas en el control social (especialmente en el modelo colonial británico de gobierno indirecto) que, otrora, no habían tenido. De esta manera “los administradores coloniales se pusieron a inventar tradiciones africanas para los africanos [...] Empezaron la tarea de codificar y promulgar estas tradiciones, transformando con ello la costumbre flexible en rígida prescripción”.¹³

La disyuntiva del gobierno colonial francés en torno a la permisión o prohibición de Zangbeto en Porto-Séguro (actual Agbodrafo, Togo) es ilustrativa de este fenómeno al poner de manifiesto tanto la visión europea de superioridad (y la asimilación forzada de los colonizados), como la astucia del jefe africano de

¹² Saint-Simon, Henri. Citado por Todorov, T. (2010) en “*Nosotros y los otros*”. Editorial Siglo XXI, México.

¹³ Ranger, T (2012). “El invento de la tradición en el África colonial” en *La invención de la tradición*, Hobsbawm, E. & Ranger, T. (comp.). Editorial Crítica.

aprovechar la artificialidad de la tradición construida en torno a Zangbeto: El 16 de septiembre de 1949, un hombre togolés llamado Eko Agobjan fue lesionado injustificadamente por miembros de la sociedad secreta de vigilancia “tradicional”, Zangbeto, por lo que recurrió a denunciar la situación ante la Justicia de Paz de Anécho, administrada por autoridades francesas. Debido a que la petición fue ignorada por el distrito de Anécho, el “jefe africano”, Fio Assiakoley II, continuó llevando a cabo las operaciones de Zangbeto bajo el argumento de que constituía una tradición ancestral. Esta situación fue denunciada por un hombre de negocios y miembro de la Assemblée Représentative de Lomé, el señor Placca, quien mencionó que todos los habitantes de Porto-Séguro habían solicitado que se eliminara el culto de Zangbeto por tratarse de una farsa. Así pues, la administración francesa solicitó a Fio Assiakoley II que todas las actividades relacionadas con Zangbeto cesaran por los hechos de violencia que se la habían atribuido y, aunque éste obedeció, también mencionó al respecto:

El merodear de los *zangbetos* nunca fue en Porto-Séguro una manifestación opuesta al sentimiento de la población. Todo lo contrario... Su prohibición temporal ha causado, entre la mayoría de los habitantes de Porto-Séguro, lamentos y quejas contra los acusadores [Placca y compañía], que [...] buscan, por todos los medios obstaculizar la realización de uno de nuestros eventos tradicionales más antiguos, y por lo tanto, desacreditar y desatender mi autoridad [...] Los *zangbetos* no pueden, de ninguna manera, ser interpretados como un acto de indisciplina o de marcada voluntad por perturbar el orden público. Un jefe digno, preocupado por la paz y la tranquilidad de sus súbditos, no puede fomentar deliberadamente los problemas en su aldea; cuando, [...] me ordenaste que detuviera la actividad de los *zangbetos*, obedecí porque sigo preocupado por la disciplina, jerarquía y el respeto a las autoridades. Pero un líder, el custodio de las tradiciones de sus antepasados, tiene obligaciones para con su gente.¹⁴

¹⁴ E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal & Werner Zips [eds.] (1998) “*Sovereignty, legitimacy, and power in west African societies. Perspectives from Legal Anthropology*”. LIT Verlag. (Hamburgo) [Traducción propia]

El argumento de Fio Assiakoley II de que él era un custodio de las tradiciones de sus antepasados sonaba lógico, precisamente dentro del marco neotradicionalista inventado por Europa en África. Debido a que la neotradición colonial había legitimado indirectamente tanto a la figura del jefe africano como a las operaciones de Zangbeto, las consignas de Fio Assiakoley II fueron tomadas en consideración por lo que se permitieron, nuevamente, las operaciones de seguridad de Zangbeto, siempre y cuando se avisara con antelación a la autoridad francesa competente.

Sin embargo, este hecho molestó no solo a los europeos, sino también a los togoleses que se decían en sintonía con el modelo colonial francés de asimilación y que, por ende, consideraban al culto de Zangbeto como “una costumbre bárbara que va en contra de cada noción de la misión civilizadora francesa”.¹⁵ Por ello, dichos sujetos solicitaron que el tribunal de justicia competente enjuiciara a Fio Assiakoley II y a sus cómplices, bajo el argumento de que “son ignorantes de nuestros modales y van en flagrante contravención de nuestras propias costumbres de jefatura”.¹⁶

Empero, este último intento por desarticular a Zangbeto fue rechazado por la administración colonial francesa debido a que, aunque la autoridad de Fio Assiakoley II no fuera reconocida por todos los nativos, ya no podía ser diluida por el régimen colonial francés debido a la importancia estratégica que tenía para el mismo, tal y como se puso de manifiesto en la carta de respuesta del tribunal:

El jefe tradicional [...] sigue siendo el auxiliar necesario de la Administración. No hay un gobierno territorial que no se apoye en el marco habitual de las jefaturas. El verdadero jefe no es un oficial. El vínculo que lo une con el tema de su administración es infinitamente más complejo, más moral que administrativo. Casi en todas partes, la costumbre designa a un jefe. A menudo basta con

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

agregar nuestra investidura a lo que la costumbre confiere al jefe. [Quitarlo de su cargo] arruinaría cualquier posición de autoridad. Un jefe nominado por la costumbre local está blindado y protegido por la Administración que le debe apoyo auxiliar.¹⁷

Tanto la conducta de Fio Assiakoley II como la de los togoleses “asimilados” desmitifica la figura de sujetos pasivos que, presuntamente, habían tenido los colonizados. Por ello, es menester reconocer que:

La operación del régimen colonial fue acompañada por una considerable movilización de las sociedades a las que mantenía sometidas, ya fuese porque la política del gobierno coincidiera con las estrategias de diversos actores indígenas, y fuera efectivamente adoptada por éstos, o porque iba en contra los intereses de dichos factores locales dando origen a una resistencia más o menos directa.¹⁸

Otro ejemplo de este tipo de movilizaciones se encontró en Porto-Novo, Benín, en donde el misionero católico, Francis Aupiais, escribió conjuntamente con el jefe vudú, Zounon Medjè, (también conocido como el “rey de la noche” y de quien, se presume, estaba al mando el culto de Zangbeto) la obra de teatro *La Sainte Famille, les Rois Mages et Hérode*. Por un lado, Francis Aupiais representó, mediante su labor evangelizadora, la visión mesiánica y civilizadora europea, mientras que, por el otro, Zounon Medjè representó el intento africano de conservar cierto reconocimiento y autoridad nativa ante un contexto de alienación colonial. Así pues, la participación de Medjè se puede explicar como “un intento de la refundación simbólica de la realeza [africana] sobre una legitimidad católica [sostenida por la figura de los Reyes Magos]”¹⁹ sobre todo si se toma en cuenta que la “realeza tradicional africana” había estado en decadencia desde que los franceses suprimieron su reconocimiento a la misma en Benín tras la muerte de Toffa I en 1908.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Bayart, J. (2011) “África en el espejo: colonización, criminalidad y Estado”, Fondo de Cultura Económica (México).

¹⁹ Dianteill, E. (2015) “Hérode africain. L'Épiphanie à Porto-Novo (Bénin)”. [Traducción propia] Disponible en: <https://journals.openedition.org/lhomme/23657#ftn10>

Casos concretos como los anteriores resultan suficientes para poner de manifiesto la artificialidad de la superioridad intelectual europea así como los escenarios que la invención de la tradición configuró, mismos que supieron ser utilizados por los colonizados como válvulas de escape para obtener recursos bajo un contexto minado por la violencia y la privación. En conclusión, la invención de la tradición puso de manifiesto que “la política europea fue tanto una respuesta a las iniciativas africanas como una ‘resistencia’ o ‘adaptación’ africana lo fue a las intervenciones coloniales”.²⁰

El papel de Zangbeto frente a la violencia del Estado poscolonial africano

Conservar el andamiaje del Estado africano tal y como lo había diseñado Europa dotó de nuevos mecanismos a los sectores mejor posicionados de la población que, tras los movimientos independentistas, se hicieron con el poder para valerse de la explotación de otras etnias insertas por infortunio dentro de sus límites territoriales y, por tanto, incipientes jurisdiccionalmente, en un fenómeno que posteriormente contribuiría a coagular en una especie de colonialismo interno.

Así pues, la afirmación de que “el hecho de que la nación se haya formado en el imperio significa que el imperio se quedará por siempre en las naciones”²¹ sería premonitoria, pero con la singularidad de que esta modalidad imperial en África estaría arraigada en su fase más tradicional y conservadora, pues había consistido en “producir soldados, administradores y colonizadores consagrados a la ética ‘feudal-patriarcal’

²⁰ Cooper, F. (1996) *Decolonization and African Society: The Labor Question in French and British Africa* Cambridge University Press.

²¹ Balibar, Emanuele. (2002) [Derecho de cita]. Paris.

más que a la ‘capitalista-transformativa’”.²² De este modo, la élite africana poscolonial encontraría en los atributos del Estado (especialmente en la milicia y la policía) formas de dominación que repetirían los mismos esquemas de represión colonial aunque de manera menos previsible.

El contexto de alienación, tanto colonial como neocolonial, orilló a los africanos subyugados a buscar nuevas formas de acceso al ciclo reproductivo que fueran más allá de su mera explotación. Así pues, con la intención de neutralizar su posición desventajosa, los africanos tuvieron que adaptarse al nuevo esquema político y de producción, no sólo mediante la asimilación forzosa, sino también mediante la detección de los puntos de fuga del sistema en donde fuera posible cifrar modalidades que les permitieran conseguir acceso a los recursos incautados por la administración colonial y/o a otros “privilegios” jerárquicos, ya fuera mediante su participación en el aparato burocrático o castrense o haciendo uso de los esquemas artificiales que la neotradición había inventado, tal como el del reconocimiento, aunque limitado, de la mediación entre el pueblo y la administración colonial por parte de los jefes nativos.

La artificialidad fronteriza del Estado moderno africano, así como la ineficiencia e incompetencia de las instituciones de importación occidental, imposibilitaron la consolidación de un poder hegemónico fuera de sus ciudades capitales o pays légal (el centro de los donadores multilaterales y de los Estados occidentales).²³ Este fenómeno condujo a que la consigna weberiana, legada por Occidente y repetida ad nauseam de que al Estado le corresponde el monopolio legítimo de la fuerza, no lograra afianzarse en su sentido administrativo y terminara por generar vacíos de poder que serían subsanados por prácticas alternas (delictuosas o no) al proyecto oficial del Estado colonial.

²² Ranger, op cit.

²³ Bayart, op cit.

La existencia de diversas naciones incluso enemistadas dentro del mismo territorio administrativo, posibilitó la confluencia de fidelidades disímiles e intereses desconectados a los del proyecto artificial de un “país común” inventado por la metrópoli. Además, sería difícil que la suprasubordinación, ligada sobre todo al concepto burgués e individualista de “ciudadanía”, encontrara eco en el continente pues, además, la “obediencia” africana no operaría dentro de la romántica idea de un “contrato social” que espera la voluntaria tarea de internalizar los derechos y obligaciones, sino que estaría sustentada sobre la imposición, el miedo y la explotación colonial.

Así pues, el Estado africano se caracterizaría por una multipolaridad inaudita de fuerzas, un constante estira y afloja en donde el acaparamiento del poder se podía expandir y contraer intermitentemente dada la maniobra de los actores, la movilización de recursos, así como por la variabilidad de intereses y frágiles alianzas que, resta decir, inaugurarían nuevos escenarios para la violencia.

Empero, por irónico que parezca, las maquinarias coloniales como la milicia y la policía, que pretendieron establecer el “orden” en África parecieron ser la razón por la cual la violencia se exacerbó.²⁴ La actual oleada en el continente tanto de índole criminal como de corte terrorista, ha conducido a que se busquen redoblar los esfuerzos en materia de seguridad a través de la policía y el ejército, inclusive con la financiación de actores externos al continente como la AFRICOM (también conocida como USAFRICOM) que es un comando de combate unificado auspiciado por Estados Unidos y que ha establecido relaciones militares con 53 países de África de quienes espera su adecuada competencia para “aligerar”

²⁴ En 1971 el psicólogo Phillip Zimbardo, descubrió mediante un experimento social que la ilusión del poder, aún sea de manera teatral, conduce invariablemente a una agencia de superioridad que termina por coagular en la violencia. Para más información consúltese “*El Efecto Lucifer*” de Phillip Zimbardo.

las presiones sobre la milicia estadounidense. Resta mencionar, que este mecanismo de seguridad regional es percibido como “un símbolo del imperialismo de Estados Unidos en África”²⁵ y, por ende, agudiza los sentimientos de desconfianza ante el régimen tanto nacional como internacional.

El temor hacia la brutalidad y la fuerza excesiva con la que han operado estas maquinarias coercitivas a lo largo de la historia colonial y poscolonial de África, estimula la percepción generalizada de que dichas figuras no son más que la imposición de un mecanismo represivo y unilateralmente establecido retomado por las élites africanas para continuar constituyéndose como los “hombres fuertes”²⁶ que se han beneficiado “del control de las fuerzas de seguridad que pueden usar y con las que pueden abusar, así como de los recursos financieros acumulados durante largos años de saqueo y de la administración de las diversas rentas y comisiones generadas por su economía”²⁷ y que, al mismo tiempo, responden también a intereses transnacionales inaugurando en consecuencia un escenario en donde “el trabajo del general ha rebasado su papel de defensor del Estado y se ha convertido en un gestor del mismo régimen [internacional], en tanto adquiere papeles de empresario, de político e incluso de jurista”.²⁸

Este fenómeno se encuentra en sintonía con la *politique du ventre* referida por Jean- François Bayart, en donde los “hombres fuertes” de África Subsahariana se han apoyado de redes clientelares y de redistribución orientadas hacia la captura y acumulación de

²⁵ Africa, S & Molomo, M. “Security in Southern Africa: the state of the debate” en “*Southern African Security Review*” (2013), van Nieuwkerk, A. & Hofmann, K. Centre for Defence and Security Management, University of the Witwatersrand.

²⁶ Para más información sobre este término véase “*Estados débiles, Estados fuertes*” de Joel S. Migdal.

²⁷ Bayart, op cit.

²⁸ Garduño García, M. (2016) “*Dinámicas de poder y prácticas de resistencia en las revoluciones árabes*”. Casa Chata, México.

recursos mediante actividades ilícitas, lo que les ha permitido amalgamarse como rentistas del sistema mundial (y en muchos casos como administradores de la ayuda humanitaria) mediante manipulaciones predatorias de lo simbólico y lo discursivo.²⁹

Dicha política de acaparamiento puede explicar la proliferación de partidos políticos ya no sólo de corte étnico, sino de tipo “atrapalotodo” para los que el contexto situacional parece ser lo de menos puesto que su objetivo primordial es el de ajustarse a los reacomodos y tendencias con tal de continuar acumulando y filtrando recursos (públicos y privados) bajo una estrategia que, hasta cierto grado, parece estar diseñada para venderse al mejor postor.

Bajo este tenor puede comprenderse porqué tanto la milicia como la policía son percibidas con desconfianza, y representan “una función generalizada de poder, una máquina abstracta que mantiene en su lugar al orden social, definiendo el orden social como nada menos que una cosa vigilada, en pocas palabras, como una función del poder que es lo totalmente opuesto a lo político”³⁰ y que termina por asfixiar otros modos de organización y administración que se escapan de su lógica de incautación y rapiña. Por ello, “en lugar de considerar a los grupos de vigilantes como una respuesta a un supuesto aumento del crimen o una supuesta disminución de la fuerza policial, deberíamos considerarlos, al menos al principio, como un primer intento de introducir algún tipo de vigilancia comunitaria para mejorar la atroz imagen de la policía”.³¹

²⁹ Chimère Diaw, M. (1992) “*Le ventre et la politique Que faire d'un nouveau paradigme africaniste?*” *Anthropologie et Sociétés*, vol. 16, n° 2, 1992, p. 162-165.

³⁰ Lepecki, A. (2016) “Corepolicía o coreopolítica o la tarea del bailarín”. *Nexos*. Disponible en: <http://cultura.nexos.com.mx/?p=10775>

³¹ Fourchard, L., (2008) “A new name for an old practice: vigilantes in south-western Nigeria”. Disponible en: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00629061/document>

Así pues, el papel de Zangbeto ha sido crucial en el apaciguamiento de la mala imagen de la policía pues en contraste con sus prácticas violentas, Zangbeto ha logrado prevenir el crimen y administrar justicia mediante mecanismos que resultan de una combinación entre arte oral con actos simbólicos, mismos que han sido acordados por la comunidad y de los que ningún miembro puede reclamar propia autoría. Así pues, la vigilancia “tradicional” logra establecer a la seguridad como un elemento acordado por la comunidad y no como una institución impuesta por un pequeño grupo de particulares con intereses alienados del bien comunitario.

Como medida preventiva Zangbeto “establece un toque de queda de las doce de la noche a las cinco de la mañana”³² en donde las brigadas nocturnas conocidas como *Zannukonfo* (en Badagry) o *Bliguédé* (en Benín) se esconden en silencio en la oscuridad y súbitamente hacen ruidos fuertes con percusiones de metal, cantan y tocan cuernos en los lugares de la aldea en donde menos se espere su presencia.³³ Este *modus operandi* disuade a los potenciales detractores del orden de llevar a cabo sus actividades, ya que nunca se sabe dónde van a esconderse los miembros del culto y en qué nuevo lugar se escuchará el ruido. De igual manera, estas “brigadas” inspeccionan la localidad y sus alrededores, ya que cuentan con la capacidad de percibir a quienquiera que merodee el pueblo en un radio de 500 metros.³⁴ Asimismo, se revisa a los vehículos que se trasladan al pueblo, fuera del pueblo y dentro del pueblo e interrogan a los extraños que entran en él.³⁵

³² Oyesakin, A. (1994), “Preliminary notes on Zangbeto the masked vigilante group among the Egun in Badagry” en Ogunremi, M.O, Opeloye y S. Oyeweso (eds), *Badagry: A study in history, culture and traditions of an ancient city*. (Ibadan: Rex Publications and Syndicate Communications)

³³ Quenum, J. (1999). “Education traditionnelle au Bénin, la place du sacré dans les rites initiatiques”. *International Review of Education / Internationale Zeitschrift Für Erziehungswissenschaft / Revue Internationale de L'Education*, 45(3/4).

³⁴ Hunsu, *op. cit.*

³⁵ Obikaboure, *op cit.*

Otra medida de seguridad que se le atribuye a Zangbeto, consiste en que el simple hecho de atar un pedazo de rafia proveniente de una estructura cónica de Zangbeto en la fachada de una casa, cuando los dueños se encuentran fuera, evita que los ladrones irrumpieran.³⁶ Fenómenos como aquél dejan en claro la importancia del poder simbólico en la cohesión social africana, misma que ha sido desechada por la estandarización operativa y protocolaria de los paradigmas occidentales de seguridad.

La importancia de Zangbeto en la cohesión comunitaria

Actualmente el rol de Zangbeto tiene diferencias en Benín y Badagry. En el primer caso, Zangbeto se ha conservado meramente como una tradición que, aunque continua realizando festivales, ya no tiene vigencia en las tareas de vigilancia.³⁷ En lo concerniente a la ciudad de Badagry, Zangbeto fue reinventado como “un instrumento de vigilancia comunitaria desde fines de la década de 1980 tras el ajuste post-estructural de Nigeria”³⁸ sobre todo cuando los habitantes llegaron a la conclusión de que tanto el Estado como la policía eran entes altamente corruptos que no tendrían en su agenda a la seguridad.

³⁶ Akanji Okunola, R. & Dada Ojo, M. (2013) “Zangbeto: *The Traditional Way of Policing and Securing the Community among the Ogu (Egun) People in Badagry, Nigeria*”, *Issues in Ethnology and Anthropology* 8.

³⁷ Los servicios nacionales de aplicación de la ley en Benín son provistos por la Policía Republicana (DGPR), que combina y reemplaza la capacitación de la policía nacional y la gendarmería. La DGPR es responsable de la seguridad nacional, la ley y el orden, y la protección de las personas y la propiedad e incluye a una fuerza policial criminalística nacional llamada DPJ, que investiga el crimen organizado grave, el terrorismo y el crimen transnacional. Para más información, consúltese: “Benin”, INTERPOL Disponible en: <https://www.interpol.int/en/Who-we-are/Member-countries/Africa/BENIN>

³⁸ Hunsu, F. *op. cit.*

En el ámbito del entretenimiento, las comunidades del suroeste de Nigeria atienden un festival que, dependiendo de la ciudad, es celebrado ya sea de forma anual o cada tres años y recibe miles de visitantes. Las “máscaras” hechas de rafia que representan al espíritu de Zangbebo visitan los hogares y reciben regalos, y, posteriormente, acuden a la plaza central (denominada como *Hunto*) en donde bailan para el entretenimiento de los habitantes.³⁹ Se cree que cuando estas máscaras comienzan a girar crean una especie de “barrido espiritual” que aleja las malas energías.

Además, mediante canciones, la organización promueve de manera casi imperceptible “valores sociales que protegen a las mujeres y a los niños de ser abusados y oprimidos por los hombres adultos de la familia”⁴⁰ de tal modo que “cuando la audiencia baila al ritmo de las canciones y ríe frente a las presentaciones cómicas, el mensaje es sutilmente liberado”⁴¹. Pese a que Badagry es una ciudad que se caracteriza por su diversidad religiosa, pues existe un amplio número de cristianos, musulmanes y “animistas”; los miembros de la comunidad, invariablemente de su afiliación, son partícipes de diversas ceremonias organizadas por el culto de Zangbebo como los festivales en donde se realizan sacrificios en honor a su espíritu y “estrangulan gallinas y gallos y rezan [...] para que les dé hijos, seguridad, buena salud y demás”.⁴²

Del mismo modo, el papel de las canciones en la educación cívico-comunitaria ha permitido disuadir ciertas prácticas permitidas en el islam como lo son la poligamia y el castigo a las esposas.⁴³ Por ejemplo, el

³⁹ Dukor, op cit.

⁴⁰ Hunsu, op cit.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Dukor, M.

⁴³ El Corán menciona al respecto: “[...] De aquellas [esposas] de las que temas su arrogancia - [primero] aconséjalas; [después si persisten], abandónalas en la cama; y [finalmente], golpéalas”. Fuente: Sura An-Nisa [4:34], Corán. Disponible en: <https://quran.com/4/34> (Fecha de consulta: 07/05/2019) (Los corchetes son propios).

verso presente en una canción popular Ogu interpretada por Zangbeto: “El creyente se queda en su casa/ El creyente no saca a su esposa de casa” sirve como disuasión para evitar que los hombres maltraten a sus esposas o cometan una infidelidad.⁴⁴ En Badagry, si un hombre llega a golpear a su esposa Zangbeto se encargará de arrestarlo y le impondrá una multa en donde tendrá que pagar una suma monetaria y ofrecer a las autoridades una botella de alcohol.⁴⁵

Por otro lado, es menester mencionar que la palabra “Zangebto” puede remitir tanto a la sociedad secreta como al nombre del supuesto espíritu que logra poseer a las “máscaras” o atuendos en forma de cono. La palabra “Zangbeto” también ha funcionado para designar a esta especie de “chozas” de manera general, aunque existen diferentes clasificaciones respecto a su tamaño y función. Cabe destacar que esta especie de conos denominados como *zanho* raras veces tienen extremidades o cara, lo que les conjura un aura de misterio. De igual manera, una característica esencial de los *zanho*⁴⁶ es que están hechos de fibras o rafias (*gbeto* o *zanshan*) hechas con hojas de palma debido a su significancia espiritual:

En la mayoría de las culturas de África occidental, las hojas de palma -especialmente las hojas frescas- son símbolo de potencia y están típicamente asociadas con la magia y la espiritualidad tradicional. [...] Ésta es la razón por la cual el *zanho* es más que un atuendo o artesanía; también es un hogar de encuentro entre el mundo de los antepasados y nuestro mundo.⁴⁷

Así pues, muchos testimonios afirman que el *zanho* es poseído por una fuerza espiritual que lo hace girar rápidamente y se cree que estos giros “tienen el poder de limpiar a la comunidad del mal, y alejar las fuerzas malévolas de la aldea.”⁴⁸ Además, mediante estas

⁴⁴ Hunsu, *op. cit.*

⁴⁵ Dukor, *op. cit.*

⁴⁶ *Zanho* literalmente, significa “la casa de la noche”.

⁴⁷ Okure, *op. cit.*

⁴⁸ Comboni Missionaries’ Team (Noviembre 17, 2016) “Benin: Dancing with the spirits”. [traducción propia]

danzas, el espíritu implantado en el *zanho* aprovecha para hacer más demostraciones de su poderío como manejar motocicletas, cruzar ríos caminando por encima del agua, transformar cubos de agua en vino de palma y hacerse pequeño para bailar dentro de una botella”.⁴⁹ Existen otros testimonios que afirman que Zangbeto puede parir debajo del *zanho* a otro más pequeño, y que incluso puede prenderse en llamas, reducirse a cenizas y regenerarse⁵⁰ y otros que mencionan que, una vez que el *zahnno* deja de bailar, puede encontrarse debajo de él una gallina o una serpiente.⁵¹

Sin embargo, debe considerarse un punto importante al respecto detrás de todo este misticismo y es que, si tomamos en cuenta que los no-iniciados no pueden saber nada acerca de las actividades esotéricas de Zangbeto y que existen varias señas y palabras utilizadas por los miembros iniciados que son incompresibles para lo demás, esto nos orilla a preguntarnos si se trata de una especie de truco o ilusión visual conocida por quienes son miembros y que deciden mantenerla en secreto con la finalidad de preservarle a la organización un halo de sacralidad que inspire respeto y temor.

En consecuencia, puede inferirse que la obediencia que siguen tanto creyentes como no creyentes se explica por el temor de atentar en contra de la cohesión comunitaria regulada por Zangbeto y su aire de misterio. Así pues, se entiende que la obediencia a Zangbeto tenga un peso mayor que el de las elecciones individuales como lo son ser cristiano o musulmán.

Disponible en: <http://www.combonimissionaries.co.uk/index.php/2016/11/17/benin-dancing-with-the-spirits/>

⁴⁹ Ekah, M. (2010). “Re-inventing Badagry’s Cultural Past”. *This Day Live*. Disponible en: thisdaylive.com/articles.

⁵⁰ Dukor, *op. cit.*

⁵¹ Simon E. (2003) “Une exportation du New Age en Afrique?” *Cahiers d’Études Africaines*, Vol. 43, Cahier 172, EHESS

En otros ámbitos, Zangbeto también funge como mediador para resolver disputas de carácter económico o moral entre los miembros de la comunidad: “Un acreedor puede llamar a Zangbeto para que intervenga en la recaudación del dinero debido por el deudor”,⁵² si las partes se niegan a resolver las disputas de forma amistosa, el rey envía al *Zanga* a colocar el *gbeto* (pedazo de rafia del atuendo de Zangbeto) afuera de las casas de los involucrados, quienes tienen automáticamente prohibido entrar a sus hogares sin antes reportarse en el palacio del rey.

Asimismo, Zangbeto puede castigar a aquellos que “desobedecen a sus padres o la autoridad pública, roban o violan, cortejan a la esposa de su padre, atacan con mano armada, cometen asesinatos con premeditación, talan árboles en lugares prohibidos y a quienes son sospechosos de brujería”.⁵³ En Badagry, la pena impuesta a quienquiera que trasgreda los estatutos de Zangbeto es conocida como *ozan* y consiste en una multa que es pagada normalmente con “una cabra o cerdo [...] una cesta de papillas, una bebida alcohólica y así sucesivamente, en función del peso de la infracción”.⁵⁴

Resulta interesante observar que dichas penas contrastan con los castigos propuestos por los sistemas occidentales de justicia que no se enfocan en el resarcimiento de daños, sino en el procesamiento de los criminales: “En los sistemas de justicia africanos, hubo intentos por restaurar las pérdidas emocionales y materiales de la víctima, operación disímil al Derecho europeo [cuyo enfoque está] basado en delincuentes y sus acciones ilegales en contra del gobierno y sus leyes, en lugar de enfocarse en la restauración y restitución de las víctimas y sus comunidades”.⁵⁵

⁵² Akanji Okunola, R. & Dada Ojo, M. *op. cit.*

⁵³ Quenum, J. *op. cit.*

⁵⁴ Dukor, *op. cit.*

⁵⁵ Onwudiwe, I. & Iona. (2007). “Doing Justice without the State: The Afikpo (Ehugbo) Nigeria Model”.

Sin embargo, en Benín, cuando el papel de Zangbetu todavía era relevante para salvaguardar la seguridad, existía un enfoque más radical sobre las penas que, incluso, terminaban con la muerte de los imputados, asimismo la reintegración de los infractores consistía en un proceso de humillación:

El miedo a los castigos corporales, y más aún a “Manxixo” (revuelta popular contra un malhechor o desviado social), [eran] los principales elementos disuasivos para prevenir los disturbios en la ciudad. El “Man”, que se refiere a la rabia dirigida contra un desviado, es la mayor operación punitiva que empuja el castigo hasta la muerte. [Consistía] en una fuerte presión psicológica ejercida sobre el individuo para hacerle reconocer una falta que se supone que había cometido. Durante esta operación, todos los dioses del panteón se ponen a contribución. Durante siete días, el nombre de los acusados es gritado por los seguidores de los diferentes dioses. En un estado de trance, con un disfraz anormal, cubierto de cenizas, cubierto de sacos de yute, con ramas de palmeras en la mano, surcan todas las aldeas presentando al delincuente como el personaje más execrable, el más digno de desprecio. En el séptimo día, si la parte culpable no reconoce los hechos que se le imputan está destinada a una muerte segura. Si acepta arrepentirse, se realizan ceremonias de reinserción para sustraerlo de la marginalidad y la muerte [en donde] tendrá que hacer sacrificios a todos los dioses que participaron en la operación para que pudiera recuperar su dignidad.⁵⁶

Estructura organizacional y rituales de iniciación

La organización de Zangbetu está constituida por miembros que cumplen distintas funciones, tales como: orientar la vida espiritual y política, organizar festivales y vigilar durante la noche. Diversos jóvenes de la comunidad se interesan en formar parte de la cofradía debido a que los ya iniciados se detienen, durante sus recorridos nocturnos, afuera de las casas de los potenciales miembros y cuentan chistes o historias divertidas para mostrar el ambiente relajado que impera en su sociedad secreta, despertando la curiosidad de quienes los escuchan.⁵⁷

African Journal of Criminology and Justice Studies 3 (1).

⁵⁶ Quenum, J, *op. cit.*

⁵⁷ *Ibidem.*

La dirección operativa de Zangbeto corre a cargo del *Agboadasi*, quien es el jefe espiritual y temporal y a quien se le informan de todos los actos delictivos detectados para que proceda a juzgarlos, asimismo él es quien determina la fecha del festival de Zangbeto y realiza los sacrificios necesarios. Él es directamente responsable ante el *Akran*, que es el jefe ceremonial del culto. Junto a los *Agboadasi*, se encuentran los *Zanga*,⁵⁸ oficiales de barrio o distrito, y finalmente se encuentra el *Kogan*, un supervisor que tiene a su cargo alrededor de diez miembros.⁵⁹

En el culto de Badagry, el papel de las mujeres es relevante, ya que aquellas denominadas como *kisonyito* se encargan de ser mensajeras y secretarias de la organización.⁶⁰ Asimismo, la presencia femenina tanto en festivales como en ritos conocida bajo el nombre de *yalode* es altamente valorada por la comunidad pues es indispensable para animar las ceremonias mediante el canto y la danza.⁶¹ Sin embargo, aunque se prohíbe la presencia femenina durante las actividades nocturnas, se tiene registro de una mujer que logró convertirse en *Zanga*.⁶²

En lo que respecta a Badagry, los rituales de iniciación son realizados en el cuartel general también conocido como *Avari* en donde únicamente hombres parlantes de lengua Ogu que sean mayores de 18 años y que tengan modales impecables son admitidos. Los miembros recién iniciados no deben divulgar nada acerca de la ceremonia de iniciación a los no-miembros y deben de pronunciar un juramento de lealtad a la organización durante la ceremonia, tras

⁵⁸ A pesar de que el *Zanga* permanece en el “cargo” de por vida, la posición es rotativa y no se hereda. Debido a la integridad asociada a la posición y la imparcialidad de este cargo, cada *Zanga* es elegido por los miembros del grupo y por el *Aholu*, el rey de toda la comunidad (Hunsu, op. cit.).

⁵⁹ Ebikaboure, op cit.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Dukor, op cit.

⁶² Hunsu, op cit.

lo que reciben un código secreto que les sirve como contraseña. Los recién iniciados deben de llevar a las autoridades del culto “ginebra local, nuez de cola, y pimienta de cocodrilo como regalo [...] especialmente a los líderes del grupo”.⁶³ Por su parte, en el pueblo de Anjara se les solicita a los iniciados una botella de ginebra, dinero, un paquete de hojas de rafia, leña (para quemar por la noche), y un barril de vino de palma, además de que se les solicita que no duerman por nueve días consecutivos para que cuiden las instalaciones del culto conocidas como *Zanvari*.⁶⁴

Antiguamente, en Benín, para ser miembro del culto se realizaba una ceremonia más elaborada en donde se vendaba los ojos de los potenciales miembros, se les descubría el torso y tenían que hacer un recorrido en donde tenían que cruzar tres puestos fronterizos:

Después de cruzar la tercera zona, los nuevos reclutas, con los ojos aún vendados, son conducidos como en un laberinto. Los futuros iniciados pasan por un bosque de zarzas bajo los brutales golpes de sus guías que justifican su violencia por la preocupación de protegerlos de las picaduras de mosquitos [...] Los nuevos reclutas finalmente llegan a la escena del ritual de iniciación bajo los clamores de las canciones y la música instrumental y vocal. Los ojos finalmente destapados, llegan a postrarse ante el antiguo convento (“vali” de Zangbeto). Sometidos a una entrevista, los futuros “insiders” deben de explicar las razones de su recorrido. Permanecen agachados en una actitud de perfecta humildad.⁶⁵

Cabe destacar que, en el culto beninés, muchas peticiones para formar parte eran rechazadas debido a que los candidatos no tenían un padrino que auspiciara su candidatura, lo que puede presuponer que no solamente la convicción era motivo suficiente para ser admitido, sino también el tributo hacia los líderes con ciertos bienes materiales.

⁶³ Akanji Okunola, R. & Dada Ojo, M. *op. cit.*

⁶⁴ Dukor, *op. cit.*

⁶⁵ Quenum, *op. cit.*

Zangbeto, dinámicas contemporáneas: ¿Adaptación, resistencia o clandestinidad?

A pesar de que el grupo étnico Ogu, en Badagry, ha sido “la típica víctima de la crisis étnica en el suroeste de Nigeria”⁶⁶ debido a que su bilingüismo ha sido aprovechado por la mayoría yoruba que controla el estado de Lagos con el fin de estandarizar sus políticas respecto a ellos y negarles cierto grado de autonomía así como el acceso a servicios básicos en el estado, la innegable relevancia actual que ha acaparado Zangbeto en la arena política y social de Lagos condujo a que las “administraciones de gobierno locales alentaran al grupo a interpretar funciones de entretenimiento a nivel de Estado”.⁶⁷ Aunque, a primera vista, dicha acción pudiera interpretarse como un mecanismo diseñado por el estado de Lagos en particular, y por el gobierno de Nigeria en general, para apropiarse de una práctica ogu al desprenderla de su contexto y tornarla en una mera puesta en escena constitutiva del “folclor” nigeriano, la realidad es que este fenómeno ha dotado al culto de nuevas plataformas y herramientas para mover algunas cuerdas de poder en la región.

Así pues, el culto se ha prestado a participar, incluso, en festivales de talla internacional como sucedió en 2017 cuando los *zanhos* inauguraron el Festival Panafricano de Cine y Televisión de Ouagadougou (FESPACO).⁶⁸ De igual manera, tan sólo en 2018, el gobierno de Lagos emitió recursos financieros para que se elaboraran

⁶⁶ Fasinu, Pius “*The Exclusion Of Ogu (Egun) People From The Lagos And Ogun National Conference Delegates’ List*”. Sahara Reporters. Disponible en: <http://saharareporters.com/2014/03/04/exclusion-ogu-egun-people-lagos-and-ogunnational-conference-delegates%E2%80%99-list>

⁶⁷ Hunsu, *op. cit.*

⁶⁸ La visibilización de los *zanhos* en escenarios de diversas ciudades de Europa y Estados Unidos fue posible desde la década de los sesenta, gracias a la compañía guineana de baile “Les Ballets Africains de Keita Fodéba”, aunque aún no ha quedado del todo claro si hubo participación de los miembros del culto o se trató más bien de una apropiación cultural.

300 *zanhos* para que fueran desplegados durante el festival de ese año.⁶⁹ El apoyo que ha recibido el festival de Zangbeto por parte del “erario público” ha sido fundamental en la capitalización de la comunidad ogu mediante el turismo y quedó de manifiesto con las palabras del entonces gobernador de Lagos, Akinwunmi Ambode:

Celebrando la rica cultura y tradición de la gente de Badagry y para fortalecer aún más la paz y el desarrollo cultural del entorno, el gobierno ha tomado la iniciativa de hacer del festival Zangbeto un modelo de afinidad de propagación para todos [...] El festival Zangbeto no solo servirá como un punto de referencia para la gente de Ajido y por extensión el gobierno local de Badagry, sino que también será fundamental para moldear la antigua ciudad y convertirla en un punto focal para la atracción turística en Lagos [...] Este festival promete crear empleos y mejorar el estilo de vida de los indígenas de esta comunidad y de todo el estado de Lagos.⁷⁰

Empero, tomando en cuenta que las máscaras en las sociedades africanas “no eran principalmente [usadas] para el entretenimiento [sino que eran] esencialmente mediadoras espirituales en campos de gobernanza y control social”⁷¹ surge la interrogante de hasta qué grado intencional los líderes de Zangbeto han convertido sus funciones en una especie de industria naciente que se explota mediante los festivales y que, en consecuencia, termina por soslayar su aura original de “sacralidad” y voluntarismo desligado de ganancias económicas y políticas.

Bajo este umbral, el papel del culto adquiere otra dimensión y se entiende su fortalecimiento fuera de las razones de inseguridad y violencia expuestas al comienzo de este trabajo de investigación para, en contrapartida, dar paso a razones de índole políticoeconómico

⁶⁹ Nwanne, Chuks (2018), The Guardian, Nigeria. “Community commends Ambode on support for Zangbeto Festival” Disponible en: <https://lagosstate.gov.ng/blog/2018/09/25/we-will-continue-to-reawaken-indigenous-culture-withtraditional-festivals-ambode/>

⁷⁰ Discurso del gobernador del Lagos, Akinwunmi Ambode, Disponible en: <https://guardian.ng/saturday-magazine/travel-tourism/community-commends-ambode-on-support-for-zangbeto-festival/>

⁷¹ Okure, *op. cit.*

emanadas de un escenario de intereses, incluso transnacionales, en donde los miembros de Zangbeto han sabido, al igual que en su momento lo hizo Fio Assiakoley II, exprimir la tradición a cambio de posibilitar la filtración y movilización de diversas fuentes de ingresos, ya sean estatales o privados, que les permitan maniobrar así como blindarse de responsabilidades bajo el argumento de ser “guardianes” de una práctica ancestral. Al respecto cabe destacar que, durante el festival a Zangbeto en la región de Joforo, el culto practica la mutilación genital a todas las niñas de la aldea,⁷² a pesar de ser aquella una práctica tipificada como delictuosa por el gobierno de Nigeria desde 2015.

Del mismo modo, es menester recalcar que, actualmente, Zangbeto es reconocido por la Policía de Nigeria, misma que acepta presuntos delincuentes capturados por el culto.⁷³ Tomando en cuenta que la corrupción y la violencia han sido latentes en el Estado poscolonial africano, valdría la pena analizar si la “cooperación” del culto con la policía, lejos de tener la intención de “aligerar” las cargas en el trabajo de la persecución, es realmente otro modo de obtener beneficios recíprocos bajo el seno de la *politique du ventre* que, con tal de agenciar recursos, recurre a la incautación de bienes y a la imposición de multas arbitrarias:

La privatización de la coerción puede ser un aspecto de la estrategia política de controlar lo invisible [lo mágico]: por ejemplo, la importancia económica de estas estrategias se revela por el aumento de los juicios por brujería que involucran objetos económicos [...] Éste es el caso de estos “hombres de la noche” [zangbeto] que, en nombre de ciertas facciones políticas, deben proporcionar seguridad, [pero] también participan en varios abusos.⁷⁴

⁷² Sewanu, D. (Enero, 2019). “Joforo Kingdom: Zangbeto Festival Holds January”, *Tribune Online Nigeria*, disponible en: <https://www.tribuneonline.ng.com/183271/>

⁷³ Hunsu, *op. cit.*

⁷⁴ Hibou, B. (1998) “Retrait ou redéploiement de l’État?”, *Critique internationale*, No. 1 (AUTOMNE), pp. 151-168, Sciences Po University Press. <https://guardian.ng/saturday-magazine/travel-a-tourism/community-commends-ambode-ondupport-for-zangbeto-festival/> [Traducción propia]

Tomando en cuenta que, dentro del contexto africano, un culto puede ser “un club social en su forma suave y un grupo de presión en su sentido más serio”⁷⁵ vale la pena preguntarse qué mecanismos han sido empleados por los líderes de Zangbeto para extrapolar sus propias agendas (delictivas o no) hacia niveles cada vez más sofisticados. De igual manera resulta relevante analizar hasta qué grado el culto ha distorsionado su rol sociocultural para convertirlo en una estrategia de “extroversión”⁷⁶ en donde los miembros filtran recursos estatales, acaparan bienes personales injustificadamente y terminan por ser “cómplices” de las maquinarias estatales represivas:

Lejos de intentar reformar la sociedad, los vigilantes son vistos como grupos de matones y jóvenes marginados que luchan por su rebanada de patronato y se aprovechan de las comunidades que dicen proteger. En el desorden social de África contemporánea, todo está en juego, y el vigilantismo es la última estrategia para amañarse.⁷⁷

Reflexiones Finales

La desvinculación de la vigilancia de las dimensiones artístico-simbólicas acaecida tras la colonización así como la percepción de la seguridad afianzada sobre un espectro económico y político, amputó sin miramientos un eje de gran importancia como lo era la cultura para la funcionabilidad de la cohesión social y el establecimiento de la paz. Los enfoques modernos sobre la seguridad han sumergido automáticamente en un *impasse* a las minorías africanas que consideran que ésta debería de ser un asunto comunitario que se atendiera desinteresadamente y

⁷⁵ Ebikaboere, *op. cit.*

⁷⁶ Según François-Bayart esta estrategia consiste en el mantenimiento de la dependencia como una manera no sólo reactiva sino más bien activa de movilizar y acceder a recursos, ya sean privados o públicos.

⁷⁷ Meagher, K. (2007), ‘Hijacking civil society: The inside story of the Bakassi Boys vigilante group of south-eastern Nigeria,’ *Journal of Modern African Studies* 45(1):89-115. [Traducción propia]

que, paralelamente, hiciera frente a las maquinarias de represión y violencia legadas por la colonización y preservadas hasta la actualidad.

El aferramiento de la élite africana a los mecanismos del Estado moderno que, estratégicamente, se han conservado para seguir anclando el poder, ha bloqueado y deslegitimado los potenciales aportes de las prácticas precoloniales en la tarea de reconstruir el tejido social de un continente que, hasta ahora, sigue sufriendo los estragos que dejó la alienación colonial. Empero, en el otro extremo, la sobreidealización de los cultos de vigilancia africanos como Zangbeto en el apaciguamiento social, contribuye a omitir sus dinámicas actuales así como sus posibles vicisitudes y, lejos de evaluarlos bajo una perspectiva crítica, los aborda desde una visión “exótica” y neotradicional que los conduce a una irrefutable legitimación “ancestral” a pesar de que sea incapaces de hacer frente a los desafíos actuales en donde, incluso, pudieran llegar a ser parte del problema.

Por otro lado, en lo que respecta al culto “Zangbeto”, resultaría interesante analizar con mayor profundidad por qué, desde tiempos coloniales, los togoleses mencionaron que aquel debía de ser erradicado por la administración francesa pues se trataba de una “farsa” que, recalcaron, iba en contravención de sus propias costumbres de jefatura, dando a entender que Zangbeto se había autoproclamado un rol en el control social que nunca le correspondió. De igual manera, llama la atención que en los rituales de iniciación de Zangbeto siempre estuviera presente el tributo a los líderes, sobre todo si se toma en cuenta el descarte automático de aquellos potenciales miembros que, al no estar apadrinados, se presumía eran incapaces de “costear” su membresía en el culto. Aunque, a

primera vista, fenómenos como los anteriores parecieran comprobar la hipótesis de que incluso los cultos africanos han operado bajo los esquemas de rapiña de la *politique du ventre*, este argumento no trata de minar las aportaciones que las sociedades secretas han tenido en la configuración social y cultural de África Subsahariana pues, al contrario, reconocer su importancia (muchas veces ignorada por la Academia) nos permitirá arrojar luz a los diversos contextos de acomodo local-transnacional del continente así como a la estrategias de extroversión que, resta decir, cada día son más sofisticadas.

Seguir analizando a África únicamente haciendo uso y desuso conceptual tanto de los atributos presentes en las prácticas ancestrales como de los escenarios que se articularon durante la colonización y que, a primera vista, parecieran conservarse hasta la actualidad, ha originado análisis sesgados ya sea por un marcado afropesimismo o por un férreo afrooptimismo que descartan la actual multiplicidad de actores y su tarea en la configuración de escenarios más diversos y menos permanentes. Así pues, en cuanto a los Estudios Africanos se refiere, el reto académico fundamental radicarán en que se identifique cuáles son los nuevos espacios de acción e intervención que se están gestando en el continente sin recurrir a la inmediatez ni al determinismo histórico. En virtud de ello, la intención del presente trabajo de investigación fue la de incidir en dicha tarea en la espera de que la realidad de los actores que componen la diversidad del mosaico africano sea abordada desde una óptica multifactorial que rompa con el cuestionamiento latente de si aún queda algo de “auténtico” en el continente.

Referencias

Africa, S. & Molomo, M. “*Security in southern Africa: the state of the debate*” en “*Southern African Security Review*” (2013), van Nieuwkerk, A. & Hofmann, K. Centre for Defence and Security Management, University of the Witwatersrand.

Akanji Okunola, R. & Dada Ojo, M. (2013) “Zangbeto: The Traditional Way of Policing and Securing the Community among the Ogu (Egun) People in Badagry, Nigeria”, *Issues in Ethnology and Anthropology* 8.

Balibar, Emanuelle. (2002) “*Droit de cité*”. Paris.

Bayart, J. (2011) “*África en el espejo: colonización, criminalidad y Estado*”, Fondo de Cultura Económica (México).

Chimère Diaw, M. (1992) “Le ventre et la politique Que faire d’un nouveau paradigme africaniste?” *Anthropologie et Sociétés*, vol. 16, n° 2, 1992, p. 162-165.

Comboni Missionaries’ Team (noviembre 17, 2016) “*Benin: Dancing with the spirits*”. Disponible en: <http://www.combonimissionaries.co.uk/index.php/2016/11/17/benin-dancing-withthe-spirits/>

Cooper, F. (1996) “*Decolonization and African Society: The Labor Question in French and British Africa*” Cambridge University Press.

Da Silva, C. “*Qu’est le Zangbeto?*” (15 de abril 2016) *Benin Times*. Disponible en: <https://www.benintimes.info/culture/quest-le-zangbeto/>

Dianteill, E. (2015) “*Hérode africain. L’Épiphanie à Porto-Novo (Bénin)*”. [Traducción propia] Disponible en: <https://journals.openedition.org/lhomme/23657#ftn10>

Dukor, M. (2014) “Philosophical Significance of Myths and Symbols: Zangbeto Cult” *International Journal of Humanities Social Sciences and Education* (IJHSSE). Vol. 2, no. 1

E. Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal & Werner Zips [eds.] (1998) “*Sovereignty, legitimacy, and power in west African societies. Perspectives from Legal Anthropology*”. LIT Verlag. (Hamburgo)

Ebikaboere, Ovia “Eradication of cults in Nigeria- possibility and plausibility”, *International Journal of Social Sciences and Humanities Review*. 1, no.2 (2011): 183-190

Ekah, M. (2010). “Re-inventing Badagry’s Cultural Past”. *This Day Live*. Disponible en: thisdaylive.com/articles.

Fasinu, Pius “The Exclusion Of Ogu (Egun) People From The Lagos And Ogun National Conference Delegates’ List”. *Sahara Reporters*. Disponible en: <http://saharareporters.com/2014/03/04/exclusion-ogu-egun-people-lagos-and-ogun-nationalconference-delegates%E2%80%99-list>

Fourchard, L., (2008) “*A new name for an old practice: vigilantes in south-western Nigeria*”. Disponible en: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00629061/document>

Freeman, Joel A. “*Badagry, Nigeria/ Their History in the Atlantic Slave Trade*” The Freeman Institute. Disponible en: <http://www.freemaninstitute.com/nigeria.htm> (Fecha de consulta: 06/05/2019)

Garduño García, Moisés. (2016) “*Dinámicas de poder y prácticas de resistencia en las revoluciones árabes*”. Casa Chata, México.

Hibou, B. (1998) “Retrait ou redéploiement de l’État?”, *Critique internationale*, No. 1 (AUTOMNE), pp. 151-168, Sciences Po University Press. <https://guardian.ng/saturdaymagazine/travel-a-tourism/community-commends-ambode-on-dupport-for-zangbeto-festival/>

Hunsu, F. (2011) “Zangbeto: Navigating Between the Spaces of Oral Art, Communal Security and Conflict Mediation in Badagry, Nigeria” *Discussion Paper 53*, Nordiska Afrika Institutet, Uppsala.

Lepecki, A. (2016) “Corepolicía o coreopolítica o la tarea del bailarín”. *Nexos*. Disponible en: <http://cultura.nexos.com.mx/?p=10775>

Meagher, K. (2007), ‘Hijacking civil society: The inside story of the Bakassi Boys vigilante group of south-eastern Nigeria,’ *Journal of Modern African Studies*. 45(1):89-115. [Traducción propia]

Nwanne, Chuks (2018), *The Guardian, Nigeria*. “Community commends Ambode on dupport for Zangbeto Festival” Disponible en: <https://lagosstate.gov.ng/blog/2018/09/25/we-will-continuetoreawaken-indigenous-culture-with-traditional-festivals-ambode/>

Okure, D. (2016) “Symbolism and social control of Zangbeto among the Ogu of Southwestern Nigeria”. *CAES*. Vol. 2, no. 2. June.

Oluwole J. “*Gender Victimization: A Study of Widowhood Practices Among Ogu People of Lagos*” SAGE Open July-September 2014: 1–8.

Oyesakin, A. (1994), “Preliminary notes on Zangbeto the masked vigilante group among the Egun in Badagry” en Ogunremi, M.O, Opeloye y S. Oyeweso (eds), *Badagry: A study in history, culture and traditions of an ancient city*. (Ibadan: Rex Publications and Syndicate Communications)

Quenum, J. (1999). Education traditionnelle au Bénin, La Place du sacré dans les rites initiatiques. *International Review of Education / Internationale Zeitschrift Für Erziehungswissenschaft / Revue Internationale de l'Education*, 45(3/4).

Ranger, T (2012). “El invento de la tradición en el África colonial” en “*La invención de la tradición*” Hobsbawm, E. & Ranger, T. (comp.). Editorial Crítica.

Saint-Simon, Henri. Citado por Todorov, T. (2010) en “*Nosotros y los otros*”. Editorial Siglo XXI, México.

Sewanu, D. (Enero, 2019). “Joforo Kingdom: Zangbeto Festival Holds January”, *Tribune Online Nigeria*, disponible en: <https://www.tribuneonlineng.com/183271/>

Simon E. (2003) “Une exportation du New Age en Afrique?” *Cahiers d'Études Africaines*, Vol. 43, Cahier 172, EHESS.

Sura An-Nisa [4:34], *Corán*. Disponible en: <https://quran.com/4/34> (Fecha de consulta: 07/05/2019).