



año 2011

Oráfrica

revista de oralidad africana

ORÁFRICA

REVISTA DE ORALIDAD AFRICANA

número 7: abril de 2011

CEIBA EDICIONES

**CENTROS CULTURALES
ESPAÑOLES DE GUINEA
ECUATORIAL**

LABORATORIO DE RECURSOS ORALES

ORÁFRICA es una revista anual del **LABORATORIO DE RECURSOS ORALES**, coeditada por **CEIBA** y los **CENTROS CULTURALES ESPAÑOLES DE GUINEA ECUATORIAL** con la colaboración de las siguientes Instituciones:

Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la
Universidad de Alcalá
Universitat de Barcelona

Redacción, Correspondencia y Distribución:

CEIBA

Hotel d'Entitats

Sant Pere, 9

08500 Vic (Barcelona)

orafrica@ceiba.cat

<http://www.ceiba.cat>

Diseño de la portada: **Jimmy Dyangani Ose**

Ilustración de la portada: poema visual de **Fredrico Ningi** (Angola).

ISSN: 1699-1788

Depósito Legal:

Impresión: Impremta Sellarès, sl

Los textos de esta revista no pueden ser reproducidos, almacenados o transmitidos, ni total ni parcialmente, por ningún procedimiento electrónico, mecánico, químico, óptico, de grabación o fotocomposición, sin previo permiso escrito del Editor o del Autor de cada artículo.

ORÁFRICA figura en las bases de datos CINDOC, DIALNET, ISOC, LATINDEX y RACO.

El contenido de los artículos publicados en ORÁFRICA expresa exclusivamente la opinión de sus autores.

ORÁFRICA: REVISTA DE ORALIDAD AFRICANA

La ausencia en España de una revista dedicada a estudiar de manera monográfica cuestiones de oralidad relativas a las sociedades africanas (la literatura oral, la historia oral, las tradiciones míticas y religiosas orales, el derecho y la política consuetudinarios, los aspectos y dimensiones de la cultura relacionados con la espiritualidad, con los saberes transmitidos de generación en generación, con sus procesos de aprendizaje) llevó a los directores y a otros miembros de los actuales Consejos de *Oráfrica* a fundar una revista que fuese órgano de difusión de sus investigaciones y de las investigaciones de otros especialistas en estas materias, desde la convicción de que el estudio de la oralidad africana es una de las claves indispensables para entender el pasado y el presente, la historia y la cultura, las identidades africanas.

La revista acoge artículos en español, que deben ser investigaciones originales acerca de cualquiera de los aspectos relacionados con las tradiciones orales africanas, una vez aprobados por los consultores de Evaluación Externa, por el Consejo de Redacción y por los Directores.

OBJETIVOS:

- Fomentar la investigación y el intercambio de opiniones y de conocimientos sobre África y sus tradiciones orales.
- Dar a conocer las investigaciones que realizan los Laboratorios de Recursos Orales en diversos lugares de Guinea Ecuatorial y de África.
- Potenciar la participación de jóvenes investigadores, tanto nacionales como extranjeros.
- Crear conciencia, en los medios educativos y académicos, de la importancia del estudio de las culturas orales, y suministrar el apoyo y la colaboración de los medios académicos.

PROCESO EDITORIAL EN LA REVISTA *ORÁFRICA*:

El proceso que sigue un trabajo desde su recepción en la Secretaría de Redacción hasta su publicación en la revista consta de los siguientes pasos:

- recepción del manuscrito –siempre que cumpla las normas de publicación de la revista *Oráfrica*- y acuse de recibo. Se anota la fecha y se le adscribe un número de registro.
- envío del texto en forma anónima a dos revisores de la relación de asesores y evaluadores externos de la revista *Oráfrica*, quienes valorarán la originalidad y pertinencia del tema, claridad de expresión, metodología, aportaciones, conclusiones y bibliografía del trabajo. Los evaluadores trabajan por el sistema doble ciego, es decir, el evaluador ignora el nombre y procedencia del autor, y éste recibe las críticas anónimas.
- envío al autor del juicio de los Directores junto con los comentarios de los evaluadores. El artículo podrá ser aceptado, aceptado con modificaciones, o no aceptado.
- envío a los evaluadores de la segunda versión modificada del original.
- en caso de discrepancia de opiniones entre los evaluadores, son los Directores de la revista quienes deciden, de acuerdo con su propio criterio y en función de los intereses y prioridades de la revista.
- selección del contenido del número en reunión anual de los Directores y el Consejo de Redacción.
- revisión y corrección de primeras pruebas por miembros del Comité de Redacción y por los autores.
- corrección de segundas pruebas por parte del Comité de Redacción.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS EN *ORÁFRICA*:

* La revista *Oráfrica* consta de varias secciones: *Artículos*, *Textos*, y *Reseñas de Publicaciones*.

* Los trabajos serán estudios originales sobre cuestiones que tengan relación, de manera específica y directa, con la oralidad africana. La publicación de la revista es anual y su fecha de aparición suele coincidir con el mes de abril. Los artículos deben enviarse por vía telemática a la dirección electrónica de CEIBA (orafrica@ceiba.cat) antes del 31 de diciembre del año en curso.

* Los trabajos se enviarán en soporte informático, con el Programa de Tratamiento de Textos Word o, en su defecto, otro próximo a éste, más una copia impresa en el caso de que el original contenga transcripciones fonéticas en lenguas africanas.

* La extensión de los artículos será de un máximo de 25 páginas a un espacio, con interlineado sencillo y texto justificado y sin sangrías. El tipo de letra será Times New Roman (11pt, y 10pt para las citas). Las comillas, si es posible, deben ser del tipo *elegante* (“ ”). Para una sigla o un acrónimo, debe indicarse el significado completo sólo la primera vez, seguido –entre paréntesis- de la sigla que se utilizará en adelante.

* Se empleará la *letra itálica o cursiva* para resaltar alguna palabra clave u oración, y, si se produce en una oración que ya iba en cursiva, se hará lo contrario: destacar la palabra clave en caracteres normales. Se reservarán las versalitas en negrita y para los posibles apartados del texto, y la versalita normal para los subapartados, siempre en 11 pt..

* Las hojas con láminas o dibujos –siempre en blanco y negro-, podrán incluirse intercaladas en el texto o en series aparte, al final del artículo. En ambos casos, la numeración deberá ser la que les corresponda según el lugar en que se encuentren entre las demás hojas.

* Los autores tienen la opción de dar toda la información bibliográfica en las notas a pie de página, o bien de dar, al final del artículo, la lista bibliográfica, alfabetizada por los apellidos de las fuentes citadas. En este caso, podrían abreviar, en el texto principal o en las notas a pie de página, la referencia de la obra citada.

* Todas las notas deben ser a pie de página, con características idénticas a las del texto (pero con cuerpo de 10 pt.).

* La Bibliografía debe atenerse a los siguientes ejemplos:

APELLIDO DEL AUTOR, Nombre (año), *Título*, Ciudad, Editorial.

APELLIDO DEL AUTOR, Nombre (año), «”Título de la colaboración”, en APELLIDO DEL COORDINADOR, Nombre, *Título General*, Ciudad, Editorial, p. x-y.

APELLIDO DEL AUTOR, Nombre (año), “Título del artículo”, in *Nombre de la Revista*, Ciudad, Número, p. x-y.

* Todos los artículos irán acompañados de un resumen de unas 5-10 líneas en español y en inglés, junto con el título y unas 5-10 palabras clave en estas lenguas. Las 2 primeras líneas de este resumen deben servir como presentación del autor.

* El título de los artículos ha de ir seguido del nombre del autor, del centro de trabajo (o de la mención que se prefiera) y de la dirección de correo electrónico. Todos estos datos serán publicados al inicio de cada artículo.

* Las reseñas bibliográficas seguirán los mismos criterios formales. No deben llevar notas, y su extensión máxima será de 5 páginas.

* Las colaboraciones enviadas a ORÁFRICA no devengan cobro alguno por parte del autor, que recibirá 3 ejemplares de la publicación.

* ORÁFRICA se publica sólo en español. Los artículos presentados en otras lenguas serán traducidos libremente por la revista.

DIRECCIÓN:

Jacint Creus (Universitat de Barcelona)
José Manuel Pedrosa (Universidad de Alcalá)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Contxita Botargues Martija (Universitat de Barcelona)
Dra. Berta Crous Castañé (Universitat de Girona)
Cristina Enguita Fernández (Universitat de Barcelona)
Dr. Ángel Antonio López Ortega (Universidad de Alcalá)
Dra. Myriam Mallart Brussosa (Universitat de Barcelona)
Josep Maria Perlasia Botey (CEIBA)
M^a Caridad Riloha Ebuera (CEIBA)
Berta Rubio Faus (Universitat Autònoma de Barcelona)
Dra. Ana Lúcia Lopes de Sá (ISCTE-IUL)
Alba Valenciano Mañé (Universitat de Barcelona)
Valerie de Wulf (EHESS)

CONSEJO DE DIRECCIÓN:

Sr. Carlos Contreras Cervantes (Centro Cultural Español de Malabo)
Sra. Myriam Martínez Elcoro (Centro Cultural Español de Bata)
Dr. Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá)
Dr. Mbuyi Kabunda Badi (Universidad de Lubumbashi)
Dr. Carlos Nsue Otong (Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial)
Dra. Teresa San Román Espinosa (Universidad Autónoma de Barcelona)
Dra. M^a Dolores Soriano Marín (Museu Etnològic de Barcelona)
Dr. Taban lo Liyong (Universidad de Juba, Sudán)

ASESORES O EVALUADORES EXTERNOS:

Dra. Yolanda Aixelà (CSIC)
Dr. Julián Bibang (Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial)
Dra. Fabiola Ecot (Universidad de París VII)
José Francisco Eteo (Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial)
Dra. Virgínia Fons (Universitat Autònoma de Barcelona)
Dra. Maria Mar García López (Universitat Autònoma de Barcelona)
Dr. Lluís Mallart (Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative-
Universidad de París X)
Dr. Josep Martí Pérez (CSIC)
Dr. Landry-Wilfrid Miampika (Universidad de Alcalá)
Dr. Albert Roca (Universitat de Lleida)

ÍNDICE DE ESTE NÚMERO

ARTÍCULOS

[KOFI YAKPO](#)

Lenguas de Guinea Ecuatorial: de la documentación a la implementación

Traducción de YOLANDA AIXELÀ

[DAVE DARGIE](#)

Algunos aspectos de la reciente evolución de la música xhosa: actividades del Ngqoko Traditional Xhosa Music Ensemble y de la Universidad de Fort Hare

Traducción de JOSEP MARTÍ

[PAULETTE ROULON-DOKO](#)

Los gbaka de la República Centroafricana

Traducción de SAFIATOU AMADOU

[LLUÍS MALLART GUIMERA](#)

Corrupción, nepotismo y tribalismo en las sociedades africanas

Traducción de JOSEP MARTÍ

[CÁTIA MÍRIAM COSTA](#)

Entrevista a la actriz y cuentera cubana Coralia Rodríguez

[CHRISTIAN COULON](#)

Las dinámicas del Islam en el África Negra: entre lo local y lo global

Traducción de MYRIAM MALLART

[JOSÉ MANUEL PEDROSA](#)

El mito de Aracne: versiones orales y escritas (de Ovidio y García Márquez a un cuento de los bubis de Guinea Ecuatorial y de los fon de Benín)

TEXTOS

JACINT CREUS

*Los cuentos bubis y los cuentos pongwe del P. León García
Andueza en «La Guinea Española », 1908-1913*

PUBLICACIONES

BERTA RUBIO FAUS (coord.)

La oralidad por escrito

ABSTRACTS

ABSTRACTS DE LOS ARTÍCULOS Y PALABRAS CLAVE

LENGUAS DE GUINEA ECUATORIAL: DE LA DOCUMENTACIÓN A LA IMPLEMENTACIÓN

KOFI YAKPO
RADBOD UNIVERSITEIT NIJMEGEN
kofi.yakpo@gmail.com

Traducción de YOLANDA AIXELÀ

En este momento crucial de la historia de Guinea Ecuatorial, en el que están disponibles considerables recursos para el desarrollo socioeconómico, la cuestión de la lengua se desplaza al centro del escenario. Con sus vastos recursos financieros, pequeño tamaño y comparativamente modesta heterogeneidad lingüística, Guinea Ecuatorial ofrece una buena base para enjaezar el potencial que el uso de las lenguas africanas en las funciones públicas ofrece para el desarrollo socioeconómico en general y para la educación en particular (cf. p.ej. Roy-Campbell 2001; Tadadjeu 1990; Robinson 1996). Este artículo pretende proporcionar una panorámica general sobre la situación actual de la documentación de las lenguas ecuatoguineanas y la implementación de políticas lingüísticas en el país, y presenta algunas ideas sobre cómo avanzar en la promoción de las lenguas africanas de Guinea Ecuatorial en la esfera pública. También proporciona un breve ejemplo de caso para la documentación en Guinea Ecuatorial, a través de mi propio trabajo descriptivo del pichi, la lengua criolla de base lexical inglesa de la isla de Bioko. Se espera que las iniciativas propuestas darán paso a un intercambio de miradas y perspectivas entre las comunidades lingüísticas del país, los académicos, los educadores y los responsables de las instituciones estatales ecuatoguineanas.

LA DOCUMENTACIÓN LINGÜÍSTICA EN GUINEA ECUATORIAL

Un pre-requisito para la formulación, desarrollo e implementación de una política lingüística viable es la documentación de la herencia lingüística del país. En Guinea Ecuatorial, aún debe hacerse mucho al respecto. Sólo una minoría de lenguas de Guinea Ecuatorial han sido descritas y documentadas con las herramientas de la ciencia lingüística moderna (cf. p.ej. Bibang Oyee 1990; Bokesa Napo 1999; Bolekia

Boleká 2008). Además, muchos de los trabajos descriptivos disponibles datan del período colonial (cf. p.ej. Abad 1928; Pérez, Gaspar & Sorinas 1928; de Zarco 1938). Que yo sepa no existe ninguna descripción sistemática sobre las variaciones dialectales, regionales y sociales en el uso de las lenguas ecuatoguineanas. Más aún, la documentación de la enorme riqueza de la literatura oral del país está sólo en su infancia, a pesar del significativo progreso que se ha realizado (cf. p.ej. Bokesa Napo 2003, Creus 1991, 1999, 2004; Creus & Brunat 1991; Creus & Nerin 1999). Asimismo, las cifras existentes sobre el tamaño de las comunidades lingüísticas y apelaciones lingüísticas son imprecisas (cf. www.ethnologue.com) debido a una carestía de datos censales y estudios sociolingüísticos fidedignos. No obstante, ha habido también algunos movimientos recientes en la documentación lingüística con, por ejemplo, la descripción completa de las dos lenguas criollas del país, fá d'ambó (Zamora Segorbe 2007) y pichi (Yakpo 2009).

EJEMPLO DE CASO: LA DOCUMENTACIÓN DEL PICHI EN BIKO

Entre 2003 y 2008, empecé una investigación lingüística sobre el criollo de base lexical inglesa de la isla de Bioko, conocido como *pichi* o *pichinglis* por la mayoría de hablantes [también conocido en la literatura como “Fernando Po Krio” (p.ej. Berry 1970, Holm 1989), “Fernandino Creole English” (p.ej. Holm 1989), “Pidgin”) (p.ej. Lipski 1992, Morgades 2004, p.c.) y “Broken English” (de Zarco 1938)]. Etimológicamente *pichi* y *pichinglis* derivan de los términos ingleses “Pidgin” y “Pidgin English” respectivamente, que tienen connotaciones negativas. Sin embargo, se trata de términos que los hablantes se han apropiado hasta convertirlos en las formas habituales para referirse al lenguaje (mientras que otras lenguas similares de la región han conservado el epíteto peyorativo “Pidgin”, p. ej. “Nigerian Pidgin”).

El fruto del estudio es una Gramática del pichi publicada en 2010 por Ceiba Ediciones para distribuir y utilizar en Guinea Ecuatorial, así como una Gramática extensa en inglés dirigida a un público académico. La publicación de estas gramáticas se acompaña con un número de artículos en revistas sobre aspectos de la gramática pichi y el uso del pichi en Bioko (cf. referencias). Como con las otras lenguas de Guinea Ecuatorial, el único material disponible sobre el pichi hasta el momento (de Zarco 1938) databa del período colonial y por consiguiente era anticuado y metodológicamente insuficiente desde la perspectiva de las lingüísticas modernas. Además, como no pocos trabajos descriptivos de ese período, el estudio está plagado de miradas coloniales y racistas, resultado de la atmósfera ideológica de Europa en el período colonial.

La descripción del pichi apareció impescindiblemente ligada a la perspectiva de la importancia numérica y a la distribución de la lengua, pero existe la necesidad de tener un trabajo moderno y actualizado, así como de documentar el pichi como una importante representación de la herencia lingüística del país.

A continuación voy a dar una breve aproximación de la investigación realizada, los resultados y las implicaciones prácticas que resultan de la misma.

La descripción gramatical del pichi se basa en el análisis de un corpus de alrededor de 50.000 palabras obtenidas de diálogos, narraciones, textos procesales y elicitaciones. Los datos fueron recogidos durante tres estancias de cuatro semanas en Malabo entre 2003 y 2007. Las grabaciones fueron realizadas en los barrios de Elá Nguema, Yumbili y el centro histórico de Malabo. Dichas grabaciones se realizaron con una mini-grabadora digital, y transcritas y analizadas utilizando el programa SIL Toolbox 1.5. El análisis de tonos se realizó utilizando el software Praat 5.0. Mis idiomas de trabajo fueron de entrada el español y el pidgin ghánés. El conocimiento del segundo, en particular, facilitó enormemente la investigación debido a la atmósfera de informalidad que se creó desde el principio al utilizar una lengua africana en lugar de una europea para el estudio de campo. Durante las visitas subsiguientes, cuando ya había adquirido la competencia suficiente en la lengua, dirigí mi investigación exclusivamente al pichi. El coste total de las tres estancias de trabajo de campo, material técnico y libros, ascendió alrededor de 12.000 euros.

En la actualidad el pichi es la lengua más hablada de la capital, Malabo, junto con el español, y es la lengua principal probablemente para la mayoría de los habitantes de la ciudad. El pichi es también utilizado como lengua primera en poblados y ciudades de la costa de Bioko –entre ellos Sampaka, Fiston, Basupú, Barrio de las Palmas y Luba (Morgades 2004)- y es hablada como lengua franca en todo Bioko (c.f. Figura 1 abajo). La lengua también es hablada por una comunidad grande de gente originaria de Bioko en Bata, la ciudad más importante de la parte continental del país. No existen datos oficiales, pero *Ethnologue* sitúa el número de hablantes primarios y secundarios de la lengua en torno a las 70.000 personas, de las 484.000 que forman la población del país (estimación 2005 UN). Por ello, hay buenas razones para asumir que el pichi es hoy la segunda lengua africana más hablada del país, tras el fang, seguida de cerca por el bubi, mientras que en la isla de Bioko el pichi es la lengua africana utilizada más ampliamente. En este contexto, el papel del pichi no está exento de problemas. El bubi es la única lengua autóctona de la isla de Bioko y la lengua de los bubis, asentados en la isla desde hace más de mil años. Desde la llegada de los británicos y después

del colonialismo español del siglo XIX, y del rápido cambio socioeconómico producido en los siglos XX y XXI, la lengua bubí ha visto incrementada su presión. Hoy en día podemos observar un cambio lingüístico acelerado del bubí hacia el pichi y el español, singularmente en Malabo y en la parte norte de Bioko, así como en la ciudad de Luba.



Figura 1: Comunidades importantes de hablantes de pichi (en negrita) en Bioko

Cerca del fang, del pichi y del bubí, al menos otras diez lenguas africanas son habladas por los pueblos de Guinea Ecuatorial (Gordon 2005, cf. “Equatorial Guinea”). Una de ellas es otra lengua criolla, el fá d’ambô, criollo de base lexical portuguesa hablado en la isla de Annobón. Esta lengua comparte vínculos históricos y lingüísticos con otros criollos del golfo de Guinea (cf. p.ej. Post 1994): lungwa santomé y angolar en São Tomé y lung’gwiye en Príncipe. Las otras lenguas habladas tradicionalmente en Guinea Ecuatorial pertenecen al grupo bantú de la familia nigero-congolesa.

El pichi desciende del krio, que llegó primero a Bioko, la antigua Fernando Poo, con africanos procedentes de Freetown, Sierra Leona, en 1827 (Fyfe 1962: 165). Es más, comparte algunas características con otras lenguas relacionadas cercanas, como el aku (Gambia) y el pidgin nigeriano o camerunés. La Figura 2 es un árbol que representa la similitud léxica de un selecto número de lenguas relevantes. El árbol fue generado por el “Automated Similarity Judgement Program” (ASJP), un proyecto de colaboración dirigido a crear una clasificación de las lenguas del mundo a través del análisis léxico-estadístico computarizado. El árbol se basó en una lista de 40 ítems de vocabulario básico, (p.ej. “yo”, “agua” o “estrella”), e incluye el pichi, para el cual he presentado al proyecto las palabras pertinentes.

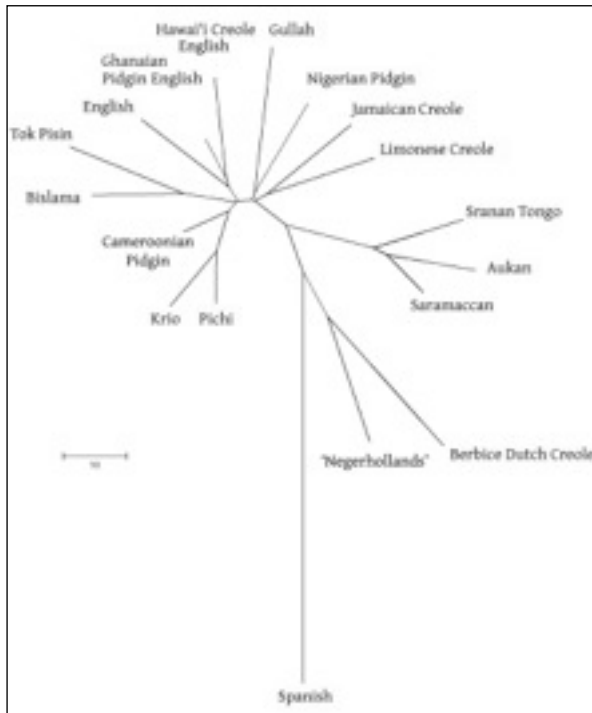


Figura 2: Similitud léxica del pichi con otras lenguas relacionadas

El grado de similitud léxica entre cualquier par de lenguas del árbol puede ser determinado al medir la distancia entre ellas, de extremo a extremo. Fíjense sin embargo, en que a pesar de que el diagrama se parece a un árbol genético (familiar), es sólo una representación matemática de distancias léxicas. Las lenguas están agrupadas por su relación con todas las otras lenguas. El árbol, por consiguiente, establece más allá de dudas el vínculo cercano, al menos en términos de léxico,

entre el pichi y sus más próximos asociados krio, cameroonian pidgin (pidgin camerunés), ghanaiian pidgin (pidgin ghanés) y nigerian pidgin (pidgin nigeriano). Más allá de esto, hay una similitud substancial con los criollos caribeños de base lexical inglesa, como el criollo jamaicano.

Aparte de esto, el pichi está en contacto íntimo con el español, una lengua con la que no tiene relación genética. todo al hecho de que el español ha permanecido c ‘be jealous’ ento de instrucción en todos los niveles del ‘house’ desde la colonización. Un factor adicional que ha ‘put on airs’ o entre español y pichi es la actitud positiva ha ‘eye’ de una sociedad altamente políglota. Al mismo ‘water’ ega un importante rol de autoidentificación para ‘be annoyed’ n en la isla, frente a un ritmo acelerado de migraci ‘go/come out’ ineanos del continente. *Bɔn nà ya, gro nà ya*, “na í” es la marca que distingue a los isleños pichi-hablantes, sin tomar en consideración el origen étnico, de los llegados después originarios del continente, que no hablan bien el pichi.

La colonización española infundió una actitud negativa hacia las lenguas africanas en general. Las similitudes superficiales en el vocabulario entre el pichi y el inglés y la supuesta simplificación de las estructuras inglesas que los observadores europeos creyeron reconocer en una lengua que ellos no dominaban, dieron peso adicional a nociones racistas sobre una generalmente asumida superioridad de las lenguas europeas y sus hablantes. Como consecuencia, el pichi fue considerado por los administradores coloniales españoles y por los misioneros una forma empobrecida y deformada de inglés (cf. Zarco 1938: 5-7, para una exposición punzante de esta perspectiva). Esta actitud fue interiorizada por muchos pichi-hablantes y aún hoy persiste. A pesar de su gran importancia como lengua de comunidad y lengua franca (inter)nacional, el pichi carece de reconocimiento y apoyo oficial, está conspicuamente ausente del discurso público y de los medios oficiales, y no tiene presencia en la política educativa del país. Por consiguiente, debido a esta particular historia, el pichi epitomiza el rechazo político a las lenguas africanas, no sólo en Guinea Ecuatorial, sino también en África en general.

A pesar del contexto político difícil en el cual se encuentran el pichi y los otros idiomas africanos de Guinea Ecuatorial, ha habido algunos esfuerzos individuales para elevar el estatus del pichi. En 2006, la vicerrectora de la Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial, Trinidad Morgades, instituyó una ortografía para el pichi para el Instituto de Lingüística de la Academia de Ciencias Guineana (CICTE), que se inspiró en las normas para escribir el español así como en la ortografía de

la lengua bubí. La ortografía representa el primer esfuerzo en promover una escritura estándar para el pichi. Estas decisiones sobre la transcripción, aun cuando se tomen en pequeña escala, representan de hecho los primeros esfuerzos por codificar, estandarizar y formular una política lingüística, independientemente del apoyo institucional o del marco político global previsto por el Estado. La Figura 3 compara la ortografía de Morgades con la ortografía oficial krio que empleo en la *gramática del pichi* (2009):

IPA	Krio		Morgades	
dʒ	j	jɛləs	dj	djɛləs
h	h	hos	j	jos
ɲ	ny	nyàngá	ñ	ñàngá
j	y	yay	i	iai
w	w	wàtá	u	uàtá
ɛ	ɛ	veks	ë	vëks
ɔ	ɔ	kòmót	ö	kömöt

Figura 3: Ejemplos de ortografía del pichi

PROMOCIÓN DE LAS LENGUAS AFRICANAS: CONTEXTO POLÍTICO

Guinea Ecuatorial no tiene una legislación global o un marco político que defina la relación entre las distintas lenguas habladas en el país, ni ha delimitado las funciones administrativas y sociopolíticas de sus lenguas. Sin embargo, la Constitución contiene un elemento de legislación lingüística explícita. El art. 4 establece que “la lengua oficial de la República de Guinea Ecuatorial es el español” y “se reconocen las lenguas aborígenes como integrantes de la cultura nacional” (Constitución de 1995). La Constitución, por tanto, crea una relación jerárquica entre el español, que está constitucionalmente atrincherado como lengua oficial, y las lenguas indígenas (africanas), que son meramente “reconocidas”.

Así que Guinea Ecuatorial tiene varias manifestaciones de políticas lingüísticas “encubiertas” (cf. Skutnabb-Kangas & Phillipson 1994). Por ejemplo, el Plan de Acción Nacional de la Educación para Todos (EPT 2004) de Guinea Ecuatorial sitúa objetivos ambiguos para la expansión masiva del acceso a la educación para la gente guineoecuatorialiana. A pesar de su alcance, el EPT no prevé ningún papel educativo para las lenguas maternas africanas de la mayoría de los niños guineoecuatorialianos. Por

eso hay una tácita asunción de que el español es el único medio de instrucción en Guinea Ecuatorial.

En otros países africanos, décadas de exclusiva confianza en el uso de las antiguas lenguas coloniales europeas como medios de instrucción han contribuido al sombrío fracaso de las políticas educativas. De aquí que la matrícula en las escuelas primarias del África subsahariana se haya incrementado en un 36% entre 1999 y 2005, y que gobiernos de 14 países hayan suprimido los gastos de la enseñanza primaria en el mismo período. El alto porcentaje de gente sin alfabetizar en la región no ha cambiado. Una de las consecuencias del fracaso de los sistemas educativos tras las independencias son las mundialmente altas estadísticas de abandono escolar. El segundo *Southern and Eastern Africa Consortium for Monitoring Educational Quality* considera que en el grado 6, más del 55% de los estudiantes de 14 países africanos del sur y del este del continente no han conseguido el nivel mínimo de alfabetismo en la lengua europea de instrucción requerida para mantenerse en el sistema escolar (cf. Djité 2008; Mothibeli 2005). Las causas han sido analizadas en una extensa producción bibliográfica. Algunas de ellas son las siguientes:

- La mayoría de los estudiantes tienen una baja habilidad en la lengua oficial europea de instrucción escolar (desde aquí, el español en Guinea Ecuatorial) (cf. p.ej. Brock Utne & Alidou 2006; Heugh 1995a, 2000).
- Los estudiantes hablan, leen y escriben poco la lengua europea de instrucción (Alidou & Brock-Utne 2006) en la clase, y menos aún fuera de la misma.
- Los profesores no se sienten seguros con el uso de la lengua europea de instrucción (Mwinsheikhe 2002).

A la inversa, un país relativamente pobre como Tanzania ha conseguido casi la alfabetización universal al optar por una lengua africana como forma de instrucción escolar (Mwinsheikhe 2002; Dunn 1985; Prah 2002; Roy-Campbell 2001). Asimismo, las competencias en la lectura y la escritura han mostrado un incremento considerable en los programas educativos de alfabetización efectiva bilingüe, en los que se han empleado simultáneamente lenguas africanas y lenguas oficiales europeas – en el caso del Programa de Lectura Primaria de Zambia los exitosos porcentajes superaron incluso el 78% (cf. Williams, 1998). Más allá de su importancia para la educación, el uso de lenguas africanas en funciones públicas y oficiales es vista también como una forma de vigorizar la vida política y cultural y tiene un impacto económico beneficioso (cf. Muthwii & Kioko 2004; Olubunmi Smith 2002). La evidencia sugiere pues que las altas inversiones en educación son por sí mismas insuficientes para

reducir el analfabetismo y el fracaso escolar si no van acompañadas de una educación en las lenguas africanas maternas.

Los desafíos para las políticas educativas de Guinea Ecuatorial se basan en dos procesos que son generalmente vistos como componentes importantes para la promoción de lenguas previamente desfavorecidas (cf. Kloss 1969). La “normalización lingüística” (o “extensión social”) cubre políticas estatales y medidas sobre el uso de las lenguas en dominios importantes como la educación (¿cuál debería ser la lengua educativa en preescolar, escuela y universidades?) y funciones oficiales (¿qué lengua debería usarse en la Administración, el Parlamento y los medios de comunicación?). La “normativización” tiene como objetivo preparar para el uso lenguas previamente desfavorecidas en todas las áreas, lenguas que han sido anteriormente excluidas, por ejemplo, de la expresión de conceptos tecnológicos, políticos y económicos. Los elementos característicos de la normativización son la compilación de diccionarios, el desarrollo del vocabulario científico y de ortografías estándar, y la elección de variedades lingüísticas o dialectos que deberían servir como el estándar(es) escrito(s).

Me gustaría señalar que el diseño y la implementación de políticas lingüísticas son tareas difíciles y desafiantes que tendrían que orientarse en las especificidades sobre el terreno del país concernido (cf. Akinnaso 1991; Bamgboṣe 1991). ¿Cuáles podrían ser los elementos esenciales de una política lingüística apropiada para Guinea Ecuatorial, que debería elevar el estatus y el uso de las lenguas africanas del país? ¿Qué pasos podrían darse para avanzar? ¿Qué instituciones, individuos y agencias deberían estar implicadas? ¿Cuál es el marco temporal realista y las cotas para defender la promoción de las lenguas de Guinea Ecuatorial en la esfera pública? Estas cuestiones van a ser brevemente expuestas en los próximos apartados.

PROPUESTAS PARA LA PROMOCIÓN DE LAS LENGUAS GUINEOECUATORIANAS

A continuación voy a presentar algunas propuestas provisionales sobre cómo la documentación lingüística podría ser complementada desde una dimensión implementadora y orientadora práctica. Las actividades propuestas pueden servir para sensibilizar a las partes interesadas sobre las ventajas de una política lingüística que incluya las lenguas tradicionalmente habladas en el país y, en un segundo escenario, comprobar la viabilidad del uso de las lenguas guineoecuatorias en el sector educativo en un estudio piloto.

El objetivo a largo plazo de semejantes iniciativas es desarrollar las líneas esenciales para una política lingüística sostenible que debiera mejorar el estatus y el uso de las lenguas africanas de Guinea Ecuatorial para el beneficio de la mayoría de los guineoecuatorialianos. Esta política lingüística no debería poner en cuestión el uso del español como lengua oficial. En su lugar, una política lingüística inclusiva debería apuntar a introducir las lenguas africanas en la esfera pública *junto con el* español y por ello reducir los efectos perjudiciales de la ejecución educativa y de la construcción del estado que resulta del uso *exclusivo* de una lengua extranjera para *todas* las funciones oficiales. El planteamiento de iniciativas posibles debe ser subdividido en tres fases:

Fase 1: Orientación

Como primer paso, propongo mantener un seminario de orientación sobre “documentación y políticas lingüísticas” en Guinea Ecuatorial con los siguientes objetivos:

- Reunir por primera vez a académicos, ejecutores y partes interesadas en cuestiones lingüísticas, tanto de Guinea Ecuatorial como de otros países africanos y no africanos;
- Proporcionar una panorámica sobre el estado de la documentación lingüística en Guinea Ecuatorial, incluyendo proyectos en marcha y futuros;
- Dar una perspectiva general de políticas y prácticas políticas respecto a la lengua del país, particularmente en el campo de la educación;

- Comparar políticas y prácticas con aquellos otros países africanos (p.ej. los países vecinos Camerún y Nigeria) y más allá (p.ej. en países multilingües hispanohablantes como Honduras o Venezuela) e identificar las mejores prácticas y opciones políticas que parezcan atractivas para Guinea Ecuatorial.

Fase 2: Las lenguas guineanas en la educación

Dada la importancia estratégica de la educación para el desarrollo y la implementación de una política lingüística, una segunda fase podría centrarse en recopilar la necesaria información sobre el terreno en una serie de proyectos piloto que podrían comprender las siguientes medidas a medio plazo:

- Crear un grupo de trabajo compuesto por representantes del Estado, educadores, lingüistas, representantes comunitarios, que deberían coordinar las actividades de esta fase.

- Realizar micro-encuestas de uso de lenguas en la interacción profesor-alumno en las clases;

- Crear un proyecto piloto incluyendo el uso de tres lenguas guineanas junto al español en las escuelas primarias de la región continental (fang); Bioko (bubi/pichi) y Annobón (fá d'ambô);

- Empezar a desarrollar las líneas de un modelo de integración apropiado de las lenguas guineanas en la educación, esbozado por expertos nacionales e internacionales;

- Compilar un informe sobre el uso de las lenguas guineanas en la educación que contuviera los resultados y las recomendaciones políticas de los estudios piloto;

- Difundir los resultados en instituciones estatales y no estatales y entre los educadores, ejecutores y las distintas comunidades lingüísticas.

Fase 3: Desarrollar una política lingüística para Guinea Ecuatorial

Una tercera fase debería incluir las lenguas guineoecuatorias en la planificación de la política educativa nacional. Esta fase dependerá de cómo las fases precedentes se hayan realizado para implicar y convencer a las instituciones del Estado y a los ejecutores, de la disponibilidad presupuestaria y de las prioridades políticas del gobierno guineano. Se podrían planificar las siguientes acciones:

- Crear un equipo de trabajo de expertos lingüistas nacionales e internacionales, pedagogos y representantes de instituciones relevantes encargados de supervisar el desarrollo de una política lingüística nacional;

- Canalizar los trabajos en curso sobre lenguas guineanas realizados por instituciones e individuos hacia la “normativización” y “normalización lingüística” de las lenguas guineanas, incluida la delineación de competencias y distribución de tareas entre las instituciones implicadas;

- Empezar a desarrollar un material curricular y pedagógico en las lenguas guineoecuatorias;

- Formular propuestas para delimitar una política lingüística nacional en los marcos legislativo y político.

Las siguientes instituciones e individuos podrían participar en una o todas las fases: CICTE (Consejo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas); el Ministerio de Educación, y en particular la Unidad de Planificación y Programación, la Dirección para la Educación Primaria y el Alfabetismo, la Unidad de Coordinación para el Plan Nacional de Acción de la Educación para Todos, la Universidad Nacional de Guinea

Ecuatorial. También los representantes de zona de la UNESCO y UNICEF, asesores de instituciones e iniciativas desde la sub-región como el Prof. Maurice Tadadjeu, de la Universidad de Yaoundé I, en Camerún, quien desarrolló con éxito un modelo funcional de educación trilingüe; los académicos de lenguas africanas de Bamako y del Ministerio de Educación de Malí, que ha implementado un programa exitoso de educación multilingüe desde 1994; el Instituto de Lenguas de Ghana, de la Universidad de Ghana, que tiene una experiencia de más de una década en el desarrollo de materiales pedagógicos en las lenguas africanas; la Cooperación Española.

CONCLUSIÓN

Las sugerencias planteadas en este artículo sobre la documentación y la implementación política deben ser vistas en el amplio contexto de un marco general desfavorable para las políticas lingüísticas inclusivas en África. Por una parte, una historia de rechazo y discriminación de las lenguas africanas durante el periodo colonial ha sido mantenida hasta el presente. Por otra, la ausencia de una documentación minuciosa de la herencia lingüística de Guinea Ecuatorial y la ausencia virtual de datos sociolingüísticos de confianza en la distribución lingüística y en el uso han marginalizado las lenguas africanas, haciéndolas parecer sujetos inapropiados para los responsables políticos. Más aún, no hay datos disponibles sobre el impacto de la política educativa basado en el español en Guinea Ecuatorial.

Sin embargo, es probablemente seguro asumir que los efectos que han sido extensivamente documentados en otros países africanos con políticas similares de exclusiva confianza en la lengua colonial, son igualmente perjudiciales para la ejecución educativa y la eficiencia general del sistema educativo en Guinea Ecuatorial. De hecho, debe señalarse, sin exagerar, que un fracaso en la inclusión de las lenguas africanas en los currícula educativos y su asunción de un rol en la esfera pública, suponen un riesgo para las ambiciosas metas del gobierno de expansión educativa masiva - tal como se ha producido en otros países africanos con políticas similares. Las propuestas planteadas en este artículo deben aparecer como ambiciosas. Pero deben ser vistas como parte de una búsqueda de alternativas viables a políticas lingüísticas y educativas que se han revelado como inapropiadas y perjudiciales para los objetivos de desarrollo en otras naciones africanas. Ahora es el momento para que aquellos interesados en la cuestión lingüística unan sus fuerzas para prevenir que Guinea Ecuatorial no repita esos errores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abad, Isidoro (1928), *Elementos de la gramática bubí*. Madrid, Editorial del Corazón de María.

Akinnaso, F.N. (1991), "Toward the development of a multilingual language policy in Nigeria", *Applied Linguistics* 12(1), pp. 29-61.

Alidou, H. & Brock-Utne, B. (2006), "Teaching practices – Teaching in a familiar language", *Optimising Learning and Education in Africa: the Language Factor*, pp. 75-86.

Bamgboṣe, Ayo (1991), *Language and the nation: the language question in Sub-Saharan Africa*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Batibo, H. M. (2001), "The growth of Kiswahili as language of education and administration in Tanzania", *Language in Society* 1, pp. 112-173.

Berry, J. (1970) "A note on the prosodic structure of Krio", *International Journal of American Linguistics* 36(4), pp. 266-267.

Bibang Oyee, Julián (1990), *Curso de lengua Fang*, Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano.

Bokesa Napo, Ciriaco (1999), *Aprender el bubí - Método para principiantes*, Madrid, Sial.

Bokesa Napo, Ciriaco (2003), *Cuentos bubis de la isla de Bioko*, Editorial Malamba, Salobralajo (Ávila).

Bolekia Boleká, Justo (2008), *Lingüística bantú a través del bubí*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

Brock-Utne, Birgit & Hopson, Rodney Kofi (2005), *Languages of instruction for African emancipation*, Dar es Salaam, Mkuki na nyota.

Brock-Utne, Birgit, & Metsa Koloti, Sibongile (eds) (2000), "The language of instruction in African schools", *Education in Africa* 8, Oslo, Institute for Educational Research.

Creus, Jacint & Nerin, Gustau (1999), *Estampas y cuentos de la Guinea Española*, Madrid, Clan Editorial.

Creus, Jacint (1991), *Cuentos de los ndowè de Guinea Ecuatorial*. Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano.

Creus, Jacint (ed) (2004), *De boca en boca: Estudios de literatura oral de Guinea Ecuatorial*, Barcelona, Ceiba Ediciones.

Creus, Jacint, & Brunat, M.^a Antonia (1991), *Cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial*, Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano.

Deprez, Kas & Du Plessis, Theo (eds) (2000), *Multilingualism and government*, Pretoria, Van Schaik.

Djité, Paulin (2008), "The nexus between education, learning, and language" *UNESCO/UNU Conference on Globalization and Languages: Building on our Rich Heritage*, Tokyo, United Nations University.

Dunn, Andrea S. (1985), "Swahili Policy Implementation in Tanzania, The Role of the National Swahili Council (BAKITA)", *Studies in the Linguistic Science* 15(1), pp. 31-47.

Fyfe, Christopher (1962), *A History of Sierra Leone*. Oxford, Oxford University Press.

Gordon, Raymond (ed) (2005), *Ethnologue, Languages of the World, 15th edition*. Dallas, SIL International. Online version, <http://www.ethnologue.com/>.

Heugh, K. (1995a) "From unequal education to the real thing", Heugh, K, Siegruhn, A, & Plüddermann, P. (eds) *Multilingual Education for South Africa*, Johannesburg, Heinemann, pp. 42-52.

Heugh, K. (2000) "Giving good weight to multilingualism in South Africa", Phillipson, R. (ed) *Equity, Power and Education*, Mahwah NJ, Lawrence Erlbaum Associates, pp. 234-238.

Holm, John (1989), *Pidgins and Creoles, vol I-II*. Cambridge, Cambridge University Press.

Jahr, Ernst Hakon (ed) (1993), *Language Conflict and Language Planning*, Berlin & New York, Mouton de Gruyter.

Kloss, Heinz (1969), *Research possibilities on group bilingualism: a report*, Quebec: International Center for research on Bilingualism.

Lipski, John (1992), "Pidgin English Usage in Equatorial Guinea (Fernando Poo)", *English World-Wide* 13(1), pp. 33-57.

Morgades, Trinidad (2004), "El español en Guinea Ecuatorial", Conference paper, *III Congreso Internacional de la Lengua Española*.

Mothibeli, A. (2005), "Cross-country achievement results from the SACMEQ II project – 2000 to 2002, A quantitative analysis of education systems in Southern and Eastern Africa", *Edusource Data News* 49, Johannesburg, The Education Foundation Trust.

Muthwii, Margaret Jepkirui & Kioko, Angelina Nduku (2003), *New language bearings in Africa, a fresh quest*, Bristol, Multilingual Matters.

Mwinsheikhe, Halima Mohammed (2002) "Science and language barrier: Using Kiswahili as a medium of Instruction in Tanzania Secondary Schools as a strategy of Improving Student Participation and Performance in Science", *Education in Africa* 10, Oslo, Institute for Educational Research.

Olubunmi Smith, Pamela (ed) (2002), *Tongue and mother tongue*. Africa World Press.

Pérez, Gaspar & Sorinas, Lorenzo (1928), *Gramática de la lengua benga*, Madrid, Editorial del Corazón de María.

Post, Marike (1995), “Fa d’Ambu”, Arends, J., Muysken, P. & Smith, Norval (eds) *Pidgins and Creoles – An Introduction*, pp. 191-204.

Prah, Kwesi Kwaa (ed) (2002), *Rehabilitating African languages, Language Use, Language Policy and Literacy in Africa*, Cape Town, Centre for Advanced Studies of African Society.

Robinson, Clinton (1996), *Language use in rural development – an African perspective*, Berlin, Mouton.

Roy-Campbell, Zaline (2001), *Empowerment through language, The African Experience of Tanzania and Beyond*. Trenton NJ, Africa World Press.

Tadadjeu, Maurice (ed) (1990), *Le défi de Babel au Caméroutn*, Yaoundé, Université de Yaoundé, Collection Propelca 53.

Tove Skutnabb-Kangas & Robert Phillipson (1994), "Linguistic Human Rights, Past and Present", Skutnabb-Kangas, Tove & Phillipson, Robert. *Linguistic Human Rights*. Berlin, Mouton, pp 71-110.

Yakpo, Kofi (2009), *A Grammar of Pichi*, Nijmegen, PhD dissertation, Radboud University Nijmegen.

Yakpo, Kofi (2009), “Complexity Revisited: Pichi and Spanish in Contact”, Faraclas, Nicholas & Klein, Thomas (eds) *Simplicity and Complexity in Pidgins and Creoles*. London, Battlebridge.

Yakpo, Kofi (2010), *Gramática del Pichi*. Vic, Ceiba Ediciones.

Yakpo, Kofi (in preparation), “Pichi”, Michaelis, Susanne, Philippe Maurer, Magnus Huber & Martin Haspelmath (eds) *The Atlas of Pidgin and Creole Language Structures* (APiCS). Berlin/NY, Mouton de Gruyter.

Yakpo, Kofi (in preparation), “Iteration in Pichi”, Aboh, Enoch, Norval Smith & Anne Zribi-Hertz (eds) *The Grammar of Iteration*.

Zamora Segorbe (2010) *Gramática descriptiva del fá d’ambô*. Vic, Ceiba Ediciones.

Zarco, Mariano de (1938), *Dialecto inglés africano o Broken English de la Colonia Española del Golfo de Guinea*, Turnhout, H. Proost, 2nd edition.

DAVE DARGIE

Algunos aspectos de la reciente evolución de la música xhosa: actividades del *Ngqoko Traditional Xhosa Music Ensemble* y de la Universidad de Fort Hare
Oráfrica, revista de oralidad africana, nº 7, abril de 2011, p. 27-46. ISSN: 1699-1788
Entregado: 01/05/2008. Aceptado: 10/09/2009

**ALGUNOS ASPECTOS DE LA RECIENTE EVOLUCIÓN
DE LA MÚSICA XHOSA: ACTIVIDADES DEL *NGQOKO*
TRADITIONAL XHOSA MUSIC ENSEMBLE Y DE LA
UNIVERSIDAD DE FORT HARE**

DAVE DARGIE

UNIVERSIDAD DE FORT HARE, SUDÁFRICA

dave.dargie@t-online.de

Traducción de JOSEP MARTÍ

Los xhosa de Sudáfrica constituyen el pueblo de lengua bantú más meridional. Forman parte de los nguni del sur, tal como los zulú, los swazi y los ndebele. El xhosa es una de las once lenguas oficiales de Sudáfrica. El hasta hace poco presidente sudafricano Thabo Mbeki es xhosa, como también el ex presidente Nelson Mandela, el arzobispo Desmond Tutu, la cantante Miriam Makeba, entre otros muchos xhosas famosos.

El hecho de ser los más meridionales significa que en su largo camino desde los orígenes de sus distantes ancestros en África occidental, los xhosa probablemente entraron en contacto con un número mayor de pueblos de lo que ha sido el caso para otros grupos de lengua y cultura bantú. En los tormentosos años del siglo XIX, con los movimientos de población ocasionados por las guerras del rey zulú Chaka, otros grupos también se desplazaron hacia el área que hoy constituye la provincia sudafricana de Eastern Cape y que ha sido el hábitat ancestral de los xhosa probablemente en los últimos mil años. Hoy se puede distinguir entre doce grupos de pueblos que constituyen los xhosa. Uno de estos grupos es el de los thembu. Nelson Mandela es thembu, de la misma manera que lo fue Walter Sisulu quien por tantos años fue compañero de celda de Mandela en Robben Island.

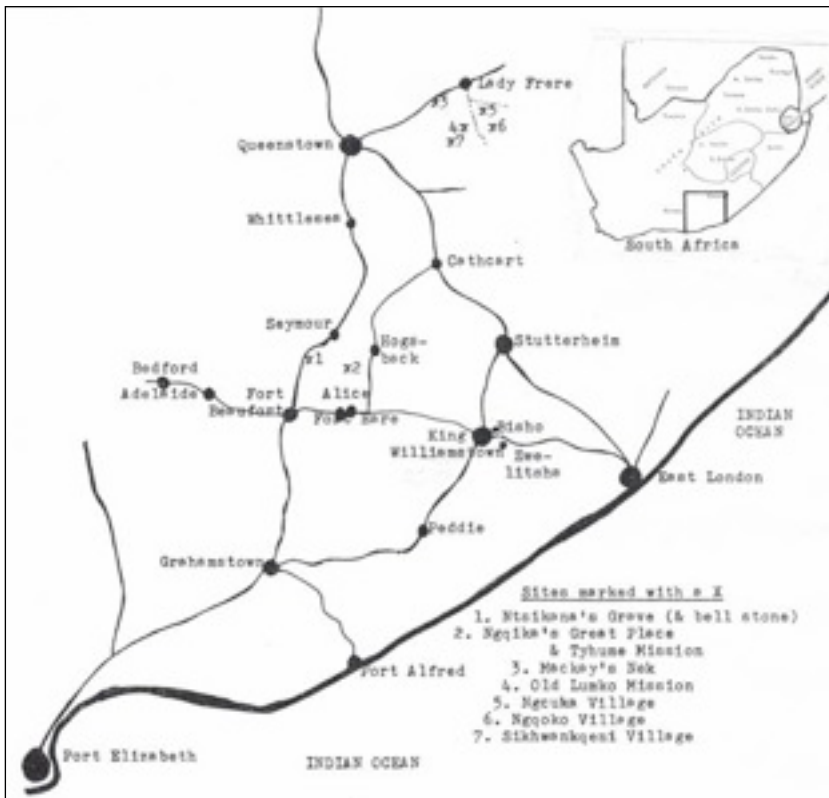
Al penetrar uno de los ejércitos de Chaka en el área de los thembu en 1828 se originó por parte de algunos thembu un primer desplazamiento hacia el oeste a través del río Tsomo. Esto los llevó a establecer un estrecho contacto con los bushman de aquella zona. El contacto con los khoi y los bushman, que poblaban Sudáfrica desde hacía miles de años, influyó profundamente en los pueblos nguni, especialmente los xhosa,

afectando a su lenguaje, su cultura y su música. De todos los pueblos de lengua bantú del África meridional, los thembu xhosa occidentales han tenido el contacto más estrecho con los bushman, viviendo junto a ellos durante parte del siglo XIX, incluyendo matrimonios mixtos hasta que disputas sobre el ganado hicieron que los thembu se alejaran de sus vecinos bushman hacia la mitad del siglo XIX¹.

MÚSICA DE LOS THEMBU XHOSA: INSTRUMENTOS, CANTO Y CANTO DE ARMÓNICOS

Los instrumentos musicales de los xhosa no son exclusivos de este pueblo. Los más importantes son los arcos musicales, especialmente el *uhadi*, un gran arco sin soporte que se percute y en el que se usa una calabaza como resonador. Es muy probable que los ancestros de los nguni trajesen este arco con ellos desde el lejano norte. Los zulús y los swazi lo denominan *ugubhu*. Los sotho de Lesotho, quienes lo llaman *thomo* quizá lo tienen de los xhosa. Es este arco lo que ha dado a los xhosa su escala musical y armonía². Es interesante constatar que los zulú tocan este arco de manera diferente a los xhosa resultando por tanto una escala diferente³.

Los xhosa, a diferencia de los zulú, usan la misma escala y sistema armónico en todos sus arcos musicales. Entre estos se hallan el *umrhubhe*, un arco de boca y de fricción (denominado *umhubhe* en zulú), *umqangi*, un arco de boca que se toca repiqueteando (el mismo arco se llama *umqangala* en zulú), un arco de boca pulsado denominado *inkinge* (idéntico al *rugoma* de los kavango) y un instrumento del tipo de los arcos musicales llamado *ikatari* que consta de un arco insertado en una lata de aceite de cinco litros que hace la función de caja de resonancia y se hace sonar tocándolo con un arquillo de fibra o pelo de animal (instrumento indudablemente derivado del *sekatarara* de los sotho de Lesotho). Se podría decir mucho más sobre estos instrumentos, sobre las otras denominaciones que reciben de los xhosa y sobre los diversos pueblos que los usan, pero no hay lugar para ello en este artículo⁴.



Lo que es único de los xhosa y posiblemente de los xhosa thembu en particular, son los diferentes tipos del canto de armónicos denominado *umngqokolo*. En 1993 presenté una comunicación sobre este tipo de canto de armónicos en el congreso del *International Council for Traditional Music* (ICTM) que tuvo lugar en Berlín, describiendo cómo tuve la gran suerte de descubrirlo en el distrito de Lumko en 1980⁵. Desde 1993 he hallado más ejemplos de *umngqokolo*, pero siempre ejecutado por cantantes thembu. No está claro si hay otro grupo de xhosa que practiquen este tipo de canto de armónicos.

La música thembu posee además dos características estilísticas de gran sofisticación. Una la constituye el uso de un ritmo extremadamente complejo, la otra es el uso de un gran número de voces polifónicas en determinadas canciones. Es mi convicción que el uso del canto de armónicos y los elaborados usos del ritmo y de la polifonía de los thembu son debidos a su contacto con los bushman. Indicativo para ello es el bastante prolongado contacto entre thembu occidentales y bushman así como la terminología para los instrumentos y las correspondientes

técnicas. Consonantes *clic* y el uso de la consonante gutural *rh* nos remiten a los orígenes bushman o khoi de los términos *umngqokolo*, *umrhubhe*, *umqangi*, además de otros. Por razones de espacio no me es posible hablar con todo detalle sobre ello, pero se puede consultar mi libro *Xhosa Music* (1988).

PRESERVACIÓN Y EVOLUCIÓN

En 1979 empecé a trabajar haciéndome cargo de un departamento de música eclesiástica en el Instituto Católico de Lumko que en aquel entonces se encontraba en el área occidental de los thembu⁶. Con la finalidad de intentar introducirme en la música africana empecé a investigar la música en el área circundante de Lumko. Según mis colegas de Lumko, no sería mucho lo que encontraría allí. La misión de Lumko, donde estaba el instituto, existía desde hacía más de 50 años y mis colegas suponían que las actividades de los misioneros habrían acabado con la música tradicional de aquella zona. Pero afortunadamente, aquel no era el caso. Aquella zona constituía un núcleo de remarcable preservación de música tradicional thembu, con un uso admirable de instrumentos y técnicas, y una gran cantidad de magníficas canciones de varios tipos siendo vigorosamente cantadas tanto por viejos como por jóvenes. Obtuve muchas grabaciones excepcionales y llegué a conocer a numerosos expertos de la práctica musical. En el pueblo de Ngqoko, situado a dos km. del instituto vivía la señora Nofinishi Dywili, solista e intérprete de *uhadi* —el gran arco musical dotado con un resonador de calabaza. Su hija Nongangekho tocaba el arco de boca denominado *umrhubhe*, y con los armónicos que conseguía tañendo el arco acompañaba las melodías de la solista mientras simultáneamente silbaba las melodías de los cantantes que intervenían en forma responsorial. Allí encontré también a Nowayilethi Mbizweni, experta en el canto de armónicos *umngqokolo*, no tan solo del *umngqokolo* “ordinario” que se practicaba entonces por parte de muchas mujeres y muchachas sino también de la maravillosa y rara técnica que ella denominaba *umngqokolo ngomqangi* que imitaba el arco musical *umrhubhe/umqangi* produciendo melodías claras y sonoras. Allí estaba Nokontoni (después se llamaría Nokoleji) Manisi, adivina principal y encargada de dirigir los rituales de adivinación, asistida por la solista Nosomething Ntese. Allí estaba Nolineti Ntese, una excelente bailarina. Mpharholo Manisi grabó para mí canciones con *uhadi*. El joven Mlamlí Dlangamandla era un experto instrumentista de *ikatari*, un tipo de arco musical de fricción insertado en una lata de aceite de cinco litros como resonador y que en aquel tiempo era tocado mayoritariamente por pastores. Había otros muchos músicos en Ngqoko y pocos kilómetros más abajo en el valle, en

el área denominada Sikhwankqeni había todavía más. En 1981, a lo largo de la montaña a unos diez km. hacia el oeste, en Mackay's Nek, pude grabar históricos recitales con arco musical *uhadi* de la canción de Ntsikana (el primer xhosa cristiano, muerto en 1821) y en 1983 grabé también más interpretaciones de esta canción con *uhadi* en Ngqoko. Toda el área era un tesoro de música tradicional.

EL GRUPO DE MÚSICA TRADICIONAL XHOSA NGQOKO

En diversas ocasiones, la primera en 1981, actuaron músicos de Ngqoko y Sikhwankqeni en la *Rhodes University* de Grahamstown en la que yo estaba matriculado para realizar mi doctorado. Después de diversas actuaciones en Sudáfrica, nueve músicos de Ngqoko fueron invitados en 1989 a París, Francia, para hacer una actuación en el Festival de Otoño anual. Estos músicos de Ngqoko, con algunos otros, se constituyeron en un grupo que hoy se presenta con el nombre de *Ngqoko Cultural Group* y al que yo prefiero denominar más específicamente *Ngqoko Xhosa Traditional Music Ensemble*. El número de integrantes del grupo oscila habitualmente entre diez y doce personas. Durante muchos años el grupo tuvo el apoyo de Tsolwana Mpayipeli como organizador y manager, un maestro de escuela local que a menudo ha realizado funciones de asistente en mis trabajos de investigación. Su labor fue excelente. En ocasiones, él era la única persona del grupo que sabía hablar inglés y él mismo es un buen intérprete de canción tradicional y de danza. Cuidó del grupo en los como mínimo ocho viajes que éste realizó al extranjero para dar conciertos -a varios países de Europa y una vez también a la isla de la Reunión- así como en numerosas actuaciones por toda Sudáfrica.



Foto: el grupo Ngqoko en 2002

Mientras el grupo iba ganando reconocimiento por sus actuaciones musicales, la misma tradición musical se iba gradualmente perdiendo en el área de Ngqoko. Las canciones xhosa hay que entenderlas esencialmente ligadas a los ritos y ceremonias para los que eran empleadas. Dado que los ritos y ceremonias van cayendo en desuso, las canciones pueden llegar a desaparecer. Al proliferar radios y grandes radiocasetes portátiles también los instrumentos tradicionales van cediendo terreno. El coste de determinados ritos y ceremonias ha sido también un importante factor para la pérdida de tradiciones. Por ejemplo, las bodas tradicionales (*uduli*), con unos festejos de varios días, actualmente tienen lugar solo raramente. La forma de boda que ahora se realiza con mayor frecuencia es *umtshato*, que incluye algunos elementos tradicionales pero que se basa en las prácticas propias de las bodas que se llevan a término en la iglesia y que habitualmente se desarrollan a lo largo de un día. En el pasado, la iniciación de los muchachos duraba semanas, y en ellas, con una gran variedad de rituales, se les enseñaba lo que hacía falta para poder comportarse como hombres según marcaba la tradición. Hoy día resulta demasiado costoso tener a los muchachos a iniciar en el bosque por tan largo tiempo de manera que determinados rituales ya no se practican. Las danzas *umtshilo* propias de la iniciación de los muchachos ya pertenecen al pasado en Ngqoko. Hace algunos años, cuando pregunté a Tsolwana Mpayipeli por una de mis canciones

favoritas perteneciente a la lucha de palos de los muchachos de Ngqoco y Sikhwankqeni, me dijo con tristeza que ya no hay quien la cante. Lo que no sé es si las enérgicas medidas que la policía ha tomado en contra de la lucha de palos tendrá algo que ver con esto.

PRESERVACIÓN Y EL GRUPO DE NGQOKO

Canciones y prácticas musicales siguen realizándose si hay una razón para ello. Si un rito cae en desuso, sucede lo mismo con sus cantos. Si la radio constituye el principal entretenimiento en casa se descuida el arco musical. El proceso puede ser revertido si se puede crear una nueva razón para la música. Afortunadamente, en el Eastern Cape castigado por la pobreza, han ido surgiendo oportunidades de remuneración económica tocando música tradicional. Éste fue exactamente el caso del grupo Ngqoko. Desde finales de los ochenta, sus integrantes han ido ganando dinero por sus actuaciones, en Sudáfrica y en extranjero, y con ello se ha conservado la música. Una de las primeras adaptaciones importantes que hicieron fue la de adecuar sus actuaciones musicales al formato de concierto. Las diversas secciones del concierto se basaban o bien en la colección de cantos para determinadas danzas rituales (danzas de muchachos y muchachas, de jóvenes, de adivinación, de la cerveza) o bien canciones acompañadas con instrumentos y también con el canto de armónicos.

En marzo de 1996 grabé en vídeo al grupo actuando en un concierto típico en Ngqoko⁷. El programa fue el siguiente: Canciones de las danzas de mujeres *umngqungqo* de la iniciación para muchachas, canciones para la danza festiva de jóvenes (*intlombe yabafana*), canciones con el arco musical de boca denominado *umrhubhe*, canciones con *uhadi*, arco con resonador de calabaza, canciones de la danza del adivinador. Cantos para las danzas *umishoisho* de chicos y chicas, canciones con armónicos (el *umngqokolo* “ordinario” y el *umngqokolo ngomqangi*), canciones para la danza de la cerveza y canciones con instrumentos del tipo del arco musical *ikatari*. Nofinishi Dywili, decana del grupo, era la especialista en *uhadi*, Nowayilethi Mbizweni la especialista en el canto de armónicos. Otras mujeres del grupo sabían asimismo cantar el *umngqokolo* “ordinario”. En los inicios del grupo la instrumentista de *umrhubhe* era Nongangekho, la hija de Nofinishi (que después cambiaría su nombre por el de Nothembisile Ndlokose). Pero en 1996 el grupo descubrió a una mayor experta de *umrhubhe* y buena concedora de la técnica del silbido, Nogcinile Yekani, y con ella también a Nokhaya Mvotyó quien estaba aprendiendo de la anterior. Para el concierto de 1996, dos jóvenes, parientes de otros integrantes del grupo fueron persuadidos para incorporarse a él: uno de ellos sabía tocar el *ikatari*.

Actuaron las personas siguientes (todo mujeres a no ser que indique lo contrario): Nofinishi Dywili tocó el *uhadi* e hizo el papel de solista en algunos *umngqungqo* y canciones de la cerveza; Nowayilethi Mbizweni actuó en ambos tipos de cantos de armónicos y tocó el tambor de percusión denominado *igubu*, Nokoleji Manisi, la jefe de los adivinos de Ngqoko dirigió los rituales de adivinación; Nogcinile Yekani y Nokhaya Mvotyto tocaron el *umrhubhe*, Nosomething (Nosamutingi) Ntese hizo de solista en algunas canciones, ejecutó el *umngqokolo* “ordinario” e interpretó *umngqokolo ngomqangi* que estaba aprendiendo en aquel entonces y el señor Sandisile Ntese tocó *ikatari*. Además actuaron también Nofenitshala Mvptyo (aprendiz de adivino e intérprete del tambor de fricción *umasengwane*), Amelia Nosilence Matiso (maestra jubilada y asistente de organización del grupo), Nothembisile Ndlokose (hija de Nofinishi), Nolineti Ntese (especialista en danza, sonajas y en el tambor *igubu*), así como los señores Sakumzi Mbizweni y Tsolwana Mpayipeli (encargado en temas de organización del grupo y también danzante con sonajas). En total actuaron trece personas.

Desde el principio animé a los miembros del grupo a que enseñaran y estudiaran las técnicas de los especialistas. Insistí especialmente a Nowayilethi a que enseñara a los otros el *umngqokolo ngomqangi*, y en marzo de 1996 tuvo al respecto un cierto éxito con Nosomething.

Nosomething había empezado asimismo a aprender *uhadi* y grabó dos canciones hacia el final del concierto. Nogcinile había ayudado a Nokhaya a mejorar su técnica interpretativa con el *umrhubhe*.

La siguiente ocasión en la que grabé en vídeo al grupo Ngqoko fue en 1998 a lo largo de dos visitas. En ambas ocasiones filmé dentro de la casa de Nofinishi Dywili. En 1998 el grupo había descubierto un experto en *ikatari* en Ngqoko –Sponono Klaas. Sponono sabía también ejecutar otro tipo de canto de armónicos denominado *ukutshotsha* (así llamado porque en el pasado lo ejecutaban los chicos en las danzas *umtshotsho*). *Ukutshotsha* no posee la sofisticación del *umngqokolo ngomqangi*. Se parece más bien al *umngqokolo* “ordinario” pero es algo diferente. Sponono hizo gala de estos conocimientos en casa de Nofinishi.



Foto: Nowayilethi Mbizweni (izquierda) y Nofirst Lungisa cantando *umngqokolo* “ordinario”; pueblo de Ngqoko, a 2 km. del *Lumko Institute*, 1985

La primera actuación en casa de Nofinishi fue el 27 de enero de 1998⁸. Desgraciadamente, algunas de las personas que actuaron en 1996 habían muerto. Nokoleji Manisi, la adivina, la señora Matiso, la antigua maestra, así como la hija de Nofinishi, Nothembisile Ndlokose. Algunos del grupo estaban fuera. Los que participaron en aquella actuación fueron Nofinishi Dywili, Nowayilethi Mbizweni, Nogcinile Yekani, Sponono Klaas, Nosomething Ntese, Nofenitshala Mvptyo, Nolineti Ntese y Nokhaya Mvoty. Nowayilethi y Nogcinile habían hecho un significativo progreso enseñando sus especialidades a otros miembros del grupo, siendo este progreso todavía mejor cuando volvió el 5 de noviembre de 1998 para grabar también a todo el grupo.

El 5 de noviembre de 1998 hacía un tiempo horrible en Ngqoko, con un viento aullando por todo el pueblo que envolvía las casas con la polvareda levantada. Pero entonces, tal como muchos otros pueblos rurales, Ngqoko contaba ya con electricidad gracias al programa de

reformas impulsado por el gobierno después de las primeras elecciones democráticas de Sudáfrica de 1998. Así pues filmé otra vez en el interior de una de las casas circulares de Nofinishi que ahora tenía conexión eléctrica. Con la luz del vídeo trabajando ahora a pleno rendimiento pude conseguir unas magníficas tomas de cerca de los actuantes⁹. Los actuantes fueron once: Nofinishi Dywili (*uhadi*), Nowayilethi Mbizweni (especialista en cantos de armónicos), Nogcinile Yekani (especialista de silbido *umrhubhe*), Nolineti Ntese, Nofirst (Nofirsti) Lungisa (una antigua miembro integrante del grupo que había estado fuera en 1996 y en enero de 1998), Nopasile Mvoty (de nueva incorporación en el grupo), Nokhaya Mvoty, Nofenitshala Mvpty (quien después de la pérdida de Nokoleji se haría cargo de los rituales de adivinación), Nosomething Ntese, Sponono Klaas (*ikatari* y *ukutshotsha*) y Tsolwana Mpayipeli, encargado de organización.

Entre los muchos aspectos fascinantes de esta actuación fue que seis de las mujeres habían aprendido *umngqokolo ngomqangi* de Nowayilethi: Nosomething Ntese, Nofenitshala Mvpty, Nokhaya Mvoty, Nopasile Mvoty, Nofirst Lungisa y Nolineti Ntese. Todas a su vez demostraron tener pericia con la cámara. Además, dos de las mujeres habían aprendido la técnica de silbido *umrhubhe* de Nogcinile Yekani: Nokhaya Mvoty y Nolineti Ntese. Nofenitshala Mvpty aprendía entonces también de Nogcinile. Ya había aprendido a tocar el arco con armónicos pero todavía le faltaba saber añadir el silbido simultáneo. Estas tres mujeres demostraron su nueva habilidad. Para una canción, la remarcable *Umzi kaMzwindile*, con cuarenta o más diferentes versos, cada uno con su propia melodía y que pueden ser cantados todos al mismo tiempo, Nokhaya y Nogcinile tocaron dos arcos musicales *umrhubhe* (plural = *imirhubhe*) en dueto mientras las otras cantaban en continua polifonía solapada. Esta canción tiene un remarcable ritmo cruzado (*cross-rhythm*), una melodía basada en diez tiempos contra un ritmo de *clap/dance* a ocho tiempos (véase el ejemplo musical nº 2). Nokhaya tocó el patrón de diez tiempos y Nogcinile el de ocho. Los dos arcos musicales pueden apreciarse en el vídeo con las manos de las ejecutantes moviéndose a ritmos diferentes.

También en el vídeo, Sponono toca su *ikatari* y muestra su saber en el canto de armónicos *ukutshotsha*. Se organizó la actuación como si de un concierto se tratara pero el hecho de hacerse dentro del espacio doméstico limitó las posibilidades del baile. Yo estaba de pie en medio de los actuantes con la cámara sobre mi hombro e hice tantas tomas de cerca como pude para poder mostrar las técnicas del canto y del arco musical así como el uso de los típicos ritmos cruzados de los xhosa.

PÉRDIDAS, LOGROS Y NUEVA EVOLUCIÓN

Las peores pérdidas sufridas por el grupo Ngqoko fueron las muertes de algunos de sus miembros puntales. Poco después de las grabaciones de 1998, Sponono Klaas murió de repente. El siguiente deceso fue el de Nofinishi Dywili, en 2002. Había grabado un CD con ella y el grupo en la universidad de Fort Hare en febrero de 2002¹⁰, y no mucho más tarde fui con el grupo para actuar en una escuela del pueblo costero de Cintsa, al este de East London. Fue la última vez que vi a Nofinishi. Cuando, algunos meses más tarde, el grupo fue a Ciudad del Cabo para actuar, ella había ingresado en el hospital y murió allí.

En marzo de 2005 volví a grabar al grupo en Fort Hare¹¹. Nowayilethi Mbizweni hizo de solista en una canción (*Holilo*) con *umngqokolo ngomqangi*, pero una segunda canción con *umngqokolo ngomqangi (Ixhegwazana)* tuvo que ser interpretada por sus discípulos y sin ella dado que había perdido fuerzas. Fue la última vez que pude grabar a Nowayilethi, muriendo posteriormente a lo largo del año.

El grupo continúa intentando reclutar nuevos miembros que sean adecuados. Nomthandazo Ntese, un (relativamente) joven maestro de escuela, se incorporó al grupo, lo dejó y luego se volvió a integrar. Antes de las grabaciones de 2005 habían descubierto e incorporado al grupo a Maxanjana Mangaliso, un jefe de poblado que tiempos atrás sabía tocar la concertina al estilo xhosa (para hacer eso, el ejecutante tiene que cambiar de sitio las válvulas del instrumento para poder tocar los patrones de acordes al modo tradicional). Mangaliso hizo una grabación con este instrumento en marzo del año 2005, y también grabó todo un CD de sus propias canciones a solo con concertina¹².



Foto: Nofinishi Dywili con el arco musical *uhadi* en su domicilio del pueblo de Ngqoko, 1980.

Para las grabaciones de 2005 el grupo Ngqoko había estado trabajando en algo nuevo: una actuación con diversos instrumentos xhosa tocados conjuntamente, algo que no se hace en la práctica de la música tradicional. En el CD¹³ se usaron varias combinaciones: duetos de *imirhubhe*, *isitolotolo* (guimbarde como la usada en Europa y que venden comerciantes europeos) con dos *imirhubhe*, concertina y armónica (también comercializada por europeos) y una “orquesta” entera: tres arcos *uhadi* (Nolineti, Nokhaya y Nosomething), *umrhubhe* (Nopasile), *ikatari* (Nofirst), un bombo denominado *igubhu* (Nowayilethi o Tsolwana cuando empeoró la salud de Nowayilethi), tambor de fricción *umasengwane* (Nogcinile) e *ikonsatina* (concertina) (Mangaliso). Nofirst Lungisa empezó a trabajar con *ikatari* después de la pérdida de Sponono Klaas. Nosomething ya había empezado con *uhadi* en 1996, y en 2005 Nolineti y Nokhaya también adoptaron este instrumento. Cuando actúa

la “orquesta” el penetrante sonido de la concertina tiende a resultar inevitablemente dominante.

Lo que de todos modos resultó mucho más fascinante para mí fue el uso coordinado del canto *umngqokolo*. Hacia la mitad de 1998 tuvo lugar en Pretoria, Sudáfrica, el gran congreso de la *International Society of Music Educators* (ISME). Tuve la fortuna de poder persuadir a los organizadores para que programaran la participación del grupo Ngqoko para el concierto inaugural ante una audiencia formada por unos 800 delegados procedentes de todo el mundo. Los participantes del congreso quedaron atónitos ante el canto de armónicos. La mayoría del tiempo que estuve en el congreso tuve que dedicarlo a contestar preguntas que me hacían sobre el grupo, su música y su *umngqokolo*. Al principio usaban cantos de iglesia con *umngqokolo* “ordinario”, pero desde 2002 han estado cantando de la misma manera con la variedad denominada *ngomqangi*. Hay grabaciones de estas actuaciones en ejemplares de CD y DVD pertenecientes a mis *series*.

ÉXITOS Y DESAFÍOS

Los músicos del grupo Ngqoko han trabajado duramente para poder continuar con su música. En algunas facetas de su actividad han cosechado marcados éxitos, en otras, no obstante, les ha resultado más difícil.

Tienen éxito sobre todo en el canto de armónicos y en el uso del arco *umrhubhe*, así como en el hecho de conservar vivas muchas de las viejas canciones. Los ámbitos con menos éxito son fundamentalmente aquellos relacionados con el arco musical con calabaza denominado *uhadi*. En particular, hasta el momento nadie ha podido emular los admirables ritmos que Nofinishi Dywili practicaba con el arco musical. Cuando grabé por primera vez a Nofinishi en 1980, había otros instrumentistas de *uhadi* en el área circundante de Lumko y Ngqoko/Sikhwankqeni que sabían tocar los asombrosos, sofisticados y a menudo indescifrables ritmos que ella era capaz de hacer. Pero, por lo visto, prácticamente de la noche a la mañana, desaparecieron aquellos viejos instrumentistas de arco musical. Espero fervientemente que con la ayuda de mis grabaciones y transcripciones de Nofinishi y otros, será todavía posible que nuevos intérpretes de *uhadi* lleguen a conseguir el mismo nivel de pericia. A continuación presento un ejemplo para uno de estos ritmos. El ejemplo procede de la canción *Umagungqel'indawo*. Muestra parte de la melodía (solista y coro) principal, el ritmo simple de arco musical de Nosomething y el ritmo complejo también de arco de Nofinishi.

The image displays a musical score for the song 'Umagungqel' indawo'. It consists of three staves. The top staff is labeled 'Voice melody' and features a treble clef with a melody line and lyrics in Xhosa: 'Nkqa, nkqa, nkqa, nkqa, un-ga- E - le - la sto - si ego-mzi wazi, wazh'u-ma-'. The middle staff is labeled 'Nosomething's bow rhythm' and uses a bass clef to show a rhythmic pattern of eighth notes. The bottom staff is labeled 'Nofinishi's bow rhythm' and also uses a bass clef to show a different rhythmic pattern of eighth notes. The score illustrates the complex interplay between the vocal melody and the instrumental rhythms.

Ejemplo de la canción *Umagungqel' indawo*.

Desafortunadamente, Nofinishi no intentó desarrollar la manera de enseñar los difíciles aspectos de su destreza. Tradicionalmente se aprende por observación e imitación y esto es a veces muy difícil y exige mucho tiempo. He intentado animar a los nuevos instrumentistas de arco musical de Ngqoko a aprender de las grabaciones. Esperemos que les vaya bien. Los ritmos son infernalmente (o debería decir celestialmente) difíciles. Yo los puedo tocar pero aguantar un ritmo complejo haciéndolo contra los ritmos cruzados del canto y las palmadas del baile requiere una intensa concentración. Uno de los más complejos es el ritmo de arco musical *uhadi* de Nofinishi para la canción *Umzi kaMzwandile*. La melodía principal de la canción tenía originalmente un patrón de doce tiempos repartidos en un patrón de diez valores iguales tal como se puede apreciar en la ilustración. A través de esto el cuerpo marca un ritmo de exactamente ocho tiempos, con un ciclo de ritmo corporal que no empieza con el ciclo rítmico del canto. Dado que el ritmo vocal está repartido en partes iguales, el primer tiempo del ritmo corporal cae entre dos tiempos del canto. Con el acompañamiento rítmico de Nofinishi resulta todo más entretenido aumentando la complejidad con ritmos cruzados internos en la parte concerniente al arco musical.

Original form of the melody (voices, umrhubhe bow etc)

Leader... Follower...

Melody equalised to 10 beats

Body rhythm (clap/dance): 8 beats, starting at double bar

Nofinishi's bow rhythm

Ejemplo de la canción *Umzi kaMzwandile*.

Desafortunadamente, el grupo Ngqoko no ha sido capaz de encontrar un sucesor para Sponono Klaas, es decir, alguien para tocar *ikatari* y para ejecutar el canto de armónicos *ukutshotsha*. Nofirst Lungisa ha empezado a tocar el *ikatari* – posiblemente es la primera mujer en hacerlo. Lo está haciendo bien y de manera decidida pero cómo desearía yo que pudiesen encontrar uno de aquellos muchachos de 1979 que sabían tocar todas aquellas maravillosas y divertidas pícaras canciones de chicos en el *ikatari*. Tienen que encontrarse por algún lugar, probablemente muy lejos tratando de ganarse el pan. Al menos conozco a uno que está ahora en una gran ciudad de otra provincia pero no será fácil persuadirle para que regrese a Ngqoko. Lo tendrán que seguir intentando.

PROGRESOS EN FORT HARE

Desde el año 2007, el departamento de música de la universidad de Fort Hare está dirigido por el etnomusicólogo alemán de creciente reconocimiento Dr Bernhard Bleibinger. Bajo su dirección, el departamento sigue con el trabajo -ya iniciado con anterioridad- de promover la investigación y dar apoyo a los músicos tradicionales thembu en las áreas estudiadas por mí y está ampliando el campo de estudio a otras áreas, particularmente en la de Bolotwa, situada a unos 50 km. de Ngqoko. Él y su colega Jonathan Ncozana han realizado talleres tanto promocionales como de construcción de instrumentos en escuelas y en otros ámbitos en el área propia de la universidad. Se ha continuado manteniendo contacto con los músicos de Ngqoko así como planeando nuevos proyectos de trabajo para el futuro. Ncozana se ha especializado en arcos musicales xhosa así como en interpretación y enseñanza de

marimba. Bleibinger es especialista en instrumentos de viento y en la elaboración de tambores. Ambos trabajan con mi apoyo en la producción de textos para enseñar música tradicional en las escuelas.

Resulta altamente prometedora la posible instauración de una extensión docente del departamento en la filial universitaria de la gran ciudad portuaria de East London, a 120 km. de la universidad.

MÚSICA THEMBU XHOSA EN HOGSBACK

Hogsback es una localidad turística situada en la zona del monte Amatola a unos 35 km. de la universidad de Fort Hare. Cuando fui a Fort Hare en 1995 alquilé una cabaña en Hogsback y allí estuve viviendo junto con mi esposa hasta el año 2000 en que ella tuvo que regresar a su casa de Munich, Alemania. Entonces alquilé un pequeño piso en el mismo Fort Hare, donde resido mientras trabajo allí (desde finales de 2001 tengo un empleo parcial en Fort Hare.)

Cuando fui a vivir a Hogsback me entretuve en buscar músicos tradicionales. En Hogsback, las prácticas de música tradicional han sufrido mucha más erosión que en el área rural -profunda y tradicional- alrededor de Ngqoko, situada a unos 160 km. al nordeste de Hogsback. Pero a pesar de esto se encontraban xhosa residiendo en los alrededores del pueblo y muchos más de ellos en Tyhume River Valley, entre Hogsback y la ciudad de Alice, donde se encuentra Fort Hare. Al principio constaté que muchos jóvenes xhosa no sabían lo que era mi arco musical *uhadi*, pero en 1996 empecé a encontrar gente que conocía la vieja música. En su mayoría se trataba de gente de edad que era thembu xhosa. Con el tiempo establecí contacto con dos mujeres que sabían tocar *uhadi*, así como con un hombre mayor que también lo había tocado en el pasado pero que ahora lo había dejado de hacer por un problema de artritis en sus manos. Para mi gran satisfacción pude grabar dos instrumentos xhosa que no se usaban en Ngqoko. Se trataba del *umqangi* (es lo mismo que el *umrhubhe* pero se toca percutiéndolo y no mediante la fricción) y el arco musical de boca pulsado denominado *inkinge*. El *Umqangi* (y también *umrhubhe*) fue tocado por Evelina Mokwena, una amiga de la más activa instrumentista de *uhadi*, Monica Jane Tukani, y el *inkinge* fue tocado por Tontsi Pintshana, el mismo hombre que en el pasado había sido capaz de tocar el *uhadi*.

La señora Tukani fue la instrumentista de mayor talento. No tan solo tocaba *uhadi* sino que también sabía hacer un tipo de *umngqokolo*. Su *umngqokolo* era más simple que las dos formas de *umngqokolo* que se

hacían en Ngqoko. Empleaba dos tonos fundamentales, igual que en los arcos musicales, pero no lograba concentrarse demasiado en la melodía de los armónicos y usaba este tipo de canto como una especie de bordón para acompañar las canciones.

Estos tres músicos de Hogsback todavía viven a pesar de que ya les empiezan a pesar los años. El señor Pintshana tiene más de noventa. Persuadí a los músicos de Hogsback para crear un grupo de música y ofrecer actuaciones a los turistas, cosa que hicieron durante algunos años (desde 1996 hasta 2000). El grupo, al que denominaron “iHogsback Club” contaba con unas diez personas y en ocasiones llegaron a hacer buenos ingresos. Desafortunadamente, la mujer que con gran capacidad coordinaba el grupo murió de manera inesperada lo que, añadido al hecho de que muchos de los otros eran ya muy mayores, fue la causa de que dejasen de hacer actuaciones.

En una fiesta tradicional (*umgidi*) en Hogsback tuve la magnífica sorpresa de poder filmar a un hombre ejecutando un *umngqokolo* del tipo *umqangi*. Se trataba de Ngodongodo Manono Mjikelo. Fue en la ocasión en que por primera vez escuché a Monica Jane Tukani tocando el *uhadi*. Yo había ido a la fiesta con mi *uhadi* y ella, que hacía tiempo que no poseía ninguno, cogió mi instrumento y empezó a tocarlo. Mientras lo tocaba, se presentó Mjikelo y empezó a cantar *ngqokola* con ella, y así pude filmar a los dos. En Ngqoko se me había dicho que los hombres no cantan *ngqokola* (en el sentido de canto de armónicos. El *umngqokolo* que hacen hombres y muchachos es solamente una especie de basto canturrear). Pero cuando hablé con él, en el vídeo Mjikelo dice claramente “Ndiyanguqokola!”, es decir, “estoy haciendo *ngqokola*”. Desafortunadamente, en estas fiestas el consumo de alcohol es muy elevado. Cuando se vaciaban las botellas de brandy una tras otra y se puso en marcha el consumo desmesurado de alcohol de manera que empezaba a reinar demasiada confusión para seguir filmando, recogí la cámara. Después, cuando traté de localizar al señor Mjikelo que vivía en el valle de Tyhume, se me informó de su muerte repentina. ¡Vaya pérdida, tanto humana como musical! (Por cierto, los dos estudiantes de Fort Hare que habían empezado con el *umngqokolo* eran dos chicos jóvenes). Por fortuna, pude realizar algunas grabaciones de audio así como tres DVD en Hogsback, casi en el último momento, antes de que la vieja música empezara a desaparecer¹⁴.

CONCLUSIÓN

Los problemas que resultan demolidores para la música tradicional son relativamente bien conocidos. Algunos provienen de actitudes humanas:

La música tradicional es incivilizada o pagana, decían los misioneros, y demasiados africanos lo siguen creyendo. La música tradicional está ligada a ritos y ceremonias de la vida y religión tradicionales, y la cultura tradicional experimenta un continuo proceso de erosión. La música tradicional puede ser anorreada por los amplificadores y grandes radiocasetes portátiles de la música pop. No hay ninguna necesidad para entrar más en detalle sobre estos puntos.

Solo podemos tratar de convencer a la gente del valor y sofisticación de su música tradicional, pero lo que mejor funciona es que consigan encontrar la manera de poder ganar algún dinero con su música. Esperemos que lo que ha logrado gente como los integrantes del grupo Ngqoko y lo que se está haciendo en Fort Hare pueda despertar interés y apoyo de muchas partes, incluyendo el negocio del turismo. Hay demasiada pobreza en Eastern Cape y otras áreas rurales de Sudáfrica. Afortunadamente, músicos tradicionales han empezado a hacer actuaciones para turistas en varios lugares: hoteles, parques naturales, etc.

Alguno de los problemas poco habituales con los que se tropiezan los músicos tradicionales puede ilustrarse en el siguiente caso de Nowayilethi Mbizweni. En 1998 Nowayilethi había empezado a quejarse por un diente. Había hablado con ella en diferentes ocasiones sobre lo que se podría hacer. Le decía que fuese al hospital cercano a Ngqoko para hacerse sacar el diente, o -si ello fuera posible- que podíamos intentar hacernos con el dinero para conseguirle un diente postizo. Las cosas llegaron a su límite cuando el grupo Ngqoko fue a Pretoria para hacer una actuación en el congreso de la ISME en 1998. Ofrecieron otras audiciones además del concierto inaugural para el congreso. Antes de una de estas actuaciones, los miembros del grupo se encontraban sentados al sol. Nofinishi había tomado asiento en el suelo y fumaba su pipa, Nowayilethi, sentada sobre un pequeño muro, hablaba con Tsolwana. Tengo que mencionar que cuando conocí a Nowayilethi en 1983, estaba aprendiendo el arte de la adivinación. Llevaba sonajas confeccionadas con cañas alrededor de sus tobillos y su idea era llegar a ser adivina algún día, aunque esto es algo que nunca se haría realidad.

Bien, Tsolwana se acercó a mí y me dijo que el dolor que el diente causaba a Nowayilethi le era cada vez más difícil soportar. Le dije que quizá ya era hora de que se lo sacaran. Se dirigió a ella, le habló y después retornó y me dijo: *Nowayilethi me ha dicho que si se lo hace sacar quizá ya no podrá cantar armónicos.* Yo le contesté que tendríamos que conseguir dinero para pagarle su diente postizo. Él volvió hacia ella y empezaron a discutir sobre el asunto, y poco después se me volvió a acercar. El problema que se le planteaba a Nowayilethi era que en el supuesto de que se le sacara el diente resolvería la molestia

del dolor, volvería a tener un diente postizo de manera que podría comer correctamente y cantar los armónicos. Pero ella había querido llegar a ser adivina y había abandonado la idea. Quizá el problema con su diente era la manera en que los ancestros la castigaban por haber decidido no ser adivina. Si ella se sacaba el diente y le ponían uno postizo quizá la castigarían con algo mucho peor. Entonces tuve que pensar rápidamente. *Hazle saber –dije yo– que los ancestros no le harán nada. Ella ha hecho grandes cosas para su gente y para los ancestros cantando umngqokolo ngomqangi y enseñando a hacerlo a otros. Seguro que ellos la habrán perdonado por abandonar su plan original porque ahora los ha servido en una manera nueva y especial.* Ella dijo que se lo pensaría y que me haría saber su decisión.

Afortunadamente, Nowayilethi tomó la decisión de hacerse extraer el diente. Pude apañármelas para conseguir que un dentista de Queenstown, a unos 60 km de Ngqoko, me hiciera un precio razonable para su diente postizo, y asimismo tuve la suerte de obtener algún donativo desde Alemania para ayudar a estudiantes y otras personas en casos de necesidad. De esta manera, Nowayilethi obtuvo su nuevo diente y continuó cantando y enseñando *umngqokolo ngomqangi* hasta que murió a mediados del año 2005.

El grupo Ngqoko, los estudiantes de Fort Hare, y muchísimos otros músicos tanto tradicionales como neotradicionales continúan necesitando muchos tipos diferentes de apoyo. Esperemos y confiemos en que el gobierno local y el nacional, universidades, organismos como el *International Council for Traditional Music* y todos aquellos que están convencidos del valor y belleza de la música tradicional puedan contribuir con su ayuda a hacer algo al respecto.

Dave Dargie, 21 de junio de 2007

REFERENCIAS, BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA Y MATERIALES SONOROS Y AUDIOVISUALES

Kirby, P.R.: *The Musical Instruments of the Native Races of South Africa*, Witwatersrand University Press, Johannesburg, 1968.

Rycroft, D.: “The Zulu bow songs of Princess Magogo”, *African Music* (ILAM), vol. 5, no. 4, 1975/6, pp. 41-97.

Dargie, D.: *Techniques of Xhosa Music – A Study based on the Music of the Lumko District*: Ph. D. thesis, Rhodes University, Grahamstown, South Africa, 1987. Tesis en la que se basan las siguientes publicaciones:

Dargie, D.: *Xhosa Music*, publ. David Philip, Cape Town, 1988.

Dargie, D.: “*Umngqokolo: Xhosa overtone singing*”, en *African Music* (ILAM [International Library of African Music], Grahamstown, South Africa, vol. 7, no. 1, 1991

Dargie, D.: “Thembu Xhosa *umngqokolo* overtone singing: the use of the human voice as a type of ‘musical bow’” ponencia presentada en el congreso de la ICTM en Berlín, junio de 1993. Este trabajo, acompañado de un CD, forma parte ahora de las “*Dargie Series*”. Tanto el CD como el trabajo llevan el título de *Umngqokolo*.

Dargie, D.: “*Umakhweyane: a musical bow and its contribution to Zulu music*”, *African Music* (ILAM), 8/1, 2007, pp. 60-81.

Las “*Dargie Series*” es una colección que hasta el momento consta de 40 CD, 19 folletos y 8 DVD, con grabaciones extraídas de los trabajos de investigación de D. Dargie, 1979 hasta el presente, con folletos y textos elaborados por D. Dargie. En estas series, la música del distrito de Lumko (incluyendo el grupo Ngqoko) se halla documentada en 11 CD y 5 DVD. La música de los especialistas thembu de Hogsback se encuentra asimismo en algunos CD y en tres DVD. Se puede obtener el catálogo de toda la serie así como los materiales del mismo autor. A partir de 2008, la *International Library of African Music* (ILAM) de Grahamstown, Sudáfrica, se hace cargo de la publicación de las series, y ha iniciado también la digitalización de todas las grabaciones de campo de D. Dargie, incluyendo aquellas no publicadas en las mismas series.

LOS GBAYA DE LA REPÚBLICA CENTROAFRICANA

PAULETTE ROULON-DOKO

CNRS-INALCO, París

roulon@vjf.cnrs.fr

Traducción de SAFIATOU AMADOU

Al presentar la situación de los gbaya de la República Centroafricana me centraré en dar a conocer algunos elementos que permitan «comprender África para poder actuar», tal como proclamaba el coloquio del mismo nombre que tuvo lugar en Barcelona en el que presenté este texto¹⁵. El hecho de que realicen actividades exclusivamente no monetarias hace que no se los pueda poner en correspondencia con el indicador relativo a la evaluación de los “progresos” de un país, el PIB, que en el año 2007 colocaba a la RCA al final de la lista¹⁶, de la misma forma que no tienen prácticamente ningún acceso a la educación escolar ni a la asistencia médica. Al mirar de cerca la manera cómo se organiza la sociedad gbaya, uno queda impresionado por la solidez de una cultura que consigue hacer frente a los cambios manteniendo la cohesión; y que, sin ignorar el mundo exterior, conserva sus puntos de referencia fundamentales que la han protegido de un desarrollo que hacina a las poblaciones en la ciudad y encadena al hombre al trabajo asalariado sin asegurarle no obstante unas condiciones de vida decentes, todo aquello que la vida tradicional de los pueblos asegura todavía hoy en día.

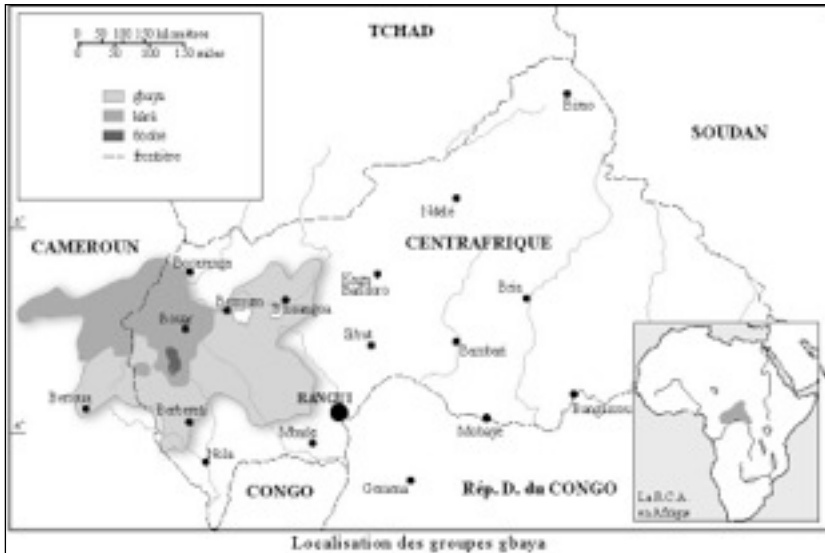
1. INTRODUCCIÓN

Los gbaya ‘bodoé son cazadores, recolectores y agricultores que viven en una sabana verde que conocen, y cuya fauna y flora explotan perfectamente. Se trata de una sociedad sin jerarquías donde el saber es compartido por todos. Cada uno, además de las actividades necesarias de subsistencia, se entrega a las ocupaciones que ha elegido.

SITUACIÓN GEOGRÁFICA

Las poblaciones que se reconocen bajo la apelación de “gbaya” ocupan un territorio situado en sus cuatro quintas partes al oeste de la República Centroafricana y en la última quinta parte en el centro-este del Camerún.

Los gbayaya kara son el grupo numérico más importante, y a él pertenecen los gbayaya 'bodoé, con quienes trabajo desde 1970.



SITUACIÓN LINGÜÍSTICA

El gbayaya es una lengua ubanguiana del grupo Gbaya-Manza-Ngbaka (1.200.000 hablantes) clasificados por Greenberg como la subfamilia 6 “Adawawa oriental” de la familia Niger-Congo. El ‘bodoé es un dialecto del gbayaya kara hablado por 5.000 personas aproximadamente, repartidas en unos cuarenta pueblos situados en el término rural de Bingué¹⁷, al sudoeste de Bouar, en la República Centroafricana. Principalmente he trabajado en el pueblo de Ndongué.

Se trata de una lengua de 2 tonos, de tipo aislante, con una débil morfología donde la oposición verbo/nombre es clara. El enunciado de base es o bien un enunciado verbal que expresa las acciones (SVO) o un enunciado con predicado no verbal que expresa la existencia y la localización¹⁸.

SITUACIÓN HISTÓRICA

Los gbayaya ‘bodoé de la República Centroafricana son una población que, contrariamente a la idea generalmente admitida, no dicen haber venido de otro lugar sino que afirman habitar la región que ocupan desde

hace mucho tiempo. Además es relevante constatar que no tienen relatos históricos.

De hecho su territorio no ha conocido ni la *jihād* de Ousman dan Fodio en 1830 por el norte, ni el tráfico de esclavos del Atlántico por el sur. Su primer contacto con los europeos corresponde al paso de la misión del Comandante Eugène Lenfant que en 1904 puso el nombre de Antigerem (*wân-tí-gèrà*: «el que está a la sombra de la ceiba») a la actual aldea de Ndongué¹⁹. Habiendo huído, en un primer lugar, del contacto con los europeos, desplazando los pueblos por el territorio, enseguida se vieron obligados a recoger el caucho salvaje y a hacer carreteras. Fueron ellos quienes estuvieron en la base de la gran revuelta de 1929 contra los franceses, conocida como “la guerra de Karnou”²⁰, que afectó al África Central antes de ser sometida. Entonces fueron reagrupados en pueblos a lo largo de las carreteras y se les impuso el cultivo del algodón.

Pierre Vidal, etnólogo y arqueólogo que descubrió en la región de Bouar unos megalitos que se remontan al Paleolítico, presenta en estos términos las culturas centroafricanas y su grado de autoconía.

África tropical no ha conocido ninguna especialización en el interior del abanico económico, en particular alimenticio. La gran mayoría de sociedades africanas serán, durante más de tres mil años (después del éxodo sahariano) para muchos, y cerca de cuatro mil para algunos (y no olvidemos a las sociedades de cazadores-recolectores durante diez mil años o más), sociedades que se sitúan conscientemente en el entorno natural; sociedades en el interior de las cuales el hombre conserva una situación privilegiada pero no dominante respecto a todos los demás elementos de la vida. La sociedad global, en todos sus componentes humanos, practica la naturaleza global, en todos sus recursos pero sin privilegiar jamás uno respecto a otro, y protegiéndolos gracias a ciertas prohibiciones religiosas, tribales o temporales.²¹

2. EL LUGAR DEL HOMBRE EN LA NATURALEZA

LA CONCEPCIÓN GBAYA DEL ESPACIO²²

Los Gbaya organizan el mundo en dos espacios bien diferenciados: el de las divinidades (espacio sideral y bajo tierra) y el de los hombres (la tierra en su totalidad).

La carrera del sol estructura y orienta el «cielo»²³ *zân*. Proviene del este *ndàyà zân* o *ndàà-zân* literalmente las “nalgas del cielo” porque se concibe como el lugar de expulsión de un parto cotidianamente repetido. El sol sigue su ruta hasta el oeste *ZÚ zân* (cumbre del/cielo)

materializando la «bóveda celeste» *yík zân* (superficie del/cielo) donde se concentran las nubes y de donde cae la lluvia. Esta bóveda se apoya sobre el suelo formando dos «líneas de horizonte» *ká-zàÑ zân* (laderas del/cielo). Más allá de esta bóveda se encuentra el «espacio sideral» *gbàzàÑ-kúlé* (gran interior/grito de destreza) donde se encuentran las «estrellas» *sÓÓrá* y donde viven las «divinidades» *s“* de los cuentos.

La «tierra» *nù* y más exactamente su superficie llamada expresamente el «suelo» *mbÓ•Ó-nù* (pastoso-tierra) es el dominio de los hombres. Es allí donde se desarrolla la «vida» *zãÑ-nù* (en-tierra) y allí donde también permanecerán después de la muerte, en calidad de «antepasados» *s“*.

Bajo tierra se extiende un territorio *gbàzãÑ-nù* -literalmente las “entrañas de la tierra”- que, como los cielos, pertenece a las divinidades. Un término único *s“* designa por una parte a las «divinidades» y por otra parte a los «antepasados», que solamente tienen en común el hecho de ser inmortales, en el sentido de ser intemporales pero también eternos en la memoria de los hombres. Hay que darle, pues, el significado literal de “inmortal”. Los inmortales participan de dos mundos diferentes. En calidad de «divinidades» se ocupan, en el cielo o bajo la tierra, del mundo mítico; mientras que como «antepasados» viven en la tierra, en un mundo paralelo al de los vivos.

EL MUNDO MÍTICO O EL MUNDO DE LAS DIVINIDADES

Así pues, en el cielo o bajo la tierra viven divinidades, muy frecuentemente aisladas las unas de las otras, que los cuentos dan a conocer y todas ellas son malvadas o malévolas con respecto a los hombres. Siempre tienen forma humana y tienen en común una gran aptitud para «tragar» cualquier cosa. Una de ellas, *Gbason*, *gbàs“* literalmente “el gran dios” era el poseedor de todas las cosas que guardaba para él y su familia, dejando a los hombres completamente despojados. Frente a él, un personaje de múltiples facetas, *Wanto wàntò* literalmente es “el maestro de los cuentos”: es igualmente una divinidad, pero también puede presentarse bajo la forma animal, de una araña, y eligió vivir con los hombres. *Wanto* se opone a *Gbason* y, gracias a algunas astucias que explican los cuentos, conseguirá robar en beneficio de los hombres, sus compañeros, todo aquello que *Gbadon* guardaba celosamente para él sólo, como el agua, las semillas y los cabritos. *Wanto* representa pues al héroe civilizador de los *gbaya* ‘*bodoé*, aquel que sirve

de referencia y expresa, en su complejidad, la esencia misma de todo hombre. Si hubo un tiempo en que los hombres tenían acceso a los cielos, dominio de las divinidades, desde hace ya mucho tiempo el paso está cerrado y éstos solamente tienen un lugar, la tierra en la que viven.

El hombre que alimenta la imaginación de los relatos míticos²⁴ sabe que no se puede esperar nada de las «divinidades» para las cuales, por otra parte, no existe ningún culto y a las cuales nadie querría dirigirse.

Los gbayá ‘bodoé son deístas según la definición propuesta por el diccionario *Le Petit Robert* del deísmo²⁵ como la “posición filosófica de aquellos que admiten la existencia de una divinidad, sin aceptar ninguna religión revelada ni dogma alguno”.

EL MUNDO DE LOS HOMBRES

La tierra que constituye el mundo de los hombres comporta dos mundos paralelos donde viven, sin normalmente encontrarse, los vivos y los antepasados.

EL MUNDO DE LOS ANTEPASADOS

En esta sociedad igualitaria, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, todos acceden al estado de «antepasados» S⁴. Ningún rito, ni ninguna ceremonia es necesaria. El muerto/a va a alcanzar automáticamente el “bosque” zãÑ-bÃÃ (continuidad del espacio) que pertenece desde siempre a sus antepasados y al que llaman más concretamente «el pueblo grande» gbàyé. Privados de la palabra en el momento de su muerte, los antepasados no pueden comunicarse con los vivos aunque aquellos velan constantemente por ellos. Se dirigen a ellos de manera colectiva como «antepasados». Esta mirada de los antepasados es fundamental para que cada uno se sienta protegido y vigilado, porque nada se les escapa. Son los guardianes del orden moral de la aldea y se les invoca para convencer de su buena fe, cuando ésta se pone en duda.

EL MUNDO DE LOS VIVOS

La tierra, dominio exclusivo de los hombres, se reparte entre los diferentes pueblos. Cada pueblo dispone de un bosque bajo la protección de los antepasados del grupo fundador del linaje que es su «pueblo grande». La naturaleza no es un mundo que infunda miedo, uno se siente bien en ella, uno está como en casa, puesto que está bajo el control de los

hombres por mediación de los antepasados. Para ilustrar mi propósito tomaré como ejemplo la aldea de Ndongué.

EL BOSQUE: TERRITORIO ALDEANO Y GRAN PUEBLO DE LOS ANTEPASADOS

El territorio de Ndongué se extiende por cerca de unos 200 Km.²; situado a 900 metros de altitud, está surcado por una densa red de 179 riachuelos de nombre distinto que conforman una cuadrícula que permite situar cualquier punto del territorio.

Los gbaya tienen una concepción dinámica de los distintos tipos de formaciones vegetales diferenciadas. La formación dominante es la «sabana» *zân* con un estrato herbáceo continuo y árboles y arbustos dispersos al azar, y que comporta diferentes subcategorías. Sin otra especificación, esta sabana se llama «sabana arbustiva» *kpàngàm-bĀĀ* (en desorden/espacio). Da paso a espacios de sabana arbolada donde la hierba no es tan densa y cuyos árboles, dispuestos de forma más regular, producen una sombra ligera y continua. Según la especie de árbol característico de la formación, los gbaya distinguen tres tipos de formación, sin que ningún término genérico los designe. Son los siguientes: 1) la «sabana *Burkea* y *Lophira*» *kúlú* o *tí-kúlú* en la que abundan helechos salvajes comestibles, 2) la «sabana *Uapaca togoensis*» *tí-kŌmbŌ* y 3) la «sabana *Isoberlinia*» *tí-kàfà* cuya mayor humedad favorece las setas, objeto de recolección sistemática. Finalmente identifican partes bien circunscritas de «sabana forestal» *kàsà* donde algunos árboles grandes de sabana se reagrupan en «pueblo» pero que también tiene árboles que le son propios. Esta formación está pensada como intermediaria entre la sabana y el bosque, y es en cualquier caso el lugar de recuperación del bosque frente a la sabana. El bosque que no designa ningún término genérico como tal comprende dos subcategorías, una vinculada a la presencia de un curso de agua, la otra no. Cada una tiene un nombre propio. El término *zér* designa a la vez el «bosque galería» o «galería forestal» y el «curso de agua» que bordea. El término fijo *kŌzér* (en/~) refleja tanto el «bosque galería» como el «río» llamado «brazo de río» en francés local. El «bosque profundo» o «el bosque denso seco» *kòmbò* se caracteriza como el bosque galería por la presencia de numerosas lianas. Los mismos árboles crecen allí aunque con algunos grandes árboles que le son específicos.

Una red de caminos *wár* conservados, en función de las necesidades, por los habitantes de los pueblos cercanos permite desplazarse fácilmente

por el conjunto del territorio. Los más utilizados se llaman «carretera» **gbàwár** (gran camino). Se trata en concreto de la carretera de la marisma y la de los campos que dos veces al año es objeto de un mantenimiento sistemático en el que todos participan. La carretera de automóviles, poco utilizada, está bajo el control de las autoridades gubernativas. En lo que concierne al camino de trashumancia, utilizado por las vacas de los ganaderos peuls mbororo, sigue la línea de cresta y depende del paso de los rebaños, y no es objeto de ninguna conservación por parte de los habitantes de los pueblos cercanos.

EL PUEBLO

El «pueblo» **yé** es el lugar donde los hombres se instalan de forma permanente. En otro tiempo reagrupando un linaje, incluso un segmento de linaje (una veintena de personas), hoy en día reúne 200 o 300 personas de linajes distintos cuyo reagrupamiento ha sido impuesto por la colonización, y después reforzado por la administración local. Los habitantes reagrupados de tal manera han recuperado a título colectivo el espacio de los antepasados de la parte de linaje que se ha mantenido en su territorio de origen. En el caso de Ndongo, se trata del linaje **βòdóé-tòrò**.

El «pueblo» es una estructura abierta, sin vallado ni concesiones. Está estructurado en «barrios» **bĀĀ-gàrà** (espacio de/reunión) que corresponden a un segmento de linaje. Cada barrio quita toda la hierba del espacio en el que vive, dejando a veces espacios bien delimitados de césped donde uno puede instalarse para discutir. El «fuego del linaje» **wèé-gàrà** (fuego de-reunión), a menudo coronado por un cobertizo-granero, marca el punto central del barrio. Actualmente, cada familia tiende a encender su propio «fuego de fuera» delante de la casa. Sin embargo, el fuego del hombre de más edad del segmento del linaje juega siempre el papel de «fuego del linaje».

Entre el pueblo y la sabana propiamente dicha se extiende una zona intermedia. Es allí, en las afueras del pueblo, donde entierran a los muertos y donde se practican ciertos rituales. Igualmente es allí donde los niños juegan permaneciendo próximos a los caminos. Es también allí, al fondo en esta zona, donde los adultos «van a hacer sus necesidades», lo que se llama **nĀĀ zĀÑ-bĀĀ** (ir a la maleza).

3. LA CONCEPCIÓN GBAYA DEL TIEMPO

El «tiempo» ngimbò o ngimbì es una noción muy general que se define o bien de manera histórica respecto a un acontecimiento personal o colectivo (el momento en que...), o de manera genérica en referencia a una actividad característica del período considerado (el período de...) por el cual se puede emplear también el término «estación» siÑi. El tiempo histórico es guiado, el tiempo genérico es cíclico.

LOS MESES

Los gbayá distinguen en el seno del «año» pÀ dos estaciones, una «estación seca» bÀÀ de cuatro meses y una «estación de lluvias» ßàr de ocho meses.

Atentos a las «fases de la luna» ngimbò kÓ zik (tiempo/de/luna), hacen una descripción muy minuciosa del movimiento aparente de la luna que permite a cada uno orientarse correctamente en cada «lunación» o «mes lunar» igualmente llamado sik. Distinguen doce meses que tienen cada uno nombre propio cuyo sentido evoca un carácter culturalmente significativo del período considerado. El año gbayá empieza en noviembre, a principios de la estación seca, y el nombre de los meses sólo menciona la caza y los fuegos de caza, de ahí su apelación de «estación de caza» siÑi gíà (estación de/caza). Contrariamente, los meses de la estación de lluvias tienen nombres referentes a las actividades más variadas: el regreso de la lluvia, el renacimiento de la vegetación, las recolecciones de insectos, la pesca y dos referencias a las actividades agrícolas concernientes al ñame y el sésamo, aunque la estación de lluvias naturalmente sea llamada la «estación del trabajo de los campos» siÑi tòm fÔ (estación de/trabajo de/campos). El último mes, octubre, hace la transición entre estas actividades variadas y el retorno de la actividad dominante de la caza, pasando de un régimen de fuerte componente vegetal a un régimen más bien a base de carne.

Como los gbayá cuentan en meses lunares, llega un año en que los signos evidentes del fin de la estación seca tardan algo más en llegar. Entonces utilizan el doblete del mes de febrero como un decimotercer mes que permite reiniciar de manera adaptada la sucesión de lunaciones.

EL DÍA Y LA NOCHE

La jornada wèsé (sol) está dividida en tres períodos, la «mañana» tútuyè, la «tarde» gírà wèsé (vuelta/sol) y la «tarde noche» mbóyò,

mientras que la «noche» zĀ solamente tiene el período de sueño, donde toda actividad cesa y su nombre es: la «noche profunda» •úká zĀ. La división en horas²⁶ sigue la progresión del sol desde el amanecer hasta la puesta, y para la novena hora (17 h.) hay una percepción del sol directamente unida a lo afectivo. En efecto, su nombre, «el sol que engaña al huérfano», recuerda la dolorosa situación del huérfano que, en el momento en que todos entran para aprovechar el calor de la comida familiar, sólo tiene un hogar de substitución. La división de las horas de la noche enumera, para las primeras horas, las actividades que preceden al sueño; después durante la «noche profunda» denomina al sueño (primer sueño, sueño profundo) y el silencio propio hasta el primer canto del gallo, seguido muy de cerca de los primeros resplandores del día. La jornada está principalmente consagrada a actividades alimenticias y la noche es un momento de vida social intensa, siendo la ocasión de reuniones, de veladas de cuentos, de danzas con tambores, etc.

LOS SALUDOS COTIDIANOS

Los saludos cotidianos son siempre fórmulas breves, un «saludo» wŭr-mŌ (saludo/cosa) o mĀĀ que puede acompañar un apretón de manos, o también un breve diálogo que varía según el momento: por la mañana para decir buenos días, se pregunta «te parece que es de día?» mŌ sŭm mĀ ndé? siendo la respuesta esperada «creo que es de día» mŌ sŭŒm; y por la noche, para dar las buenas noches se pregunta «Crees que hace frío?» mŌ gŭm mĀ ndé? siendo la respuesta esperada «me parece que hace frío» mŌ gŭŒm.

Se trata de saludos cotidianos. En situaciones con más carga emotiva, los gbaya pueden abrazarse o, en momentos mucho más excepcionales, después de una larga ausencia por ejemplo, «besar» a alguien dúyá nú (aspirar/boca): se coge con las manos el rostro de la persona que te besa, para susurrar sucesivamente en cada oreja, luego besar en la boca y acabar poniendo la lengua en su frente. Fuera de ese contexto, esta expresión recuerda los besos de una madre a su hijo.

EL CALENDARIO GBAYA

Si agrupamos todos los elementos que estructuran la concepción del tiempo de los gbaya podemos establecer un calendario que, en la vida corriente, sería como un puzzle en el que cada cual guardaría los fragmentos sin sentir la necesidad de juntarlos. Este calendario establece

un paralelismo con algunos ejes de pertenencias:

El primero corresponde a una concepción de la meteorología que describe, para cada mes lunar, las características de las lluvias, del sol, de las nubes o de las brumas.

El segundo, fundado en la observación del cielo, caracteriza en particular la estación seca como el momento en el que se puede ver la vía láctea, literalmente llamada «carretera de Wanto» **gbàwár kÓ wànto** (carretera/de/wanto), y las pléyades **bé-zŃá** (pequeñas/jóvenes) que son las niñas que el columpio mágico ha lanzado al cielo²⁷.

El tercero tiene en cuenta la presencia significativa de algunos animales o la floración de algunas plantas características de la estación seca.

El cuarto concierne a las actividades de temporada, particularmente por oposición a la estación de caza que ocupa la estación de las lluvias.

LAS ACTIVIDADES SEGÚN LAS ESTACIONES

Los gbayá practican actividades de caza y de recolección y también el cultivo de plantas comestibles²⁸. En primer lugar presentaré la caza colectiva e individual, después las diferentes recolecciones y finalmente el trabajo en el campo.

La caza

Toda caza tiende a adquirir «piezas» **sà•ì**. Este término designa de manera genérica el conjunto de «vertebrados» **sà•ì** que comprende cerca de 300 animales conocidos por todos. Se clasifican en cuatro subgrupos:

- Los «voladores» **nŃÁ** agrupa pájaros y murciélagos (111 especies).
- Los «acuáticos» **zòrò** agrupa peces, camarones y cangrejos (36 especies).
- Los «trepadores» **gŃk** agrupan las serpientes y el gusano de tierra (34 especies).
- Los «vertebrados *stricto sensu*» que recupera el término **sà•ì** reduciendo la acepción (107 especies). Este subgrupo comporta 8 familias: los «pies duros» (25), «los pies blandos» (25), los monos (10), las ratas (21), las ardillas (9), los lagartos (129), las tortugas (2) y los batracios (3).

Aparte de los lagartos y de los batracios que no se consideran

comestibles, el resto de los animales pueden ser cazados para su consumo. La caza con fuego se hace durante el punto álgido de la estación de caza y alrededor de ella se distribuyen las demás.

La caza de espera

De octubre al final de diciembre, los hombres practican en las hierbas altas una «caza con arco y flecha» **gíá gàkí** (caza.de/barba de flecha) encaminada sobre todo a las especies arborícolas como los monos, las ardillas, las serpientes, los pájaros y algunos carnívoros; y en los bosques de galería, una «caza del cefalópodo azul» **gíá-tÔdÔ** (caza.al/cefalópodo azul).

Desde mediados de octubre, los hombres se preparan para la caza. En cada linaje un hombre es designado para ser el «maestro de las hierbas» **wàn z”** de la próxima estación de caza, de acuerdo con los demás hombres de su linaje. Se trata de una gran responsabilidad puesto que deberá asumir todo lo que suceda durante la estación de caza en el territorio que éste ha tomado a su cargo. Su primer trabajo consiste en delimitarlo verificando los límites naturales que forman un río y su galería forestal donde el fuego se apagará de forma espontánea, propagándose al contrario, en las líneas de las crestas, de los corredores cuyas hierbas abatidas, secas y quemadas deberán parar la progresión del fuego. En el territorio de Ndongué, hay once territorios de caza.

La caza con fuego

A partir de finales de diciembre y durante todo el mes de enero, cada territorio será quemado uno tras otro para poder practicar la «caza con fuego» **dÓÓ z”** (quemar/hierbas). Se trata de una caza con venablo, perros y redes. Cada hombre posee varios venablos que él mismo ha fabricado y cuya técnica de lanzamiento conoce desde su infancia. Esta técnica la han adquirido practicando de forma regular un juego con diana que adiestra a los niños en el lanzamiento con juguetes de venablo. A los perros criados y alimentados para ser los auxiliares del cazador, les guía un «maestro de perros» **wí pl tòyó** (aquel/para soltar/perro). Hay uno o dos por linaje. El linaje dispone también de varias redes de caza, una media de una para cada diez cazadores.

Los fuegos que recorren la totalidad de la sabana y se apagan espontáneamente en las lindes del bosque y las galerías forestales no son destructores, al contrario de lo que ocurre con el fuego practicado por la agricultura chamicera²⁹. Además de la hierba, queman las hojas de los árboles pero conservándolos, actuando como el invierno que ocasiona la caída de las hojas en otoño. A lo largo de las siguientes semanas se

produce un crecimiento generalizado de todas las plantas, comparable a la primavera en un país templado. Esta hierba fresca y joven era muy apreciada por las vacas cebú que los pastores peuls mbororo hacían pastar de febrero a abril, el tiempo de su paso por estas tierras durante la trashumancia anual³⁰.

El día de la quema, los cazadores equipados con venablos y perros se colocan a lo largo de los límites del territorio que hay que incendiar esperando que los fuegos se junten antes de lanzarse a la persecución de la caza rastreada por los perros. Aquellos que se han colocado en las galerías forestales colocan las redes acechando la caza que irá a refugiarse en ellas. Esta quema requiere una gran habilidad y una gran experiencia, y las mujeres que han permanecido en el pueblo respetan un ceremonial que protege de forma simbólica a los hombres. Las mujeres continuarán con sus ocupaciones en el momento en que se sepa que todo ha ido bien y que no se ha producido ningún accidente.

La propiedad de un animal pertenece al propietario de la red en la que ha sido atrapado, siempre que no presente ninguna herida de venablo o mordedura de perro. Efectivamente cualquier animal que presente signos de mordedura pertenece al perro y en consecuencia a su propietario. El animal herido por un venablo pertenece a quien haya lanzado el arma una vez verificado que el animal esté libre de mordedura. En el transcurso de la caza, pueden surgir discusiones incluso disputas para determinar la propiedad del animal.

A medida que se matan las piezas de caza, se confían a los más jóvenes para que las lleven al pueblo donde las mujeres las reciben cantando canciones de caza que alaban la virilidad del cazador. El conjunto de la caza se distribuye por barrios, esperando el retorno de los cazadores que harán el reparto entre todas las mujeres del barrio.

La caza después del fuego

En los territorios quemados donde el fuego ha hecho su recorrido, los hombres, las mujeres y los niños practican distintos tipos de caza:

- Las mujeres practican una «caza sobre tierra quemada»³¹ kÓr-bÀÀ (nuca.de/sabana). Van equipadas con una «azada-laya» wàrà que sirve para cavar una madriguera y matar a los animales que allí se encuentren. Cavando y /o ahumando la madriguera, atrapan muchos pequeños roedores.

- Los niños de 12-13 años van a «cazar las ratas» fóó ndùì. Armados de flechas de madera, de un arco y de trampas de cestería, rodean una porción de hierba no quemada de la sabana próxima al pueblo o a los

campos, colocando cerca de ellos las trampas y tensando el arco mientras acechan la huida de las ratas a las que el ruido va a molestar. Las mujeres y los niños practicarán este tipo de caza hasta el regreso de las lluvias.

• Los hombres hacen una «caza después del fuego» *gíá-ǰòó-wèè* (caza.de/restos.de.fuego), al día siguiente del paso del fuego, luego practican «cazas ordinarias» *gé gíà* (simple/caza), visitando las galerías forestales, utilizando perros, redes y venablos hasta la partida al campamento de caza.

Los campamentos de caza y últimas cazas de la temporada

La noche en que se quema el último gran territorio marca el momento de la instalación en el bosque para una estancia que durará todo el mes de febrero y acabará con el retorno de las primeras lluvias. Los hombres cazan todos los días, y las pocas mujeres instaladas en el campamento vigilan la manera de salar y secar la caza y preparan la bola de mandioca de las comidas cotidianas. Las otras mujeres permanecen en la aldea y traen regularmente harina de mandioca. La caza ahumada llena poco a poco grandes cestas que, de vuelta al pueblo, permiten disponer de un aporte regular de carne.

En marzo, una vez ha llovido, los hombres practican todavía alguna caza uniéndose a los habitantes de otros pueblos y atravesando juntos vastas extensiones en busca de caza.

A pesar de conocer el fusil europeo, nunca han tenido la tentación de abandonar los venablos para practicar la caza individual durante la noche a la luz de una antorcha, como se hace a menudo en otros lugares. La caza es ante todo una tarea colectiva cuyo producto se distribuye al conjunto de mujeres para la alimentación cotidiana.

La caza con trampas y la pesca

Durante todo el año los hombres practican la caza con trampas -trampas de lazo simple y trampas con muelle, trampas para panteras y trampas hoyo- y ponen nasas en los ríos más grandes. A lo largo del año practican también la pequeña pesca. A principios de la estación de lluvias, hombres y mujeres practican la pesca de achique, haciendo una presa para retener el agua de algunos ríos y achicar para encontrar peces. En la región, el pez más pescado es el *Clarias* o «pez-gato» *yôô*.

Las actividades de recolección

Para todas las actividades de recolección, solamente se buscan aquellos productos que puedan recolectarse en grandes cantidades. Los otros sólo

se recogen cuando tropiezan con ellos. Al azar de tal hallazgo, hombre o mujer recogerá lo que se encuentre en su camino, porque todos saben identificarlos. Según el tipo de recolección, puede tratarse de una actividad exclusivamente femenina o de una actividad mixta.

La recolección de insectos

Las actividades de recolección conciernen en particular a los «insectos» o «invertebrados» kókó•ó-mŌ. Los gbaya identifican y ponen nombre a 240 especies.

Son muy apreciadas seis especies de termitas comestibles que se buscan y capturan según técnicas diversas. Generalmente se cazan las reproductoras justo antes de que emprendan el vuelo ahogándolas en el mismo corazón del termitero o en el momento del vuelo impidiéndoles la dispersión, o bien abatiéndolas con una escoba de hojas si es de día, o atrayéndolas a la luz de una antorcha si es de noche. Las técnicas son diversas y hombres y mujeres participan de ellas. La recolección de termitas se gradúa a lo largo de todo el año.

Los gbaya consumen más de 80 especies de larvas y de orugas, las primeras se buscan en su mayoría durante la estación seca y a comienzos de la estación de las lluvias, y las segundas durante la estación de las lluvias. Se trata más bien de una actividad femenina. A finales de la estación de las lluvias, recogen también algunos coleópteros, abejorros y grillos.

Es interesante señalar que los gbaya kara instalados en la carretera principal de Bouar-Baboua, que une Centro-África con el Camerún, han modificado notablemente sus prácticas y en particular han reducido la recolección de insectos, limitando este importante aporte alimenticio como consecuencia del desarrollo del comercio que la carretera produce.

La recolección de la miel

A finales de la estación seca y durante los tres primeros meses de la estación de las lluvias, de febrero hasta finales de mayo, los hombres buscan en los árboles las colmenas salvajes para recoger la miel con la que hacen una bebida, el hidromiel, la única bebida alcohólica tradicional de los gbaya. En la ciudad, en Bouar, se comercializa durante todo el año esta bebida que compite con la cerveza de mijo, desconocida para los gbaya 'bodoé.

La recolección de setas

De las 58 setas conocidas, 52 son comestibles y buscadas por la

mayoría. Se organizan en familias. Solamente las setas de termitero **mbùyé** se recogen en la estación seca, el resto de setas crecen en la época de lluvias. Según las técnicas de recolección, la recogida de setas es o bien una actividad estrictamente femenina, o una actividad mixta. Pero cualquier gbayá, hombre o mujer, que encuentre en su camino setas comestibles las recoge.

La recogida de plantas salvajes

Las mujeres recogen durante todo el año plantas viscosas. Este término «viscoso» **wòò** designa ocho plantas salvajes que proporcionan una savia comestible muy viscosa. Cortan las hojas o las ramas tiernas de las plantas para su consumo inmediato. Solamente los frutos de dos plantas se pueden conservar secados para su consumo durante el resto del año. También recogen cinco plantas de bosque, la más común es la «*Gnetum africanum*» **pòtó** que se puede comer en ensalada o acompañando a multitud de preparaciones. En Centro-África se conoce con el nombre sango de **kòkò**.

Después del fuego de caza, las mujeres recolectan los cayados de los brotes tiernos de los helechos que crecen tan pronto como el fuego se ha extinguido. Finalmente, durante los cuatro primeros meses de la estación de lluvias, las mujeres buscan brotes de caña en la sabana, junto a los límites del bosque-galería. Durante la estación de lluvias y cuando la oportunidad se presenta recogen otras plantas salvajes (21 variedades distintas) que crecen en la sabana junto a los accesos a la aldea o junto a los campos de hortalizas que ellas mismas cultivan. Finalmente, buscan ñames salvajes (2 en la estación seca, el resto en la estación de lluvias).

La recolección de frutos salvajes

Los frutos salvajes son a menudo pequeños frutos acidulados, de gustos varios y si uno tiene la suerte de encontrarlos los consume al momento. Muy distinto es el caso de los frutos de *Landolphia* muy buscados por su pulpa, con la que se hace un zumo exquisito.

La gran variedad de estos manjares se distribuyen a lo largo de todo el año y es una gestión ejercida por las mujeres, ya sea de caza o de otros productos que siempre van acompañados de una bola de mandioca, base de cualquier comida³².

Los trabajos en el campo

Mientras todos los años cualquier persona, hombre o mujer desbroza un nuevo «campo de sabana» **fò**, son solamente unos pocos hombres los que se ocupan del campo del bosque. La práctica del cultivo de los

gbaya, añade cada año un territorio concreto un [campo nuevo] que permite descontar los años, individualizando cada uno de ellos, cosa que no permiten las actividades de caza y de recolección aplicadas siempre en la misma tierra.

Los campos de sabana están situados en una zona lo suficientemente alejada del pueblo para que los cabritos no lleguen hasta ellos pero sin estar demasiado lejos. No existe la propiedad individual de la tierra pero sí un derecho de usufructo reconocido para quien la cultive. Un campo pertenece, pues, a quien lo trabaje para producir algo³³. Cada año los habitantes del pueblo prefieren que sus nuevos campos estén los unos al lado de los otros para protegerse mejor conjuntamente de los posibles depredadores, por ejemplo de los monos.

El campo de sésamo

El mes de mayo es el mes en el que se trabaja el nuevo campo. Este trabajo comporta cuatro actividades, abatir las hierbas, labrar arrancando las hierbas, talar los árboles y finalmente quemar las hierbas. La labor del campo es más bien un trabajo de hombres en el que las mujeres pueden participar. Es necesario un mes para labrar todo el campo. A menudo los hombres se juntan para trabajar un mismo campo. El que pide ayuda a los demás recompensa a cada uno con alimento, una comida que se distribuye para todos. Un trabajo colectivo dura un solo día. Con este trabajo ya avanzado, el propietario continuará la labor solo.

En este nuevo campo y durante el mes de julio se sembrará al voleo sésamo y se recubrirá luego de tierra. Se mezclarán fácilmente semillas de calabaza. En las lindes del campo se planta frecuentemente maíz, gombo y se replantan algunos tallos de mandioca. Algunos días de septiembre se dedican a escardar las malas hierbas que han podido crecer. A finales del mismo mes, el sésamo florece. A finales de octubre aparecen los primeros frutos. Durante todo el mes de noviembre, la niebla activa la fructificación y en diciembre los frutos o cápsulas ya han madurado. A finales de diciembre cuando el sésamo pierde las hojas es el momento de la recolección. La época de la siega consiste en tres tareas: cortar los tallos, confeccionar las gavillas juntadas en manojos para recoger las granas y seleccionarlas para separarlas de lo desechable. Luego se los llevaran al pueblo para almacenarlos en grandes cestos que constituyen la reserva de la familia y que la mujer controlará. Después de la recolección del sésamo es el momento de las calabazas de pepitas oleaginosas.

El campo de cacahuets

En cuanto empiezan las primeras lluvias el campo se limpia, se sacan los nuevos brotes de hierba y los rebrotes de árboles. Luego en el campo

se planta por desqueje la mandioca. La mandioca que tardará dos años en crecer no es el cultivo característico del campo que a mediados de marzo recibirá diferentes cultivos de huerta: principalmente de cacahuets, pero también gombo, ñame, guindillas, tomates, cebollas, hortalizas de hoja, etc. Se trata de un campo de policultivo pero que en gbayá se le conoce por el principal cultivo que lo cubre «campo de cacahuets». Durante los tres meses del crecimiento del cacahuete se procede a dos escardas. La primera en mayo y la segunda en junio, período para replantar el tomate y el tabaco. En el transcurso del mes de julio se recolecta el conjunto de cacahuets que se llevan a la aldea para conservarlos. Teniendo en cuenta el policultivo de ese campo, cada planta se recoge a medida que madura para su consumo cotidiano o para conservar una vez secada. Tanto los hombres como las mujeres participan en el conjunto de las recolecciones.

El campo de mandioca

Este campo, una vez recolectados todos los cultivos de huerta, se define como un «campo de mandioca» fŌ gèdà (campo/mandioca). En ese momento la mandioca sólo tiene un año y sus tubérculos aún no son aptos para el consumo. La mandioca llega a ser productiva a partir de los dos años dando sus primeros tubérculos. El campo pasa a ser entonces «una plantación de mandioca» bìrì cuyos tubérculos se recolectan en función de las necesidades. Durante aún dos años, en esta plantación se realizarán dos escardas, una en marzo, al comienzo de las lluvias y la otra en noviembre, al final de la estación de las lluvias. El quinto año, la mandioca llamada en este momento «vieja mandioca» ngòtò ya no es objeto de una limpieza regular, como mucho la mujer que recoge los tubérculos limpia el hoyo que acaba de cavar.

Cuando deja de hacerse el mantenimiento regular del campo, la *Imperata cylindrica* se instala en él y prolifera rápidamente. Durante dos años y aprovechando el recrudescimiento de esta hierba, los hombres la cortan regularmente, después del paso del fuego de caza, para utilizarla como paja para el techo. El tercer año, esta hierba desaparece a su vez y el barbecho surge de la maleza.

Los campos de una persona

Cada persona dispone de 5 campos permanentemente: 1) uno nuevo desbrozado con azada el mes de mayo y destinado a sésamo, el «campo de sésamo» fŌ sùnù; 2) el campo en el que se recolecta el sésamo en enero y que una vez limpiado se plantan distintas hortalizas entre las cuales cacahuete y mandioca, el «campo de cacahuets» fŌ zμŒnù; 3) el campo en el que se han recolectado los cacahuets y las otras hortalizas en julio y al que sólo le queda la mandioca que tiene un año, «el campo

de mandioca» fÓ gè•à; 4) el campo de mandioca del año anterior que se ha convertido en una «plantación de mandioca» birí gè•à cuyos tubérculos tienen dos años y pueden empezar a recolectarse, y finalmente 5) la plantación de mandioca³⁴ del año anterior que se sigue conservando y de la que se sacan regularmente los tubérculos.

Esta gestión tan planificada de los cultivos ha permitido a los gbayá bodoé dejar espacio para el cultivo del algodón durante los años en los que este cultivo se les ha impuesto, sin por ello trastornar su organización de base. De esta manera han plantado algodón en el nuevo campo del año, para reportar sésamo al año siguiente, en el momento de la recolección del algodón. Así pues el conjunto del ciclo ha sido aplazado un año. A principios de los años 70, al dejar de ser rentable el cultivo del algodón en la región, fue abandonado por los poderes públicos, y se prosiguió el cultivo de los campos como en el pasado, y así el sésamo pasó a ser de nuevo la primera planta sembrada en el nuevo campo del año. Así demuestran su gran capacidad para readaptar todo el sistema manteniendo su estructura y conservando una relación equilibrada con la naturaleza.

El campo del bosque

Es un campo desbrozado en el bosque en el que, en general, se planta maíz y plátanos. En un linaje, sólo uno o dos hombres trabajan un «campo de bosque» kÓyá. Desbrozado en la estación seca, luego quemada la tala, se utiliza durante dos años para el maíz y una decena de años para los plátanos.

A mediados de los años 70, los campos de bosque se desarrollaron considerablemente, para responder a la demanda de maíz y de plátanos de los criadores peuls nómadas que tuvieron que instalarse en la región. La utilización intensiva de algunas galerías forestales las ha destruido parcialmente y al ser conscientes de ello, los habitantes prefirieron renunciar a ellas para que el bosque se recuperara. Esta actitud es el testimonio de la preocupación, culturalmente integrada en la tradición gbayá, por preservar la biodiversidad. Al otro lado de la frontera, en el Camerún, parece que otro grupo gbayá kara, los gbayá yaayuwee, ha intensificado el desarrollo de los campos de bosque sin que la degradación resultante no les haya hecho renunciar a ellos.

La ganadería

La ganadería tiene un papel muy marginal para los gbayá y sólo atañe a tres animales: el perro, la gallina y la cabra. El perro es el auxiliar privilegiado del cazador, la gallina tiene sobre todo un papel ritual y la cabra o cabrito es un elemento importante de la compensación

matrimonial. Mientras que al perro nunca se lo comerán, sólo los hombres comen huevos o gallina. Ésta es objeto de numerosas prohibiciones de consumo en relación al matrimonio y solamente se come por necesidades rituales. Finalmente el cabrito, cuya leche no se utiliza jamás, lo consumen todos, pero su carne se aprecia relativamente. También se puede consumir en ocasión de los rituales en los que se debe dar de comer a mucha gente y la gallina no sería suficiente, o bien durante las fiestas si la caza no basta.

Sabiendo que en otros lugares los huevos y la gallina la consumen normalmente las mujeres, sin consecuencias nefastas para ellas, han permitido poco a poco a las niñas y a sus hermanos que consuman huevos y gallina de la ganadería familiar. Pero más allá de ese marco, la gallina como símbolo de alianza, siempre es objeto de numerosas prohibiciones.

4. EL LUGAR DEL INDIVIDUO EN LA SOCIEDAD

LAS ETAPAS DE LA VIDA

La infancia

Los gbayá son patrilineales, es decir que los niños están directamente vinculados al linaje del padre que pasa a ser el suyo, mientras que solamente son los sobrinos uterinos del linaje de la madre. Esta doble pertenencia se ve en la fórmula utilizada cuando alguien estornuda y que nombra el linaje de cada uno de los padres y menciona la relación existente con cada uno de ellos: «mi verdadero cuerpo es ‘Bongowen, su sobrino uterino es Ngoke» kpàsá kí-tçm nÁ ßòngòwèn, bé-nàmáà nÁ ngÒkÀ.

Los gbayá ‘bodoé no manifiestan ninguna preferencia por un sexo³⁵ u otro cuando nace un niño. Lo que cuenta es que el niño crezca sano. El pequeño establece un vínculo con su madre, con la cual duerme³⁶. Ella lo amamanta y lo lleva siempre consigo. Los padres del niño de pecho deben abstenerse de cualquier tipo de relación sexual hasta que el niño camine (alrededor de un año). Efectivamente, el niño podría caer enfermo con la irrupción de un olor³⁷ al cual el niño no estaría habituado. Esta prohibición, que separa los nacimientos cerca de dos años, es respetada.

A partir de los cinco años el hijo, niño o niña, juega con los de su edad sin alejarse del pueblo. A partir de la adolescencia, niños y niñas efectúan en grupo aquellas actividades que les gustan y participan, si se tercia, en las pequeñas tareas de la vida cotidiana. A los niños se les considera como unos seres en su totalidad a los que se debe escuchar³⁸ y a los que siempre se les da la razón en caso de conflicto con un adulto: es el adulto

quien tiene que adaptarse. Sin embargo con la edad, se espera de los chicos y las chicas que ocupen su lugar en la vida colectiva³⁹.

La circuncisión de los niños que tiene lugar entre los seis y los catorce años no depende de ningún rito, se presenta como una cuestión de higiene. La escisión de las niñas que se practicaba en el momento de la iniciación bana según las encuestas que he realizado ya no se produce en el país gbaya 'bodoé desde su prohibición, para gran alivio de las mujeres iniciadas.

Las iniciaciones

El verbo «matar» señala un cambio de estado, definitivo en el caso de la muerte y temporal en el caso de una iniciación que, seguido del nombre de la iniciación expresa el hecho de ser iniciado. Todas estas iniciaciones gbaya no han sido nunca obligatorias, cada cual decidía, en su momento, si quería participar o no, incluso cuando la presión social podía ser fuerte. Las iniciaciones del la'bi para los hombres⁴⁰ y del bana para las mujeres dejaron de existir a partir del año 1965⁴¹. Existían también varias iniciaciones femeninas y cada una tenía su propia danza que ya no se practican pero que aún hoy se cantan sus canciones.

El matrimonio

El matrimonio se produce a menudo entre jóvenes de una edad similar (entre 16 y 20 años). El cónyuge no puede salir ni de su propio linaje que es también el de su padre y abuelo (PP), ni del de su madre que es el de su abuelo materno (PM), ni de los linajes de ninguna de sus abuelas (MM, MP). Varias etapas conducen al matrimonio.

El trabajo del yerno

Cuando un joven pretende casarse va a cortejar a la joven que elige. «compite» con los otros pretendientes y cada uno visitará regularmente a los padres de la chica, sus futuros suegros y efectuará para ellos el «trabajo del yerno» tōm kŌfĀ (trabajo. de/alianza). Se trata particularmente de ayudar al suegro a desbrozar el nuevo campo, y a buscar leña para la suegra. Varios jóvenes pueden pretender a una misma joven pero al cabo de un tiempo la chica cortejada debe escoger aquel que le agrade más como marido. Expresada su elección, su padre aceptará entonces la gallina traída por el joven escogido. El sacrificio de la gallina ritualmente consumida por el suegro y los hombres de la familia sella la alianza y confiere al joven el estatus de futuro marido. Los demás pretendientes regresaran a sus casas.

La conducta de la esposa en casa del marido

Al cabo de un período que va de algunos meses a un año, se autoriza al

marido a traer a su esposa a su casa, al pueblo de sus padres. El día que se la lleva, se entrega una dote constituida por cabritos y una pequeña suma de dinero (antiguamente lingotes de hierro⁴²). Esta compensación matrimonial asegura al marido los derechos sobre los hijos, es decir su pertenencia al propio linaje.

La joven pareja reside durante un tiempo en casa del padre del marido y una nueva gallina se ofrece al padre de la esposa para indicar que el matrimonio ha sido consumado. La pareja se instala entonces en la casa que el marido ha construido para ella. Una ceremonia, una especie de «inauguración» *¿éé tùà* (poner/casa), reúne en una comida a todos los miembros del linaje del marido. Cada una de las mujeres de este linaje ofrece a la joven esposa un elemento de la vajilla para ayudarle a constituir su propia vajilla. En el país gbaya, el hombre no tiene jamás una casa propia. Siempre construye una casa para su esposa en la cual él vive con ella.

La poligamia

En caso de poligamia, cada esposa tiene su propia casa y el marido comparte su tiempo entre los dos hogares a razón de dos días en casa de una, dos días en casa de la otra. Cada esposa es autónoma en su hogar, no comparten ni el trabajo ni las comidas: es el marido quien se reparte. De hecho la poligamia es poco importante, y concierne a menos del 20% de los hombres casados.

El divorcio

El divorcio existe y siempre es la opción de la mujer. Cuando un matrimonio fracasa, la mujer siempre puede dejar a su marido y volver o bien con su familia o casarse con otro hombre: se dice entonces que «la mujer se divorcia» *kòd gbèyá*. El hombre siempre puede tomar una segunda esposa, lo cual puede llevar a su primera esposa a dejarle, pero sin embargo él nunca podrá dejarla -recordemos que no tiene casa propia-, y «repudiar» una esposa sería mal visto: el hombre no puede pues divorciarse. De hecho, las uniones que llevan más de un año acostumbran a ser duraderas.

El trabajo del yerno y la entrega de un rebaño de cabritos son la norma, mientras que el papel jugado por el dinero, que substituye a los lingotes de hierro que no se podían cambiar por monedas, ha producido diferentes tipos de reacciones. Primero, algunos jóvenes que habían conseguido sin mayor esfuerzo la pequeña suma que representaba la dote empleándose en la ciudad han creído poder tomar fácilmente una segunda esposa. Muchos han podido constatar, a su pesar, que tal poligamia no era aceptada por las mujeres y que a menudo, una de las dos chicas

cortejadas prefería irse. Este fenómeno ha durado poco. Por el contrario y de forma fija, anticipando parte del dinero de la dote, en caso de un posible divorcio de la esposa, cada uno, el día del descuento de la dote avanza una “descortesía” diríamos ahora, para justificar una multa que deducirá de la suma a devolver en caso de divorcio. En cualquier caso, la poca importancia monetaria de la dote influye poco en la mujer en el momento de divorciarse. Para acabar, algunos padres conscientes de la debilidad del marco de sucesión que ya no controla la dote bajo la forma de lingote de hierro, y deja al joven la diligencia de encontrar el medio de reunir la suma reclamada, buscan a menudo respaldarle y desean verle casado lo antes posible.

*La edad adulta y la vejez*⁴³

El hecho de ser adulto y después con la edad, la vejez, no confiere un estatus especial. Es una evolución natural que está culturalmente integrada. El adulto es aquel que está en plena posesión de todas sus facultades, físicas e intelectuales que la edad va poco a poco declinando hasta envejecer. La edad no es pues en esta sociedad un elemento para asentar la autoridad de un individuo, éste no la adquiere, de hecho, si no es en función de la apreciación colectiva de su comportamiento.

Por otro lado, la sociedad dispone de un trato formal que sitúa al individuo en el seno de su linaje sin crear una jerarquía de estatus. Se trata del tratamiento *de usted* que sólo existe entre los miembros de la familia⁴⁴. Uno se dirige *de usted* a las personas de una generación superior a la propia o en el seno de su propia generación, a sus mayores, hombres o mujeres. Es un trato formal del lugar que ocupa cada uno en el linaje y también en el linaje del cónyuge. Este trato de cortesía que no va acompañado de una autoridad automática no se exporta fuera del marco del linaje y se tutea sistemáticamente a toda persona exterior al linaje o extranjera, sea cual sea su edad⁴⁵.

UNA SOCIEDAD SIN JERARQUÍA

El reparto de las tareas

Las tareas técnicas

Además de los trabajos de adquisición de comida que ya he presentado y en el que todos participan, las tareas técnicas se reparten entre los sexos en general de la manera siguiente: Cestería (H⁴⁶/M), alfarería (H/M), construcción de la casa (H), cocina (M), búsqueda de leña (H/M), etc. Para los gbuya, el aprendizaje pasa siempre por la observación seguida de

la práctica. Así el gusto por una actividad desarrolla en aquel o aquella que la ejerce un saber hacer que le convierte, de alguna manera, en un experto. Esta cualidad (medicina, música, juez...) reconocida caso por caso a alguien no es una especialización porque no le confiere ningún estatus particular⁴⁷. Esto es válido para todas las actividades incluida la fragua.

El trabajo de la fragua es una tarea exclusivamente masculina pero no crea especialistas. Mientras que todos los hombres llegan, si se tercia, a accionar los fuelles de la fragua, solamente forjan los hombres a quienes les apetece. En efecto, es el interés por este trabajo el que motivará a un hombre a aprender dedicándose a él de forma regular durante los períodos de actividad de la fragua. Solamente la confección de tres grandes vasijas, que requiere mucho tiempo, convertía a una mujer en especialista para responder a las necesidades de la comunidad, durante el período que se dedicaba a esta producción⁴⁸. Es el único caso de especialización en el país gbaya.

La autoridad y las responsabilidades

Es la actitud de uno la que decide, como se ha dicho ya, la manera en que se le aprecia, y el dominio de la palabra forma parte del saber que debería poseer cualquier adulto que se respete. Cada uno recurre a su autonomía y a su libre albedrío, y las órdenes, vengan de donde vengan, no se aceptan. El proverbio dice por otra parte que «el enfermo sabe dónde debe poner la cabeza».

Cualquier poder crea responsabilidades que cada uno duda en asumir (por ej. «maestro de caza»). En caso de guerra, el que tenga más condiciones para dirigir a los demás llegará a ser «jefe de guerra»: puede ser un hombre o una mujer. Cuando la situación vuelve a ser normal, él o ella continuarán con sus quehaceres.

Al constatar la ausencia de jefe tradicional de pueblo⁴⁹, la administración colonial había impuesto que fuera nombrado un jefe por cada pueblo reagrupado cuya principal tarea era recolectar el impuesto por persona al cual estaba sometido todo hombre gbaya. La autoridad de este jefe ha sido siempre muy limitada. Incluso durante los años del cultivo impuesto del algodón, el jefe no conseguía que los habitantes labraran su nuevo campo, a menos que recurriera a la ayuda mutua colectiva que cada hijo de vecino podía poner en práctica (ofreciendo una comida a todos aquellos que trabajan una jornada). Recientemente, la administración centroafricana ha suprimido el impuesto por persona lo que ha comportado, al menos en el territorio gbaya, la desaparición de estos jefes que después de tantos años no consiguieron hacer valer su autoridad.

Un principio regulador

La sociedad gbaya se funda en el postulado de que todo individuo tiene la misma suerte. Al nacer, cada individuo dispone de un potencial idéntico llamado «fecundidad» kŌyŌ⁵⁰ que se manifiesta por una capacidad de producir niños, es la «fecundidad del cuerpo» kŌyŌ tĀà, y una aptitud para encontrar caza o dominar una técnica, es la «fecundidad de la mano» kŌyŌ ĵĀr. La procreación y el éxito en ciertas actividades son pues los dominios donde el azar no tiene lugar. Conviene que cada uno conserve esta fecundidad que está bajo el control de los antepasados pues son éstos quienes velan para que todo vaya bien para sus descendientes. En efecto es gracias a la «fecundidad» que a lo largo de su vida el individuo permanece unido a sus antepasados.

La fecundidad del cuerpo

Poco después del nacimiento de un niño, sus padres y sus tías paternas se reúnen para, en un ritual, consumir carne que los tíos uterinos han ofrecido al niño, en ocasión de la primera visita de la joven madre a su familia. Por su parte expresan buenos deseos para la vida del niño.

Cualquier joven que pierde la fecundidad de su cuerpo en la primera relación sexual⁵¹ la recobra desde el momento de su primer embarazo. Desde ese mismo instante es la dueña y nada puede hacérsela perder.

La fecundidad de la mano

La fecundidad de la mano concierne principalmente las actividades de caza o de caza con trampa para las cuales conviene practicar de forma regular los ritos apropiados para que el cazador no pierda su suerte. En el caso de los jóvenes, la primera gran pieza que matan cazando la consumen, en su totalidad, los primogénitos y los padres. Para el hombre, a lo largo de su vida, la reactualización de la fecundidad del cazador tiene lugar cada vez que caza una pieza mayor que una rata. Se trata de dejar consumir las partes rituales del animal que ha cazado a un mayor primogénito o al padre. Para la mujer esta reactualización tiene lugar una vez al año, una vez concluido el momento del fuego de la caza de madriguera. Consiste en dejar comer a su marido, a sus cuñados o eventualmente a sus hermanas la totalidad de la primera pieza de la estación de caza. En todos los casos, es bajo la forma de un tizón, que los comensales se pasan de mano en mano al final de la comida, que se restituye la fecundidad al interesado/a.

5. LA RELACIÓN DE LOS GBAYA CON LO SAGRADO

LA ORACIÓN A LOS ANTEPASADOS

De forma colectiva y una vez al año, a principios de la estación seca, el pueblo honra a sus antepasados por mediación del «jefe de tierra» *wàn nù* (maestro/tierra) que es un miembro del linaje fundador que ha permanecido en el territorio de sus antepasados. Este rol se transmite entre los hombres en el seno del mismo linaje, sin aprendizaje ni ritual concreto; el sucesor reproduce lo que ha observado y por ello aprendido. El «jefe de tierra» realizaba, todos los años y para todo el pueblo, la oración a los antepasados pidiéndoles protección para todos. No hay individualización por ningún antepasado y la referencia siempre es colectiva: «antepasados de mis antepasados, antepasados de mis padres, antepasados de mis mayores...». Delante de los habitantes reunidos al pie de un gran árbol, en las inmediaciones del pueblo, se dirige en voz alta e inteligible a los antepasados, pidiéndoles que les conceda a todos su benevolencia, asegurando la seguridad a los cazadores, la salud a los niños y la protección a todos. A esta «oración» *búrã s* literalmente “honrar a los antepasados” le sigue el sacrificio de un cabrito que preparan las mujeres en el mismo lugar, así como otros platos. El cabrito se consume ritualmente por los familiares (sobrinos uterinos y yernos), los demás platos se consumen entre todos. Se ofrece a los antepasados una pequeña bola de mandioca acompañada de un poco de cabrito.

Individualmente, cada segmento del linaje disponía de un «altar de los antepasados» *tí-s* (delante/antepasados). Consistía en una madera seca de *Gardenia ternifolia* RUBACEAE en forma de horquilla colocada cerca de la casa así como un pequeño enrejado al lado, a nivel del suelo. En este altar se depositaba, si llegaba el caso, un poco de comida como ofrenda.

Actualmente, sólo en situaciones graves (enfermedad, pérdida de fecundidad por ejemplo) se dirigen a sus antepasados para demostrar que la persona en cuestión no está abandonada por su linaje, ni es desgraciada y que necesita continuar disponiendo de todos sus potenciales.

EL RECURSO A LA MALDICIÓN

La «maldición» *fómà mÕ* (maldecir/cosa) sólo puede ejercerse en el seno de la familia e interpela directamente a los antepasados. Efectivamente la ejecución de cualquier maldición consiste en privar, a quien alcance, de su fecundidad. Y exige, en particular en lo referente a la caza que los antepasados controlan completamente, la aprobación y la cooperación de los mismos. Si este no es el caso, los antepasados devolverán la maldición contra quien la ha proferido. Ésta es una práctica

muy limitada entre los gbaya 'bodoé.

LA BRUJERÍA

Cualquier individuo puede ser portador de una fuerza de «brujería» dÒà o dùà desde su nacimiento. Todo el mundo puede, también, valerse potencialmente de esta fuerza. En realidad, a menudo cuando un individuo se sale de la norma puede sentirse amenazado por los brujos, pero también es una posible explicación a una situación traumática (muerte accidental por ej.). En este último caso esta acusación no comporta la adhesión colectiva, se esfuma al mismo tiempo que la situación que la ha generado, contribuyendo así a un fenómeno de resiliencia. La utilización de la brujería se ejerce siempre en el seno del linaje, es ahí donde habrá que resolver el problema.

Existía en los gbaya 'bodoé unos «adivinos» capaces de percibir el mundo secreto de los brujos que ponían al servicio de la comunidad sus poderes de brujería haciéndolos de esta manera inoperantes para el mal. Pudiendo predecirlo todo, el adivino no estaba nunca expuesto ni a un accidente ni a ninguna desgracia. En los años 70, un joven recorrió el país gbaya para denunciar a los brujos en actividad, en particular a los lanzadores de rayos⁵². Pronto se hizo una reputación⁵³ que le permitió ejercer sus talentos a cambio de dinero hasta que una serie de desgracias cayeron sobre su familia y le hicieron renunciar a esta actividad y renegar de los poderes de los que hizo alarde.

LAS RELIGIONES REVELADAS

Muy resistentes al Islam que conocen principalmente como la religión de los Peuls o de los comerciantes haussa, los gbaya fueron cristianizados por católicos italianos que, utilizando el sango como lengua⁵⁴ tuvieron una débil influencia, y por los Baptistas americanos que, utilizando el gbaya, tuvieron bastante influencia hasta los años 80. A partir de ese momento, la llegada de catequistas evangelizando en gbaya 'bodoé y habiendo dejado, sin duda por razones económicas, las prácticas más bien restrictivas (imposición de un diezmo, prohibiciones varias, etc.) no tuvieron continuidad y la evangelización permaneció sólo de forma superficial⁵⁵.

6. CONCLUSIÓN

Al final de esta presentación se deduce que los gbaya 'bodoé utilizan al

máximo todos los recursos de un medio que conocen muy bien. Aprovechan una gran cantidad de productos siguiendo el ritmo de las estaciones con el cual están en sintonía. Sus creencias les hacen dueños de su destino y permiten a cada uno, hombre o mujer, hacer sus propias elecciones. Valiéndose de ello, consiguen mantener los fundamentos de una cultura que sin embargo es vulnerable frente a los envites de la globalización del mundo moderno que, a menudo, destruye el entorno del cual dependen sus riquezas tanto materiales como culturales. Éstas no se pueden medir con la vara de la economía de mercado aunque me parece que son una contribución al «patrimonio inmaterial» de la humanidad. En el momento en que el planeta busca proteger la biodiversidad de los impactos negativos de un desarrollo poco cuidadoso con el entorno, la cultura gbayá nos recuerda que hay otras maneras de vivir y que el futuro debe ser enfocado sobre nuevas bases a inventar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS CITADAS

MONINO, Yves (1977), “conceptions du monde et langue d’initiation láßi des Gbaya-Kara”, en *Langage et cultures africaines, essais d’ethnolinguistique*, Paris, Maspero, p. 115-146.

MONINO, Yves (1983), “Accoucher du fer: la métallurgie gbayá (Centrafrique)”, en N. Echard (ed.), *Métallurgies africaines, nouvelles contributions*, Paris: Société des Africanistes, pp. 283-309.

NZABAKOMADA-YAKOMA, Raphaël (1986), *L’Afrique centrale insurgée, la guerre du kongo-wara 1928-1931*, Paris, l’Harmattan.

ROULON-DOKO, Paulette (1992), “Traduction d’un conte gbayá: Les deux filles et la balançoire”, *L’immature* 4, p. 46-47.

ROULON-DOKO, Paulette (1977), *Wanto et l’origine des choses..., contes d’origine et autres contes gbayá kara*, Paris, Collection Fleuve et flamme bilingue, CILF-EDICEF.

ROULON-DOKO, Paulette (1981), “Rites de fécondité chez les Gbaya kara”, en G. Calame-Griaule (ed.), *Itinérances... en pays peul et ailleurs, mélanges à la mémoire de Pierre-François Lacroix*, t. II, Paris, Société des Africanistes, p. 355-377.

ROULON-DOKO, Paulette (1993), “Les personnels et les modalités de vouvoiement en gbayá ’bodoé (Centrafrique)”, *Linguistique Africaine* 11, p. 67-81.

ROULON-DOKO, Paulette (1996), *Conception de l’espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris: L’Harmattan.

ROULON-DOKO, Paulette (1997), *Parlons Gbaya*, Paris: L'Harmattan.

ROULON-DOKO, Paulette (1998), *Chasse, cueillette et cultures chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan.

ROULON-DOKO, Paulette (2001), *Cuisine et nourriture chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan.

ROULON-DOKO, Paulette (2002), "La conception et le vécu de la vieillesse chez les Gbaya de centrafricque", en Antonia Guerci y Stefania Consigliere (eds), *La vecchiaia nel mondo, Old age in the world*, Actes de la 3ème Conférence Internationale d'Anthopologie et d'Histoire de la Santé et des Maladies (Gènes 11-16 mars 2002), Vol. 3, p. 254-259.

ROULON-DOKO, Paulette (2005), "Mon ami mbororo, 20 ans de contact Gbaya-Mbororo, 1970-1990", en J. Derive y F. Ugochulwu (eds.) *Paroles nomades, écrits d'ethnolinguistique africaine*, Paris, Karthala, p. 281-287.

ROULON-DOKO, Paulette (2006), "Women'hunting in Gbaya land", en Armin Prinz (ed.), *Hunting food and drinking wine*, Wien, Lit, Wiener Ethnomedizinische Reihe, p. 155-163.

ROULON-DOKO, Paulette (2009), "La notion de 'migration' dans l'aire gbaya", en H. Tourneux et al. (eds.), *Migrations et mobilité dans le bassin du lac Tchad*, Paris, IRD.

VIDAL, Pierre (1982), *Tazunu, Nana-Modé, Toala, ou de l'archéologie des cultures africaines et centrafricaines et de leur histoire ancienne*, Bangui.

CORRUPCIÓN, NEPOTISMO Y TRIBALISMO EN LAS SOCIEDADES AFRICANAS⁵⁶

LLUÍS MALLART GUIMERÀ
LABORATORIO DE ETNOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA COMPARATIVA
UNIVERSIDAD DE NANTERRE

lluis.mallart@hotmail.com

Traducción de JOSEP MARTÍ

Quizás no osamos hablar de ello. Hay muchas cosas que se nos escapan, decimos. Pero bien es verdad que no nos gusta demasiado oír hablar de estos jefes de estado africanos que se proclaman serlo hasta su muerte, que gobiernan como dictadores de sus países y que se enriquecen mientras las ONGs se creen en el deber de ayudar a sus súbditos que viven en una situación de gran pobreza. Una pobreza injusta cuando se sabe que los jefes de estado de estos países y muchos de sus dirigentes se enriquecen gracias a unos bienes que no son suyos y se los apropian. Es la gran corrupción fomentada y a menudo silenciada de gobiernos y grandes multinacionales para proteger los intereses de unos y de otros. Una corrupción que empieza con jugosos *pots-de-vin*, como dicen los franceses, o comisiones, como decimos nosotros educadamente, y acaba en gestiones secretas en los países de los paraísos fiscales⁵⁷.

Mi propósito, no obstante, es hablar en primer lugar de la pequeña corrupción. Y si he empezado mencionando lo otro, la grande, es para decirme a mí mismo que aunque no tenga más informaciones que aquellas que todos nosotros, simples ciudadanos, podemos encontrar en libros, artículos e informes muy documentados, y me propongo hablar sólo de la pequeña, no por eso tenemos que olvidar la otra, la grande, la que hunde una gran parte del tejido social en la miseria, en la desconfianza y en la desesperación como lo hemos visto estos días en Túnez, en Egipto... y en el Palau de la Música de Barcelona⁵⁸ -ya hace más tiempo- por lo que se refiere cuando menos a la desconfianza y un poco también a la desesperación...

En segundo lugar hablaré del nepotismo y del tribalismo, intentando buscar en todos estos fenómenos sus raíces en unas maneras de pensar y de hacer «autóctonas» que al coexistir con otras del mundo que

denominamos «moderno» provocan la pequeña corrupción, el nepotismo y el tribalismo. No para justificar nada sino para explicar las cosas sin olvidar que siempre nos hará falta denunciar unas y otras porque todas ellas crean situaciones de un abuso de poder y van al encuentro de una manera de pensar y de hacer de unos pueblos que se han visto en una casi impuesta modernidad.

LA PEQUEÑA CORRUPCIÓN

Para mí, la pequeña corrupción es aquella que está más a nuestro alcance porque no se da en las altas esferas de la sociedad, en los despachos de los ministerios y de las grandes empresas multinacionales, sino en aquellas más cercanas del hombre de la calle, de la ciudad, del pueblo o de la selva. Me estoy refiriendo al África que conozco un poco, aquella de las sociedades más o menos rurales del sur del Camerún o a aquellas otras Áfricas que muchos de los lectores también conocen, directamente o indirectamente, y de las que hemos oído hablar de estos fenómenos de corrupción. Muchos hemos oído hablar de aquella ONG de nuestro país que ha enviado dinero para hacer unos pozos o lo que sea y el dinero se ha quedado a medio camino; todos hemos sabido que aquel amigo africano, para sacarse el pasaporte u obtener un permiso cualquiera, ha tenido que dar una buena comisión al funcionario de turno; igualmente al enfermero para que administre al enfermo el medicamento que le ha recetado el médico; o al empleado de correos para que haga efectivo el giro o entregue la carta certificada a su cliente; o al policía para que el chófer pueda seguir más allá del control en plena carretera. ¿Una propina? Mucho más que esto. En principio, el concepto de «propina» se define por ser un tipo de «gratificación voluntaria». En los casos de corrupción mencionados y otros, la gratificación no se hace voluntariamente, constituye una condición *sine qua non*.

Para entender un poco este fenómeno quizás hay que decir que el individuo que vive en estas sociedades se encuentra confrontado a dos marcos de referencia o a dos modelos diferentes, superpuestos, coexistentes y que sus maneras de pensar y de obrar se manifiestan según las circunstancias en función del uno o del otro, sin que en la mayoría de los casos concretos ninguna de ellas quede libre de determinadas formas de contaminación.

Quizás hay que añadir que esta coexistencia de dos sistemas de referencia, uno de autóctono («tradicional») y otro venido de fuera y/o naturalizado («moderno») se da en muchos ámbitos: en el económico, en el político, en el jurídico, en el de la justicia... sin que nunca el uno esté totalmente desligado del otro. Digamos sin embargo que la corrupción es

un fenómeno sobre todo de orden económico.

Durante los años en que viví entre los evuzok del Camerún me encontré con una sociedad en que los bienes eran considerados como productos (de la tierra, de la caza, de la pesca...), y que en ella predominaba una economía de autosubsistencia que comportaba una cierta división sexual del trabajo. El hombre y la mujer, en efecto, trabajaban para sí mismos (para la familia), sin buscar unos excedentes para vender.

Ahora bien, este marco de referencia coexistía con otro en que los bienes eran considerados como mercancías. Con la colonización se había introducido la cultura del cacao. Con esta cultura, había hecho su aparición la llamada «economía de mercado». La gente ya no trabajaba para satisfacer directamente y exclusivamente sus necesidades inmediatas, sino para satisfacer indirectamente las necesidades de los otros, mediante las operaciones de venta y compra, y la aparición del dinero.

Fue siguiendo los principios de este otro marco de referencia que la gente aprendió (no sé si por bien o por mal) a saber que cada cosa tenía un precio. Pertenecer a la sociedad moderna tenía el suyo: el impuesto que todos los ciudadanos tenían que pagar al estado; pertenecer a una iglesia también tenía su precio: el *denier de culte* como dicen en francés o *ntolo* cómo se dice en la lengua de estas comarcas. La gente también aprendía que los bienes de las nuevas formas de consumo como el petróleo (para encender las lámparas), el jabón, los vestidos, las herramientas de trabajo (que habían dejado de ser fabricadas por los herreros autóctonos), los medicamentos, las dotes de las alianzas matrimoniales (que se mercantilizaban en una gran parte), todas estas cosas, tenían su precio, y que lo tenían todavía más aquellas otras que habían acontecido por convención social, bienes de prestigio como las planchas de aluminio para construir los tejados de las casas, el cemento o los ladrillos para algunas construcciones, el alcohol para las grandes celebraciones rituales o simplemente propias del ocio..., etc.

Para satisfacer todas estas nuevas necesidades los evuzok disponían más o menos del dinero obtenido de la venta del cacao y de aquel que algunos podían recibir de hijos u otros parientes que habían ido a trabajar a las pequeñas o grandes ciudades. Ningún otro producto se convertía en mercancía. Esporádicamente alguien podía encargar alguna garrafa de vino de palma para una celebración ritual o vender alguna pieza de caza, o comprar algunas botellas de cerveza a alguien que había adquirido un par de cajas en la ciudad, pero muy esporádicamente... En toda aquella región, en más de 30 kilómetros lineales, no había ninguna tienda.

Aprendiendo pues a poner un precio a cada cosa o, lo que es lo mismo,

que cada cosa tuviera un precio, el dinero se convertiría en una necesidad imperiosa en estas comunidades de la selva que, a pesar de las deficientes vías y medios de comunicación, se hallaban en contacto con las pequeñas ciudades donde podían gastarse el dinero en bienes de consumo. Pero quizás hay que decir también que para estos habitantes de las comunidades rurales, su percepción del dinero es diferente de la nuestra. Un joven evuzok me preguntaba: «¿Cómo es que vosotros los Blancos estáis en crisis⁵⁹? ¿Es que ya no tenéis más papel para hacer billetes de banco o es que tenéis la máquina de hacer dinero estropeada?». Hablaba seriamente. La pregunta me la hizo en aquel tiempo en que se hablaba de la crisis del petróleo. Para él –como también para la mayoría de nosotros– las causas de la crisis actual todavía serían más incomprensibles. «Nuestros antepasados –me continuaba diciendo aquel joven– no empleaban dinero; el dinero lo inventasteis vosotros y lo trajisteis aquí, cómo es que ahora decís que estáis en crisis y que no tenéis...?». Más de una vez había asistido a *palabres* en que se juzgaba algún asunto relacionado con el dinero de una dote. La dote había sido pagada hacía 20 años, por ejemplo. Se hablaba de devolverlo. En ningún momento se tenía en cuenta el problema de la inflación.

En estas esferas más a ras del suelo de la sociedad africana, el dinero se percibe como una cosa de los Blancos; para ellos, fácil de obtener. Robar dinero a un Blanco quizás no es lo mismo que robar una gallina al vecino. Otra imagen, relacionada con estas, consiste en que los Blancos son avaros puesto que no damos con abundancia lo que podemos obtener tan fácilmente. Es posible también que no se dé al dinero el mismo valor ético que en el mundo occidental se le ha sabido imprimir con toda su serie de metáforas (dinero negro, blanqueo de dinero...), lo cual no quiere decir que el mundo occidental haya respetado siempre, ni mucho menos, esta dimensión ética.

Pero esta nueva visión de las cosas, de los conceptos de mercancía, de compra y venta, de dinero, de mercado, de productos de consumo y las ideas adyacentes de individualismo, de beneficio, de acumulación, etc., coexistía con las reminiscencias (que eran mucho más que simples recuerdos nostálgicos) del antiguo sistema de intercambio de bienes llamado *bilaba* que no era nada más que una forma del clásico *potlach* aunque sin la destrucción final de los bienes que entraban en juego. El *bilaba*⁶⁰ era una institución que tomaba la forma de un duelo entre dos personas que, considerándose la una más rica que la otra, aprovechaban un hecho insignificante para desafiarse. El desafío consistía en que uno de ellos se presentaba a una fecha convenida en casa de la otra persona con una gran cantidad de bienes que le ofrecía para dejar claro con palabras y cantos humillantes⁶¹ que era mucho más rico que él y así provocarlo a devolver más adelante el equivalente de los presentes

recibidos pero con un cierto aumento (*ngom*) para significar esta vez cuando el receptor se convertía en donante, devolviéndole el *bilaba*, siendo él el danzante, yendo por el pueblo del primero seguido por toda su gente— que su fuerza y riqueza eran mucho más grandes que la de la otra persona. Estas idas y venidas, estos intercambios de dones, podían durar tiempo y hacerse varias veces hasta que uno de ellos se rindiera puesto que no podía mostrarse tan fuerte como el otro. Según las informaciones de las que disponemos⁶², el intercambio del *bilaba* consistía en dar unas riquezas del país (dientes de marfil, sacos de granos de palmera de aceite, cabras, aves de corral...) para recibir tejidos, sacos de sal, cajas de cerillas y otras mercancías. No entraremos aquí en la discusión sobre si Marcel Mauss tenía razón al definir el don por su contrario o por su negación, a saber: por la obligación de devolverlo. Por lo que se refiere al *bilaba*, en todo caso, su dimensión agonística y la aceptación por parte del receptor de aquel desafío, lo situaba socialmente hablando en una posición de inferioridad, al menos provisional, hasta que el receptor de hoy se convertía más adelante en donante ofreciendo unos bienes equivalentes y añadiendo algo más, el llamado *ngom*. Estas «idas y venidas» podían durar hasta que uno de ellos se veía incapaz de seguir haciendo el *bilaba*. Es cierto que esta forma de intercambios podría ser considerada como un tipo de «préstamo con interés» como diríamos ahora. Pero de hecho no se trataba tanto de obtener un cierto «interés» material como de lograr el prestigio y la autoridad que se concedía a aquel que tenía la última palabra en esta forma de duelo. Un prestigio y una autoridad que, por otro lado, iba pasando de uno al otro mientras duraba el *bilaba*, es decir mientras había un receptor-humillado que aceptaba los presentes del primer *bilaba* y un donante aparentemente más rico y generoso que lo provocaba. Un aspecto importante del *bilaba* consistía en que el receptor-humillado (una persona importante, el jefe de un linaje, de una familia extensa...) daba una parte⁶³ de los bienes recibidos a sus hermanos o miembros de su familia o linaje para ayudarlos a que ellos, por su parte, pudieran organizar sus propios *bilaba*, hasta que llegaba el momento en que tenían que devolverlos con unos bienes de valor equivalente para que el receptor-humillado del cual teóricamente estamos hablando, pudiera hacer frente a su propio *bilaba*. Lo mismo podríamos decir sobre el origen de los bienes del donante que para hacer su *bilaba* recibía la ayuda de todos los suyos. Quizás por eso el conjunto de estos bienes recibían el nombre de *mëbò me dulu*, «los pies que andan» porque iban de un lado al otro. Esto quiere decir que los bienes dados por una sola persona procedían de muchas y que los bienes recibidos eran, al menos en una gran parte, redistribuidos entre los familiares de aquel que los recibía. En este sistema del *bilaba*, la redistribución quizás era más importante que la acumulación y esto era tan válido tanto por lo que se refiere a los bienes como al poder o al

prestigio. En estas sociedades de organización tribal sin estado, la acumulación excesiva de bienes o de poder era algo mal visto. Y la sociedad tribal tenía sus medios tradicionales para controlar una y otra. El *bilaba* era uno, no el único.

Los *bilaba* eran además un gran medio para establecer alianzas entre familias, linajes y clanes. En su artículo, hablando de esta institución, G. Guilbot escribe: *Aussi concevra-t-on que le bilaba était un puissant moyen d'établir la paix entre les individus, et, par eux, s'ils étaient influents, entre des groupements jusqu'alors hostiles. Lorsque s'était terminé, comme dans notre exemple, par un mariage, et c'était souvent le cas, les liens devenaient irréfragables. Alors le bilaba équivalait à un véritable traité de paix*⁶⁴.

Con la llegada de los Blancos los bienes que entraban en juego en un *bilaba* tomaban la forma de un intercambio entre productos del país (dientes de marfil, granos de la palmera de aceite, cacahuets, aves de corral, cabras...) y mercancías provenientes de la costa (sal, paños de ropa, cerillas, herramientas y otros utensilios...)⁶⁵. Esta información es interesante porque en una institución como el *bilaba* se da forma a aquellos dos marcos de referencia o modelos de los que hemos hablado más arriba y que todavía están muy presentes en las sociedades rurales del sur de Camerún de hoy. De todos modos podemos pensar, aunque no tengamos datos etnográficos que nos lo puedan confirmar, que el *bilaba* podía hacerse antes del proceso de la colonización con bienes del país. De hecho, durante nuestra estancia entre los evuzok, tuvimos noticias – sin asistir– de haberse celebrado un tipo de *bilaba* entre los evuzok y pigmeos o, para ser más preciso, entre alguna familia evuzok y algún grupo pigmeo de la zona, y que la naturaleza de los bienes intercambiados eran productos de la tierra (*bidi*) contra productos de caza (*tsit*), diciéndome medio en ewondo y medio en francés que este *bilaba* (el término no fue pronunciado) había consistido en un intercambio (este término tampoco fue pronunciado) de: *bidi contre tsit*, de productos agrícolas contra productos de caza como se dan en los modos de producción de estos dos pueblos.

Quizás este hecho podría hacernos comprender cuando menos que el *bilaba*, aunque sea una institución del pasado, sigue presente como una estructura subyacente en muchas maneras de hacer y de pensar de estos pueblos: el don, la reciprocidad, el deber de devolver de alguna manera el don recibido, la distribución de bienes adquiridos... Una serie de valores⁶⁶ que se manifiestan de muchas maneras diferentes: el ser muy bien recibido en casa de alguien que te obliga a recibir a tu huésped todavía mejor cuando venga a visitarte; la dote que el padre recibe por el casamiento de su hija y que tendrá que servir para dotar a la esposa de su

hijo; la pieza mayor de caza que el cazador ha conseguido en una de sus trampas y que tendrá que compartir con los miembros de su familia extensa o sublinaje como en el caso que he descrito en mi libro *Okupes a l'África*⁶⁷...; la participación de todos los miembros de la familia o del sublinaje en la preparación de la comida que servirá para recibir a los huéspedes de otros sublinajes o linajes que vendrán para participar a un acto ritual (*esye, adzo awu...*) y que de una manera diferida el grupo receptor tendrá que devolver cuando sea otro miembro el que organice un acto ritual. Pero quizás allí donde se pueden detectar más las antiguas estructuras del *bilaba* es en los *dzange* que son unas asociaciones de cotización o de ahorros en que el miembro que un día dado, por ejemplo, organiza en su casa el encuentro de los miembros de la asociación, recibe de cada uno de ellos una cantidad de dinero que será retornada a cada uno de ellos y progresivamente, a medida que los otros vayan organizando la recepción en su casa. En cada una de estas recepciones todos los miembros aportan algo para comer y beber. Todo se anota escrupulosamente⁶⁸ para que todo sea debidamente devuelto. La solidaridad y la reciprocidad son los principios fundamentales que rigen los *dzange*. El carácter festivo (cantos, danzas...) es el mismo que tenían los antiguos *bilaba*. En otros lugares⁶⁹ he explicado de qué manera este tipo de asociaciones se proyecta en el mundo simbólico de la noche para poner en evidencia que el no respeto al principio de la reciprocidad es esencialmente asociado a la brujería. También he explicado que la acumulación sin ningún gesto para compartirla con nadie, el individualismo, el absolutismo (*menë enying etam*, «yo quiero gobernar el mundo a solas», como canta un trovador de *mvet*⁷⁰)... son ideas que caracterizan la personalidad propia de los poseedores de un *evu* antisocial, a menudo descrito como un *evu toloñ* (como aquella seta que crece a solas porque no le gusta crecer junto a las otras, *tëgë diñ nkunda*; o que se denomina *mebenga* por ser este el nombre de un árbol hormiguero que crece sin dejar crecer a su lado otra forma de vegetación...).

Yo pienso que todas estas maneras de hacer y de pensar autóctonas tienen que tenerse presentes en el momento de querer reflexionar sobre los fenómenos de la corrupción. La pequeña corrupción a la que nos referimos creemos que deviene posible cuando el primer marco de referencia o modelo que de alguna manera se relaciona con la filosofía del *bilaba* (para decirlo de una manera breve) y principalmente con aquella obligación de devolver el don o servicio recibido, coexiste o se incrusta en el segundo marco de referencia creando una transacción que no es sino una degeneración de los principios del *bilaba* y una consecuencia lógica de las nociones socialmente incontroladas de acumulación, beneficio, individualismo... del segundo modelo o marco de

referencia. Es así como el empleado de correos exigirá una comisión para entregar la carta certificada al pobre ciudadano o el policía exigirá la suya para dejar que el chófer siga adelante. Podríamos decir que en estas formas de corrupción menores descubrimos aquel *do ut des* («te doy para que tú me des», te hago un certificado pero tú me tienes de dar un *dessous-de-table* o comisión) pero en una forma híbrida o abortada puesto que ha dejado de ser un acto social, público, festivo, asegurando la circulación y la redistribución de productos y mercancías... como lo hemos visto en la filosofía del *bilaba*, para pasar a ser un acto privado, asegurando sólo el beneficio o la acumulación progresiva (por la repetición del mismo acto con otros ciudadanos) de una de las partes. Si en la pequeña corrupción podemos descubrir algún vestigio del antiguo *bilaba*, hay que decir a continuación que es su misma negación.

A pesar de todo, y mirándome la pequeña corrupción desde otro punto de vista, me atrevería a decir que muchas veces se me aparece como una forma de autodefensa contra la expoliación generalizada de la gran corrupción; como la aplicación en las bajas esferas de la sociedad del «modelo» económico desgraciadamente aplicado en las altas esferas y difundido, escalón por escalón, a todos los niveles inferiores de la sociedad. Quizás es aquello de creerse en derecho de hacer lo que hacen aquellos que gobiernan el país. Quizás es aquello otro de creerse que es así como funciona aquel modelo venido de fuera y adaptado por los hombres que los gobiernan puesto que la justicia oficial no interviene para nada. La pequeña corrupción puede ser uno de los últimos gritos de unos hombres y de unas mujeres que sin vocación de mártir tienen el derecho de querer subsistir ante un poder corrupto.

NEPOTISMO Y TRIBALISMO

Los años en que viví entre los evuzok me encontré ante una sociedad que era pensada, dicha y organizada en términos de ascendencia, descendencia, sangre común, alianzas y parentesco. Los miembros del *ayón* (clan) evuzok se identificaban a través de una genealogía común. Y en el seno de esta gran comunidad distinguían perfectamente los diferentes linajes, sublinajes (*mvok*) y familias extensas (*nda bod*). El territorio estaba organizado en función de este modo de pensarse o autoidentificarse. Cada gran linaje tenía su propio territorio. Es así como todos sus miembros tenían el sentimiento de pertenecer a una misma comunidad. Esta manera de pensarse en sociedad crea sin lugar a dudas unos deberes y unas obligaciones. Entre las obligaciones podríamos señalar aquella de ayudar y proteger a los miembros de su propio grupo.

Por otro lado, en este tipo de sociedades existía también como era

normal unas relaciones de parentesco por alianza⁷¹. Entre estas querría recordar las relaciones que una persona establecía con su tío materno al menos de una manera convencional o institucional. El tío materno pasaba a ser el gran protector de su sobrino.

Todos sabemos que la palabra «nepotismo» es un derivado del término «nepote» que quiere decir sobrino y que designaba la relación de privilegio y de favoritismo que los papas en una época determinada mantenían con sus sobrinos. Hoy, esta palabra designa la desmesurada preferencia que algunos dan a los parientes por lo que se refiere a la concesión de empleos públicos. Quizás podríamos decir que en estas sociedades africanas se da un verdadero «nepotismo» en el sentido propio de la palabra (no en el sentido histórico: los tíos maternos africanos no han logrado la dignidad de los Papas...!) : «el sobrino», dice un proverbio africano, «no se morirá nunca de hambre en casa del hermano de su madre».

Todo esto podía darse igualmente en otros grupos homónimos esparcidos por esta región africana, y en otras. Yo diría pues que el «tribalismo» y el «nepotismo», concebidos como una relación de protección hacia los parientes del propio grupo de filiación o de los parientes cercanos por alianza, constituyen unos deberes fundamentales si tenemos en cuenta el sistema autóctono de pensarse y organizarse de estas sociedades africanas.

Ahora bien, este marco de referencia autóctono (tradicional) coexiste con otro marco de referencia que se sobrepone con fuerza al existente creando unas situaciones ambiguas, ambivalentes y de mucha confusión, difíciles de gestionar. Este otro marco de referencia está relacionado con la estructura propia de un estado moderno que se ha querido dar al conjunto de estas sociedades digamos de cariz tribal (en el buen sentido de la palabra como creo que se le tiene que dar).

Así, pues, de un sistema pensado y basado en unas estructuras de parentesco y organizando el poder a través de estas mismas estructuras sin caer en la tentación de crear una de cariz estatal, nos encontramos que, sin dejarlas completamente, coexiste con la de otro sistema que, esta sí, se presenta en forma de estado. Y todos sabemos que teóricamente la formación del estado sigue diacrónicamente a aquellas sociedades pensadas y organizadas políticamente en base de los sistemas de parentesco⁷². Es así como podríamos decir que el estado no tan sólo aparece teóricamente como un paso hacia la «civilización» o «modernización» como diríamos ahora, sino que se desinteresa –quizás por esta razón– del parentesco, intenta abolirlo de sus propias estructuras, buscando una «unión nacional» a partir de un conglomerado de tribus que tienen como hemos dicho otra concepción de la sociedad y del poder.

En esta coexistencia de dos marcos de referencia, las sociedades estructuradas en base a clanes y linajes y de una ideología que se expresa con el lenguaje del parentesco, va perdiendo todo su contenido para ser asumido por el estado. Esta asunción implica una concentración del poder y la aparición de unas estructuras que, en principio, no están fundamentadas en las relaciones de parentesco. En este proceso de asunción y/o de formación de un estado moderno desaparece de aquellas entidades tribales, por ejemplo, el derecho de hacer la guerra, atribuyéndoselo exclusivamente al aparato del estado.

Pero el gran problema nace cuando muchas veces las fuerzas vivas que aglutinan o centralizan el poder del estado se conducen como una tribu o un clan que la mayoría de veces resulta que es la tribu o el clan del presidente en detrimento de todas las otras tribus que forman una hipotética «unidad social». Los casos recientes de Túnez, de Ben Alí y del clan de su esposa; de Egipto con Moubarak y su familia y de todos aquellos presidentes teóricamente democráticos que hacen pasar la presidencia de padres a hijos, utilizando así los vínculos de sangre propios del sistema tribal, son unos ejemplos muy claros.

Si desde un punto de vista tanto económico como político, los sistemas tribales se caracterizan precisamente por su oposición a cualquier tentativa de acumulación de riquezas o de concentración del poder, luchando por la no formación de un estado, como lo decía Pierre Clastres en un libro que bien intencionadamente intitulaba *La société contre l'état* podríamos decir que *el estado se comporta contra la sociedad* cuando los que gobiernan actúan como los miembros de una tribu o clan –la tribu o clan del presidente– utilizando todo su poder económico, militar, policíaco... a provecho suyo y contra toda la sociedad.

Podría ser que esta idea de «clan o tribu del presidente» fuera algo más allá de tal manera que dejando de lado los vínculos de sangre alcance a todos aquellos que comulguen con el mismo ideario político del presidente. Yo me pregunto si en nuestro sistema democrático, en el funcionamiento de nuestros partidos políticos, no hay un deje de «tribalismo» o de «nepotismo» cuando en el momento de ganar unas elecciones, el nuevo presidente saca de todos los cargos sensibles aquellos que las han perdido para colocar a los de su partido, sustituyendo de este modo aquella idea de «sangre común» propia de las tribus por aquella otra de «ideario político», aunque sin dejar del todo, al menos a nivel del lenguaje, la referencia al sistema tribal puesto que los nuevos venidos son considerados como miembros de la misma «familia» política que la del presidente... y cuando no lo son se clama al cielo «traición»...

Quizás en el fondo todos somos un poco *tribalistas*... y el *nepotismo* no

está demasiado lejos de unos y de otros, cuando los hombres políticos favorecen a sus propios parientes para ocupar determinados cargos oficiales...

ANEXO

Actualmente estoy trabajando en el análisis de una epopeya fang que fue cantada por el trovador Zwè Nguéma apenas dos meses después de la independencia del Gabón en un claro de la selva situado entre este país, el Camerún y Guinea Ecuatorial. De esta gran epopeya disponemos, gracias a la colección «Classiques africains» (Armand Colin), del texto integral en lengua fang y de su traducción francesa. Aunque sea muy provisionalmente, me parece que puedo decir que el trovador hace una crítica contra toda tentativa de acumulación tanto de riquezas como de cualquier forma de poder, contra el individualismo y la no reciprocidad en la circulación de bienes. Y estas ideas son las que nutren todo lo que acabamos de decir sobre la corrupción (grande y pequeña), el nepotismo y el tribalismo. Daré algunas breves pinceladas.

I

Akom Mba es uno de los héroes más significativos de estas epopeyas. Evidentemente, en el estudio de la epopeya de Zwè Nguéma, mi propósito es seguirle la pista, a él y a otros héroes que de momento prefiero tratar de simples personajes que de elevarlos a la dignidad de personajes ejemplares como sucede a menudo con los héroes. Una pregunta que nos tendremos que hacer es: ¿de qué manera el auditorio interpretaba las palabras del trovador sobre estos personajes? O más exactamente: ¿cómo podemos pensar la manera en que era recibida la elaboración que el trovador hacía de estos célebres personajes?

En los versos (I.020-021) del primer capítulo de la mencionada epopeya, Akom Mba que el narrador ya nos ha hecho saber que es un hombre excepcional, invita a un primo suyo⁷³ (I.054...) para ir al país de sus tíos maternos donde encontrarían a un personaje conocido por sus artes mágicas con el propósito de obtener de él un talismán que los haría muy ricos⁷⁴. El texto describe brevemente el ritual para obtener este don mágico. Akom Mba y su primo, una vez iniciados, vuelven a sus pueblos respectivos. El cuñado de Akom Mba se entera de este hecho, coge cuatro patos y siete gallinas (v. I.084) y los mete dentro de un cesto diciéndose: «Me voy a visitar a mi cuñado que acaba de volver de un viaje para ver si me da (*ave ma akum*) algo de aquello que ha traído de su viaje» (v. I. 084). El cuñado pues quiere participar de alguna manera del don mágico

que Akom Mba ha recibido. El trovador utiliza el mismo término (*akum*, 'riquezas') tanto para designar el don mágico recibido (*byañ akum*) por Akom Mba como para denominar aquello que su cuñado espera recibir de él (*ave ma akum*). Pero Akom Mba se considera tan por encima de todo el mundo que desprecia los presentes de su cuñado (v. I.086), le echa en cara que no le ofrezca unos presentes más valiosos (v. I.087) y lo mata. Matar a su propio cuñado es un acto que el auditorio no puede aprobar. Es un grave atentado contra las relaciones de alianza entre dos grupos. El tema principal de estos versos se basa en el rechazo por parte de Akom Mba de compartir con los suyos las riquezas que provienen de su poder mágico. Y esto, sin lugar a dudas, tiene que ser recibido por todo el auditorio como una manera de hacer antisocial. Es así, en todo caso, como juzgarían a alguien que ha tenido éxito en la vida y no hace nada para compartir su éxito con los suyos.

Analizando este texto he reencontrado entre mis archivos otro que quizás todavía es más explícito sobre este punto. Se trata del fragmento de una epopeya que había grabado, transcrito y traducido en Nsola entre los evuzok en la misma época que Zwe Nguéma cantaba la suya. En algunos puntos se la podría considerar como una variante. Akom Mba, nos dice la epopeya de origen evuzok, tenía un hermano nacido del mismo padre y madre que vivía entre los ntumu⁷⁵. Akom Mba vivía entre los ekan⁷⁶. Un día, el hermano que vivía entre los ntumu fue a ver a Akom Mba para ponerle una cuestión fundamental: «¿quién de nosotros dos tiene que suceder a Mba Endeme Eyene, nuestro padre?». Akom Mba no tiene ninguna duda: «él y él solo» (*ma etam*). Y como su hermano le expresó alguna objeción (*biso*, 'dudas') sobre la cuestión, Akom Mba lo mató. En esta variante, no es pues un pariente por alianza sino el propio hermano que recibe la muerte de manos de Akom Mba. En los dos casos, la razón de estos homicidios es su voluntad de no querer compartir nada, ni sus riquezas ni su autoridad con alguien de la familia, ni con su propia ni con aquella sellada por una alianza matrimonial. Y del mismo modo que el auditorio del *mvét* de Zwè Nguéma podía juzgar la conducta de Akom Mba como muy antisocial, el trovador evuzok hace hablar en el breve relato a la gente de Ekan diciendo: «Akom Mba ha devenido una persona muy cruel (*ngenet mod*). ¿Cómo puede ser que una persona se otorgue el derecho de matar a su propio hermano, nacido de la misma madre, salido del mismo vientre?». Desde entonces, continúa diciendo el trovador, denominaron Akoma Mba *Nsem-diñy* que quiere decir «Aquel que ha sido estimado (*diñy*) por el pecado (*nsem*)». La palabra *nsem* designa en la lengua de estas comarcas la gran transgresión a la ley de los antepasados, aquella vinculada al tema de la sangre, como el homicidio y el incesto⁷⁷.

Pero volvamos un poco atrás. «Aquel primo de Akom Mba tenía la

costumbre de decir», nos recuerda el relato, «que si fuera por él, no se haría nunca la guerra contra los clanes de Oku⁷⁸ puesto que no encontraríamos ninguno sin que hubiera algún pariente, una hija, un sobrino o al menos, un pariente por alianza» (v. I.051). Con estas palabras el primo de Akom Mba parece querer defender los vínculos de parentesco contra aquella actitud de Akom Mba que por su afán bélico y su talante pendenciero e individualista sólo piensa en él mismo. Las alianzas mediante los matrimonios entre clanes contribuían sin lugar a dudas a evitar las guerras. Lo hemos visto hablando de los *bilaba*. Medza me Otugue, el primo de Akom Mba tiene razón. Matando a su cuñado, Akom Mba (v. I.092) pone en peligro las relaciones de parentesco por alianza, rompe el equilibrio y la estabilidad que los matrimonios intentan establecer. Hemos dicho que teóricamente el estado no se interesa mucho por el parentesco. El absolutismo en el poder, tampoco.

II

Si en el primer capítulo el trovador nos pone en contacto con el pueblo de los Inmortales que no parece preocuparse demasiado que algunos de sus miembros vean la muerte, en el segundo capítulo, la epopeya nos pone en relación con unos Mortales que tienen la pretensión de considerarse Inmortales. Este parece ser el caso al menos de uno de entre ellos llamado Zong Midzi. Este personaje, en efecto, es presentado por el trovador como alguien que pretende ser el único en gobernar el mundo. El solo hecho de saber que pueda haber alguien que pretenda lo mismo, lo pone enfermo y lo llena de rabia (v. II.026). El relato nos dice, en efecto, que Zong Midzi se percata de que hay alguien que respira más allá de las fronteras de su país. El tema del aire, de la respiración, del aliento⁷⁹ que como un viento⁸⁰ llega hasta los recodos de sus oídos son una serie de imágenes poéticas relacionadas con aquella idea de la «vida» cuando el trovador hace decir literalmente a Zong Midzi: «Yo solo, soy la vida» o «Yo solo, gobierno la vida». Tal como se puede ver algo más allá de la epopeya, los sonidos agudos del silbato que anuncian la muerte de aquellas personas que no obedecen sus órdenes pueden ser también una imagen de este mortal que se cree ser un inmortal o, cuando menos, ser una persona poderosa, capaz de manipular un talismán (un *byañ* dice el texto) que toma la forma de dos silbatos, uno de cobre y otro de hierro, que cuando suenan sólo dan la señal de que alguien de su propia familia o de sus aliados ha visto la muerte como castigo por no haber observado su orden de ir a anunciar a todo el mundo (v. II.012, 014) el desafío que hace a aquel que se atreve a «respirar» o a «vivir» como él, es decir de disfrutar del mismo poder sobre la vida y las cosas de este mundo.

Dicho esto, se puede pensar que entre el auditorio⁸¹ una expresión como

aquella de *me nē enyiñ etam* («Yo solo soy la vida») podría tener algún eco bíblico puesto que San Juan lo utiliza refiriéndose a Jesús, y los textos religiosos en las lenguas vernáculas fang y ewondo⁸² la empleaban con las mismas palabras, a pesar de que el trovador añade el término *etam* ('solo') para dar algo más de énfasis a las palabras de Zong Midzi. De todos modos este personaje admite que más allá de las fronteras de su país hay otra persona que *existe*, que tiene una vida aunque la considere sin embargo muy poca cosa, como un «loco» dice el relato.

Zong Midzi pues se considera como el único ser que disfruta del privilegio de gobernar cualquier forma de vida humana y se toma muy mal que otra persona, Angone Endong Oyono, habitando el país de Engong, piense lo mismo. Zong Midzi no tolera este atrevimiento. Y lo desprecia tratándolo de loco o desgraciado. A partir del verso II.024, le lanza un desafío que el relato repite varias veces empleando casi siempre las mismas palabras.

Este desafío está formado por un enunciado cuyo contenido metafórico parece querer humillar a la persona a quién va dirigido este desafío (II. 024, 052, 061): «Si Angone Endong Oyono todavía tiene una gallina en su gallinero que se la coma hoy mismo». Poner en entredicho que pueda tener una gallina es humillarlo, invitarlo a comérsela rápidamente es desafiarlo. Ahora bien, como ya sabemos, la humillación y el desafío son comportamientos integrantes de los antiguos *bilaba*. Completo un principio de información ya dada en el texto de este escrito: *Le mot bilaba, écrit Zoll'Owambe, dérivé du verbe bulu lap qui veut dire: s'adresser en termes déshonorants et publiquement à quelqu'un; bilaba exprime lui-même l'idée d'échanges verbaux publics, péjoratifs aussi, de façon à minimiser aux yeux des assistants les déclarations de richesses auxquelles se livrent les deux partenaires* (BSEC, 19-20, p. 55). Aunque no pueda decir que en la epopeya que estoy examinando se encuentren referencias claras a la institución del *bilaba* que hemos visto más arriba, sí que me parece poder afirmar que esta epopeya nos ofrece las estructuras subyacentes o como decía «la filosofía», de estas formas de intercambio, que quizás incluso precedían a la misma institución del *bilaba*⁸³.

Como indican los editores en una nota⁸⁴ las «digresiones en forma de relatos suplementarios son bastante frecuentes en los relatos de *mvét*» y que «el gran arte del trovador consiste precisamente en saber coger el hilo en cualquier momento del relato principal».

Es en el v. II.032 que el trovador introduce su primer relato suplementario para coger de nuevo el hilo de su relato principal en el v. II.047. De todos modos, en este caso, entre uno y otro hay una cierta relación.

Como acabo de decir, el lenguaje metafórico del desafío hace referencia a una gallina. El relato suplementario trata por su parte del reparto de una gallina guisada: ¿qué parte le corresponde a tal o tal persona? Esta podría ser la cuestión que podría interesar a un etnólogo ya que efectivamente el reparto de un animal en una comida corriente o ritual puede tener una lectura de cariz social. A mí me parece que en este caso, cuando el trovador introduce esta pequeña historia suplementaria, lo que se propone hacer es introducir una crítica contra cualquier persona que se cree estar por encima de las normas que obligan al reparto dejando la obligación de observarlas a sus inferiores. «A menudo –dice la hija del personaje central de esta breve historia– he dicho a mi padre de comer bien deprisa la comida que se le da, sin esperar a nadie...». El padre se come a solas la molleja y el hígado (II.032), siendo la molleja un órgano simbólicamente muy noble que el jefe de la casa ofrece a otra persona para honrarla. El consejo de la hija es de no hacerlo. Y así lo hace dejando todo el resto de la gallina para el día siguiente. La hija, en cambio, y otros subordinados (el chico que ha encontrado la gallina en el gallinero de una familia extranjera), se distribuyen las sobras –pensándose que eran las sobras– siguiendo más o menos las pautas establecidas por la costumbre (II.036-040) pero convirtiendo aquello que tendría que ser una simple distribución en una especie de mercadeo haciendo intervenir incluso el dinero, veinte francos (*dola enii*, v. II.042), dice la hija al chico: «por comer la parte que correspondía a mi padre» (v. II.040-043), lo cual parece ser también una crítica a ciertas formas que puede tomar la costumbre y que podemos resumir en aquello que decía más arriba y que consiste en «poner un precio a cada cosa».

Uno se podría preguntar si en esta historia suplementaria el trovador no se propone sugerir la respuesta de Angone Endong Oyono al desafío de Zong Midzi. El «padre» (que no recibe ningún nombre), en efecto, no come inmediatamente la gallina, sólo come las partes nobles. El desafío repetido muchas veces dice: «Si Angone Endong Oyono todavía tiene una gallina que se la coma inmediatamente». El padre, come las partes nobles, dejando el resto para el día siguiente. Lo hace, pues, con toda la calma del mundo. Y el trovador da su pincelada de ironía diciendo que aquella gallina procedía del gallinero de una familia «extranjera» para responderle que en el suyo no le quedaba ninguna... Comiendo, pues, las partes nobles que simbolizan el saber y la vida⁸⁵; tomando todo su tiempo para hacer la comida completa; comiendo a solas, sin tener necesidad de ofrecer la molleja a nadie como lo exigen las leyes de la distribución, dejando el respeto de estas normas a sus inferiores... el trovador parece referirse al personaje de la historia principal para señalar que Angone Endong Oyono está por encima de todo el mundo y que nadie puede atreverse a desafiarlo como pretende hacerlo Zong Midzi.

Siguiendo el estudio de esta epopeya quizás encontraré otros argumentos. Quizás podría decir que estas epopeyas hablan temas de máxima actualidad: el olvido de una redistribución más justa, la crítica a los poderes absolutos y al individualismo... y esto tanto en la sociedad tradicional como en la moderna...

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GUILBOT, G. (1951), “Le Bilaba”, in *Journal des Africanistes*, nº 21-22, vol. 21.

GUIDIERI, Remo (1984), *L'abondance des pauvres*, Paris, Editions du Seuil.

KARSENTI, Buno (1966), *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, Presses Universitaires de France.

LABOURTHE-TOLRA, Philippe (1977), *Minlaaba. Histoire et société traditionnelle chez les Bèti du Sud Cameroun* (Atelier de Reproduction des Thèses, Université de Lille).

MALLART, Lluís (1975), “Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie chez les Evuzok (Cameroun)”, in *L'Homme*, XV, 1975, pp. 35-65.

MALLART, Lluís (2001), *Okupes a l'Àfrica*, Barcelona, La Campana.

MALLART, Lluís (2008), *El sistema mèdic d'una societat africana: els evuzok del Camerun*, Barcelona, Càtedra Unesco de Llengües i Educació de l'IEC.

MAUSS, Marcel (1966), “L'essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques” [extrait de *l'Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924, t. I], in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

VERSCHAVE, François-Xavier (1998), *La Françafrique. Le plus long scandale de la République*, Paris, Stock.

VERSCHAVE, François-Xavier (2000), *Noir silence. Qui arêtera la Françafrique?*, Paris, Les Arènes.

ZOLL'OWAMBE, Ch. (1947), “Visage africain d'une coutume indienne et mélanésienne”, in *Bulletin de la Société d'Études Camerounaise*, nº 19-20.

CÁTIA MIRIAM COSTA

Entrevista a la actriz y cuentera cubana Coralia Rodríguez
Oráfrica, revista de oralidad africana, nº 7, abril de 2011, p. 101- 116. ISSN:
1699-1788

Entregado: 09/09/2010. Aceptado: 01/01/2011

**ENTREVISTA A LA ACTRIZ Y CUENTERA CUBANA
CORALIA RODRÍGUEZ
CÁTIA MIRIAM COSTA
UNIVERSIDAD DE ÉVORA
Catia_miriam1@hotmail.com**

Revisión del texto a cargo de JOSÉ MANUEL PEDROSA

Coralia Rodríguez es una actriz y *cuentera* profesional cubana cuya formación fue básicamente teatral. Está considerada como una gran especialista en literatura oral y en teatro.

La entrevistamos en el Festival de Teatro de Almada (Portugal), que se celebró entre el 4 y el 18 de julio de 2010, tras su interpretación de *Había una vez un cocodrilo verde*, obra que está inspirada en narraciones tradicionales cubanas.



Nacida en 1959, Coralia Rodríguez se define a sí misma como una mujer color "café con leche". Ella es originaria de una zona rural, su padre era músico y su madre amante de la palabra, improvisaba versos. Tuvo además una abuela de Canarias, un abuelo de Haití y una bisabuela de Nigeria –de etnia yoruba–. Su infancia campesina transcurrió inmersa en el seno de la tradición folclórica, y su juventud en La Habana la pasó absorbida por sus estudios de teatro. Emigró después a Suiza, y allí se topó con el mundo francófono y con la realidad de otros países y culturas que hasta entonces desconocía.

Nos habla Coralia Rodríguez de sus experiencias, de sus maestros, de sus compañeros de vida, de su encuentro con África, o mejor dicho, de

sus varios encuentros con África. Entre los temas que vienen y van, elegimos el de la renovación de la oralidad y del cuento a través de los cauces del teatro; también el del cuento y la alteridad; el del cuento, la leyenda y la canción como herramientas de pedagogía; y las múltiples relaciones entre literatura oral, la escrita y la teatral...

Escuchemos ya a Coralia Rodríguez...

Cátia Miriam Costa.- En primer lugar quería pedirte que me dijeras cuándo naciste, dónde, si has crecido rodeada de cuentos, de tradiciones, cómo empezó tu interés por las artes de la oralidad...

Coralia Rodríguez.- Yo nací el 18 de marzo de 1959, en la parte extrema oriental de la isla de Cuba, en una zona de campo, el Central Los Reynaldos, un central azucarero, una fábrica de azúcar rodeada de apenas unas pocas casas... Verdaderamente eran casas muy pobres. Vengo de una familia muy grande, de trece hijos. Mi papá tocaba el tres, la guitarra típica cubana, y mi mamá, madre de familia. Pero también poeta improvisadora, jugaba mucho con la palabra. Dos de mis hermanos eran músicos también. Y mis abuelos: mi abuela que llegó de Canarias por la parte paterna, y por la parte materna una bisabuela que llegó de África, de Nigeria. Era de la etnia yoruba. Y un abuelo materno haitiano, inmigrante de Haití a Cuba. Antes se hacía mucho ese viaje.

Entonces, así nací, mestiza, en esta familia pobre y grande, pero con la riqueza de todo este arte y con la maravilla y la riqueza del campo. El campo de noche es impresionante y se fabula mucho: sobre los aparecidos, los difuntos, los espíritus que vuelven... Y con todo ese mundo mágico, maravilloso, yo construí mi mundo de niña. Me gustaba mucho recitar en la escuela, en los actos cívicos, recitar poemas que aparecían en nuestros libros de lectura... Y empecé a contar cuentos más tarde, en la Habana, seguí talleres con Francisco Garzón, contaba los cuentos que me habían transmitido mi abuela o mi bisabuela, y también cantaba canciones tradicionales que le escuchaba a mi familia, desde pequeña.

Siempre quise estudiar arte. Entonces mi familia se mudó para la ciudad de Habana, porque necesitaban del servicio de mi padre en la capital... Gracias a mis hermanos mayores fuimos vivir a un barrio que se llama Miramar, en La Habana. Aquí terminé mi educación básica, y luego estudié teatro, me gradué como instructora de teatro en la escuela de superación profesional *Félix Varela*, donde tuve excelentes profesores que me dijeron que la educación tradicional que yo traía era muy importante, para aprovecharla y combinarla con lo académico. Mi primer profesor de teatro, a quien le agradezco muchísimo, se llama Humberto Rodríguez. Creó y ha dirigido hasta ahora el grupo *Olga Alonso*, que ha

dado actores de gran prestigio, como por ejemplo uno muy conocido aquí en Europa, Jorge Perugorría, el protagonista de *Fresa y chocolate*. Luego pasé por otras compañías como *Teatro de Arte Popular*, dirigida por el célebre actor y director cubano Tito Junco, talleres de narración de cuentos con Garzón, que ha sido una personalidad clave para la formación de muchos cuenteros en Iberoamérica. Diría que la mayoría de la gente que está contando profesionalmente se ha formado con él. Ése ha sido un poco mi camino.

Luego emigré a Suiza... en un festival de teatro estábamos presentando una versión muy experimental de *La Casa de Bernarda Alba*. Yo pensaba que esto era sólo un experimento interno para los actores, más bien una búsqueda que un espectáculo acabado, pero la comisión que determinaba las obras que podían participar en el *Festival Internacional de Teatro de La Habana* dijo que quería ver la obra, y estableció que era interesante presentarla por ser algo diferente. Fue gracias a un músico y empresario suizo, David Nerfin, quien nos invitó a crear un grupo donde se hiciera teatro, música y oralidad, que realicé mi primer viaje a Suiza con el grupo *Ambos Mundos*, viaje que luego se repitió. En Suiza me ofrecieron un contrato de trabajo como actriz, con el teatro *Spirale* de Ginebra. La cosa fue poco a poco, y además, bueno... allí encontré un amor, un ginebrino, con quien me casé y me establecí en Suiza.

Suiza, Ginebra, me ha aportado el conocimiento de la lengua francesa y me abrió la puerta al mundo de esa cultura tan rica, del cuento y del teatro francófono. Pude volverme a leer a los poetas franceses, pude leer en su idioma a Molière, a **Georges Feydeau**, pude encontrarme con esa literatura sin la mediación de un traductor. ¡Fue buenísimo! Y con los cuentos. Volver a leer todo cuanto había leído o escuchado, historias tan sencillas o archi-conocidas como *La caperucita roja*, *Los tres cerditos*, *El gato con botas*, los cuentos de los hermanos Grimm, los cuentos de Perrault, todo eso en francés fue un aporte cultural muy enriquecedor. Y con un año de preparación me arriesgué a contar en francés, y ha funcionado bien, gracias a eso he podido presentarme en festivales en Québec, Francia, Bélgica, en la parte francófona de Suiza y en el África francófona...

Soy iniciada en la santería, soy hija de la Orisha Yemayá, por eso llevo esta pulsera que me ves, que se pone en la mano izquierda, la del corazón. Y eso también me dio acceso a la tradición afro-cubana, ya no desde el punto de vista literario y artístico, sino religioso. Trabajé en conferencias junto a Natalia Bolívar, que es la etnóloga viva más importante de Cuba, una de las mujeres de la aristocracia cubana que luchó contra la tiranía de Batista -su nombre aparece en los anales de la historia- y que también ha escrito doce libros alrededor de la cultura

afro-cubana. Con ella trabajo desde 1993, narrando cuentos y diciendo poesía. Le agradezco mucho su generosidad y sus enseñanzas, hasta saber por qué soy de este color café con leche, en fin... He tenido la suerte de encontrarme personas que me han ofrecido con mucha generosidad sus conocimientos.

También trabajé con directores que cultivaban el teatro yoruba. Trabajé con Eugenio Hernández, y con Tito Junco, que creó el *Teatro de Arte Popular*, una compañía que actuaba en teatros, pero también en barrios marginales, los caseríos más pobres, a los que se les llama en Cuba *solares*. El local de ensayo de la compañía estaba situado en el corazón de La Habana Vieja, y trabajamos en las zonas pobres. Con Tito aprendimos mucho, a trabajar el teatro de calle, a actuar en cualquier circunstancia, por difícil que fuera. A saber que el cuento, la narración, el teatro, somos nosotros mismos, y que todo puede existir porque el actor, el narrador lo crea, lo inventa. Esa etapa fue un gran aprendizaje para mí, importante en mi vida.

Agradezco mucho mi formación, lo que soy se lo debo a Cuba. Y le tengo que agradecer mucho a mi país haberme dado acceso a la educación, a hacer estudios de teatro, a hacer estudios de narración que no cuestan nada. Es un aspecto positivo del sistema cubano, que tiene otros aspectos negativos con los que discrepo profundamente. Ya antes de la revolución Cuba era una isla reconocida como un fenómeno cultural muy interesante, desde antes de 1959... bueno, los grandes artistas que han escrito la historia de Cuba, los grandes músicos, pintores, escritores, casi todos surgieron antes. Porque tiene que haber un tiempo para decidir que alguien es un paradigma o una figura emblemática de una cultura.

La música no es mi profesión y no tengo ninguna pretensión de cantante, pero es algo que siempre me ha tocado de manera tangencial, sobre todo por parte de mi papá, porque crecí escuchando su música, escuchando su guitarra y de alguna manera no puedo evitar cantar un poco en los espectáculos... siempre está presente la música, los cantos tradicionales, digamos. Los cantos yorubas, los cantos de ceremonias.

CMC.- Los has aprendido con tu abuela o con tu bisabuela, creo, ¿no?

CR.- Con las mujeres de la familia aprendí muchas cosas por transmisión oral porque, como decía, los niños no se mezclan directamente en las ceremonias religiosas. Casi siempre se espera a que tengamos cierta edad, pero a veces me hacían limpias. Fue después que aprendí, que penetré realmente en ese mundo.

CMC.- ¿Y la lengua yoruba la aprende ya adulta, con las canciones, con las tradiciones para contar a la gente?

CR.- No hablo yoruba, conozco palabras o frases en esa lengua. Pero sí tengo recuerdo de cantos, y los cuentos que escuchaba de niña, algunos de referencias haitianas. Te digo, para mí el trabajo con Natalia Bolívar ha sido fundamental para el aprendizaje de estas raíces.

CMC.- ¿Cuál es tu visión de la importancia de las culturas de orígenes africanos en Cuba? Como la africanidad existe en Cuba, que es una isla que ha tenido un gran mestizaje, no solo biológico... Allí la gente generalmente piensa que el mestizaje de piel no significa nada, porque, por ejemplo, esa señora con quién has aprendido muchísimo es blanca pero culturalmente mestiza... ¿Por qué el fenómeno del mestizaje es algo tan especial en Cuba?

CR.- Yo pienso que Cuba fue un país donde el colonizador, el conquistador, se mezcló muy pronto con los esclavos que fueron importados de África. En otros países no ha sido así. Por ejemplo, con los colonizadores franceses en el África no hubo ese gran mestizaje, esa gran mezcla... Además de eso, pienso que el papel de las mujeres negras que amamantaron a los niños de las familias de la aristocracia criolla fue fundamental, porque alguien que te amamanta es también una madre... Es un momento de gran intimidad, de transmisión, al cantarte una nana o contarte una historia para que te duermas, ahí hay mucha comunión, ese momento de alimentar a un bebé es mágico. Y tanto la nana negra de Lydia Cabrera, Carmela Bejerano, como la de Natalia Bolívar, han sido muy importantes para ellas, les han transmitido esos cuentos, esos cantos, y eso les entró por ese pecho que las alimentaba como una fuerza tremenda. Y estas niñas blancas de familias burguesas crecieron con todo esto en el alma, y luego salió, y como bien decías tú, ese es un mestizaje que está más adentro que la piel. La piel es el estuche, pero la persona es el alma, y en el alma está todo eso. Y creo también que algo que facilitó mucho el mestizaje en Cuba fue el hecho de que se hacían las fiestas de los cabildos... Era el día de Reyes. Excepcionalmente el amo blanco le permitía al esclavo africano salir a la calle, festejar, tocar sus tambores, cantar sus cantos, bailar, hacer sus evoluciones. Y este fue otro aspecto que facilitó el mestizaje. Si miramos los trajes de los cabildos de nación, tenían ya elementos de los trajes europeos. Y al vestirlos, aunque la interpretación en el color seguía siendo africana, la forma, el modelo, la construcción del tejido tenía elementos de la usanza europea, de la cultura del colonizador.

No solo fue en un sentido, sino también en el otro. Interculturalidad o transculturación se llama, no? Los africanos tuvieron que aprender la lengua para sobrevivir. Había algo muy violento, el cambio de nombre... Hay un poema que me gusta mucho de Nicolás Guillén, que se llama *Mi nombre ajeno*. Habla sobre la pérdida del nombre y del apellido. Porque

como tú sabes, cuando llegaban los esclavos les decían: “Ahora te llamas Pedro”. Y le daban el apellido del amo, ah! eso era muy doloroso, era muy violento. Y Nicolás Guillén se pregunta: “¿Dónde está mi otro apellido? El apellido sangriento y capturado que pasó sobre el mar entre cadenas, que pasó entre cadenas sobre el mar”. Él se pregunta que, bueno, si tengo un apellido español, debo tener un apellido africano. Pero ése fue borrado!!! Pienso que los cabildos de nación fueron muy importantes al dejar exponer esas culturas africanas. Poco a poco surgió la admiración de una parte de la alta sociedad blanca en Cuba hacia la belleza de los cantos, bailes, trajes de los africanos. Los señores se sentaban en los portales, con las señoras, a admirar aquel espectáculo que ofrecían los esclavos africanos, en la calle.

Ocurrió, también, a través de la vía religiosa. En Cuba, el culto de los Orishas los esclavos lo practicaban. Pero ¿qué hacían? Eso que ahora le llamamos los cultos sincréticos, ¿no? Ellos ponían la piedra y el caracol que es el alma del Orisha, el fundamento, como decimos nosotros, pues eso lo ponían dentro de una sopera blanca linda, y cuando el amo venía decían: “Estamos adorando a la Virgen de las Mercedes“ que se viste de blanco. Pero dentro de ese receptáculo estaba el fundamento del dios africano Obatalá, que también viste de blanco. De alguna manera, eso se fue mezclando, y hoy en día te encuentras santeros en Cuba que te dicen que tienen hecha, por ejemplo, en el caso mío, Yemayá, que se sincretiza con la Virgen de Regla. Y te dicen: “Yo tengo hecha la Virgen de Regla”. No, yo no tengo hecha la Virgen de Regla, yo tengo hecha Yemayá, porque en la ceremonia lo que te ponen en la cabeza es el fundamento del Orisha. Pero bueno, de alguna manera se dice así, es una forma de hablar más bien. Aquí también la oralidad, como siempre, la transmisión oral, juega un papel fundamental, porque aunque en Cuba hay personas que hablan yoruba, por ejemplo Lázaro Ross, gran cantante yoruba, que fue otra de las personalidades con quien trabajé algunas veces. Lázaro Ross sí hablaba yoruba. Cuando Wande Abimbola estuvo en Cuba, le dijo a Lázaro en casa de Natalia: “Pues usted habla el yoruba mejor que yo y que el que se habla en Nigeria”.

En general no se habla esta lengua en la vida cotidiana, salvo en contextos religiosos; hay palabras que han pasado ya al habla popular del cubano. Por ejemplo, la gente se llama “mi abbure”, que significa hermano, o “te deseo mucho *aché*”, que quiere decir buena suerte.

Yo pienso también que hay que agradecerle a todos esos africanos que llegaron en las peores condiciones, como esclavos, sin ningún derecho, reducidos a una condición verdaderamente animal, pero sin embargo, tuvieron la generosidad de transmitir, de compartir su cultura. Primero la fuerza de conservarla, y, segundo, la fuerza de ofrecerla. Eso fue

fundamental. Pero, te repito, el papel de la mujer que transmite en la intimidad de una casa, en la intimidad con el niño, yo pienso que ha sido muy importante.

CMC.- Yo quería que hablaras sobre el papel de la oralidad en la cultura cubana, y también sobre la oralidad y la mujer, que es una relación muy próxima. La mujer, en la mayoría de los casos, no tenía acceso a la escritura, porque no sabía leer, incluso aunque fuese una mujer de clase elevada, ¿no? Porque es reciente el acceso de mujer a la escritura, o por lo menos el acceso generalizado... Muy pocas sabían escribir. En las colonias portuguesas muy pocas sabían... En Brasil, en São Tomé y Príncipe, la mujer contaba solamente con el espacio doméstico y con la oralidad... Por eso me gustaría saber cómo ves la construcción cultural a través de la oralidad.

CR.- Bueno, este fenómeno que se llama oralitura se define de muchas maneras... Pero es de alguna manera plasmar la oralidad en literatura, si no me equivoco en el concepto. En Cuba, en los años 60, se hace una enorme campaña de alfabetización... La gente que sabía leer se va al campo, a lo más intrincado del campo, a enseñar a los otros a leer y a escribir... Es un fenómeno que ya tiene medio siglo en la isla. Un tiempo que pesa.

Como es lógico, los primeros que empiezan a escribir desde mucho antes son los que tenían los medios económicos, los que poseían los medios para publicar. En este caso, es fundamental el trabajo de Lydia Cabrera. Porque Fernando Ortiz escribió mucho sobre la afrocubanía, pero hasta donde yo sé, Fernando Ortiz no se dedicó a recopilar cuentos. Lydia Cabrera, que es cuñada de Fernando Ortiz, es, yo diría, la primera mujer que empieza a recoger cuentos y cantos. Antes existieron otros investigadores y escritores, sí, pero como figura femenina la cimera es Lydia. Además, escribe los *Cuentos Negros de Cuba*, que los publica por primera vez en francés, en París, porque Lydia Cabrera se va a París, pero lleva consigo su cultura y sus raíces negras, y escribe y publica mucho, Lydia publica lo que se considera la biblia de la religión afro-cubana, su libro *El Monte*. Escribe otro libro maravilloso, *Yemayá y Ochun*. Y en todos estos libros, parte de testimonios que ella recoge de estos informantes que son africanos o descendientes de africanos de primera generación, que confían en ella. ¿Por qué confían en ella? Yo creo que confían en ella y le revelan su mundo porque ella los quiere, ella los respeta, la sienten como alguien cercano. Pienso que el papel de Lydia Cabrera es fundamental, que es una mujer...

Yo pienso que el origen de la palabra narrada está en este mito de Sherezade, yo la llamo la santa patrona de los cuentos. Porque Sherezade tiene que narrar cuentos para salvar su vida y su honor. Y el rey, en vez

de violarla y matarla, como a las doncellas anteriores, la escucha. Es el mejor ejemplo del poder de la palabra. Para mí, es un personaje encantador esta Sherezade... Casi siempre empiezo hablando de ella... No puedo empezar mis narraciones de otra manera. Y bueno, salva la vida en ese duelo en que jugaba el honor de virgen y de la vida, en cada relato. Y cuando llegaba el alba, sabía dejar la historia en suspenso, en el momento más importante, en el momento climático, y por eso no la mataba el rey, porque decía: “Esta historia está buena, quiero conocer el final”. Era más importante escuchar el desenlace de la historia que el interés que podría tener por poseer a la joven virgen!

CMC.- Lo que es una inversión ¿no? Porque, normalmente, la mujer es quien escucha al hombre, porque no tienen derecho a la palabra...

CR.- Sí, pero ella era una mujer muy inteligente, muy sutil, llena de talento... Por eso siempre digo que, gracias a Sherezade, existen tantas mujeres cuenteras en el mundo. En mi país, por ejemplo, los festivales de oralidad están todos dirigidos por mujeres. Existen *Primavera de Cuentos* que lo dirige Mayra Navarro. Existe *El Contarte*, que lo dirige Elvia Pérez, la *Bienal de Oralidad de Santiago de Cuba*, que fue creada por un hombre, Jesús Losada, pero la dirige actualmente Fátima Patterson, que es una tremenda mujer del teatro y de la cultura cubana. Y existe, en Matanzas, *Palabras de Invierno*, que dirige también una mujer. Y existe *Afropalabra*, que hemos creado en coordinación con la *Casa de África* de La Habana, que lo dirige Mirta Portillo, que también es narradora de cuentos... Todas las que dirigen estos festivales son también narradoras de cuentos... Claro que la mujer cubana ha tenido, en el último medio siglo, un acceso a la educación igual que el hombre. Eso también hay que reconocerlo. Y claro, una vez que aprendes, cuando sabes, ya no te pueden engañar como antes... En mi país es fundamental la figura femenina en el mundo de los cuentos.

Sin embargo, en viaje al África yo he visto que hay muchos hombres narradores, y de vez en cuando también aparece una mujer. Ella casi siempre es mejor narradora que el hombre, porque, aunque no ha podido tomar la palabra en público, ellas están contando siempre en las habitaciones, en las casas, transmitiendo, narrando, cantando. Admiro mucho a las narradoras africanas... Para mí son un ejemplo en que yo bebo, aprendo mucho, he aprendido mucho volviendo al África. Esto es un regalo que me ha hecho a mí Hassane Kouyaté, que es un gran hombre de teatro, un *griot* de Burkina Faso. Y nos vamos a encontrar en el *Festival de Tres Continentes* de Canarias, para traducirlo estaré yo... Ha estado en La Habana, nos ha enseñado mucho. En fin, la figura de la mujer es imprescindible en la transmisión oral. Por ejemplo, en el mundo musulmán, también la mujer cuenta sólo para las niñas... Hay una

narradora muy interesante que he visto en el *Festival de Cuentos Los Silos*, de Tenerife. Su espectáculo se llama *La afortunada Berebere*, ella se considera afortunada, porque cuenta en escena, es una especie de Sherezade contemporánea, porque su marido se opone a que ella cuente en público, su tradición no lo permite. Y su espectáculo es maravilloso, ella cuenta y canta como una diosa.

En occidente es diferente. La mujer en el occidente tiene libertad de expresión, los movimientos feministas han creado una buena base para eso. Hay muchas mujeres contando en Suiza, en Francia, en Bélgica, creo que no hay ningún problema. Bueno, no es que no hay ningún problema, sino que hay muchos menos.

CMC.- Y ¿cómo ves hoy la oralidad, el cuento? Ayer hablaste en tu ponencia sobre la relación con la moral, con la identidad, con la cultura. ¿Cómo lo ves hoy? Las mujeres hoy, por ejemplo, en occidente, ya no cuentan mucho a sus hijos ¿no? Porque no hay tiempo, porque se leen libros. Y se van perdiendo esas tradiciones con la reclusión de la gente en las ciudades, siempre corriendo, sin tiempo...

CR.- Pienso que, desde los años 1970, hay una renovación del cuento en escena. No conozco mucho el mundo anglófono, pero en el mundo francófono, en el mundo hispano, hubo una valoración del cuento, y se convirtió en una disciplina escénica. En Francia empieza con Bruno de La Salle; en Cuba y otros países de América Latina empieza con el profesor cubano Francisco Garzón. Se empiezan a contar cuentos en escena, el cuento va a los teatros, a los festivales. Pero el trabajo que falta, que yo creo que sigue faltando, es un trabajo yo diría con los abuelos, con la valorización de la palabra del anciano, en particular en estas sociedades. Aquí, por un problema de estructuras sociales, el anciano, cuando ya no puede afirmarse en la sociedad, cuando no es independiente, física y mentalmente, va al asilo. Y en el asilo está atendido materialmente, pero con carencia espiritual. Y hay una falta de escucha. Creo que hay que aprovechar eso, que hay que ir mucho a trabajar a las casas de los ancianos, a los asilos de ancianos. Hay que ir a aprender allí, hay que ir a conversar, a grabarlos, hay que liberar esa palabra que está escondida, pero que estamos seguros de que es una palabra muy rica, muy trascendente, porque el que ha vivido es el que sabe. Y ellos pueden contribuir mucho a la educación.

Los cuentos son lúdico-pedagógicos. Por eso es tan importante seguir contando cuentos, porque con el cuento se aprende divirtiéndose. Muchos cuentos tradicionales tienen incorporadas las canciones, los juegos, la fórmula de la regla de tres de los cuentos, a la tercera vez sucede el milagro, las palabras mágicas. Entonces, narrar y escuchar historias es una manera también de jugar, de divertirse. Y pienso que hay que

comenzar por los niños más pequeños. Conozco a narradores y, sobre todo, a narradoras, mujeres que a partir del nacimiento de sus bebés se han puesto a contar para bebés. Eso está aconteciendo en algunos festivales. Asistí a un espectáculo de cuentos para bebés en un festival en Suiza que se llama *La Cour de Contes* (El Patio de los Cuentos). Y he visto a una narradora contar para bebés a partir de seis meses, y ha sido muy bueno. Y esa narradora luego me ha dicho que había tenido dos niños, y lo que hacía con ellos lo quería transmitir a otros niños, porque se había dado cuenta que sí atienden, sí comprenden, sí asimilan... Se hacen espectáculos muy pequeños de veinticinco minutos, o de media hora máximo, por el nivel de atención de los niños... Entonces yo pienso que hay que empezar por ahí, por esa generación de pequeños, que hay que aprovechar la información que nos dan nuestros abuelos.

En Suiza, en Ginebra específicamente y en Lausana también, hay algo que me gusta mucho, que es el movimiento de narradores mayores, ya retirados, ya jubilados. Sin embargo, tienen mucha fuerza, tienen mucha presencia en la sociedad de Ginebra. Estas personas se reúnen, tienen una asociación que funciona bien, van a contar a las bibliotecas escolares. Pienso que es muy fuerte para el niño la presencia de un rostro que ha vivido, la presencia del pelo blanco. Lo remiten inmediatamente a la imagen de su abuela o abuelo, a ese abuelo que ha tenido o que no ha tenido. Esto me parece algo fundamental... Y es muy bonito, porque existe un intercambio. A mí me gustan mucho estas cuenteras, a veces incluso más que otros que se hacen llamar profesionales. En ocasiones ellos nos piden ayuda técnica, conferencias, talleres. Siempre se están superando, completando su formación, eso es muy positivo.

Pienso que los talleres que forman narradores también son una manera de hacer que venga más gente a contar. Hay un trabajo que hacer con los maestros de las escuelas primarias, impartir talleres a los maestros crea un movimiento muy interesante, porque el cuento como arma pedagógica, artística y lúdica puede crear mejores seres humanos, y pienso que puede enseñar al ser humano valores necesarios y perdurables para la vida. Cito ahora un proverbio de la etnia senoufú, de África, que dice que “si un individuo no sabe de dónde viene, nunca sabrá hacia dónde va”. Y eso se puede saber a través del cuento, que te cuenta los orígenes, los mitos de creación, el porqué de las cosas, de los fenómenos más sencillos de la naturaleza.

CMC.- ¿Crees que es importante utilizar el cuento, la canción, la leyenda, para hacer sentir a los niños y a los jóvenes, sobre todo a éstos, que la diversidad cultural es creativa? ¿Crees que a través de los cuentos es más fácil aceptar al otro? ¿Crees que con los cuentos cambian las

relaciones de alteridad, es más fácil entender que el otro tiene las mismas necesidades que el yo o el nosotros?

CR.- Sí, creo que es muy eficaz el cuento para lograr lo que tú dices... Me parece que es fundamental para nosotros los narradores que hemos emigrado, ofrecer nuestra palabra y escuchar otras palabras, que también llegan de lejos o que son de aquí. Por ejemplo, en Europa, poder decir: yo te ofrezco esto, mi cultura, mis tradiciones..., y quiero escucharte, conocer tu palabra, cuéntame de ti, de tu tierra; no vengo a quitarte nada, vengo a aportar con respeto. A través de ese trabajo se puede ver que eres abierto, que vienes de una cultura sólida, que tienes principios, que tienes una educación. Se puede establecer un intercambio muy enriquecedor, y se llega a una relación de respeto por la palabra. Porque falta mucho en esta sociedad, cada vez se pierde más la comunicación oral, la palabra hablada.

El cuento no está en contradicción con los medios tecnológicos, si los sabemos utilizar... A través de Internet también nos enviamos historias los cuenteros: "Mira, necesito una historia con tal tema". Y yo le mandaba a un amigo camerunés una historia de mi tierra, y él me mandaba cuentos a mí a través de Internet, pero siempre con respeto y cariño. Pienso que el niño puede ver televisión, puede hacer sus juegos de vídeo, pero hace falta primero una dosis de tradición, una dosis informativa y digo más: afectiva, sobre quién soy, y porqué soy así, porqué el otro es de un color diferente y eso no es feo, ese color también es bonito, y abrir la puerta del corazón y de la casa al otro... Pienso que todo eso se puede lograr con el cuento, con la canción, con el poder de la música. En cuanto a mezclarlo todo, sí, claro, como en las sociedades tradicionales, contar, cantar, bailar, pintar... Muchas veces, primero se establece un canto para atraer la atención de la concurrencia y luego se empieza a contar, y en esto los narradores africanos, los tengo vistos, son el mejor ejemplo. Ellos son verdaderos maestros en el arte de narrar: muchas veces la ropa que tienen puesta la han confeccionado ellos mismos, los instrumentos que tocan los han construido ellos mismos, y las historias que transmiten son las historias o de sus familias o de su comunidad, o de su pueblo. El africano tiene mucho, mucho que enseñarnos.

Del cuento puesto en escena, un ejemplo es Peter Brook, sus actores son también cuenteros y están orgullosos de serlo. Peter trabaja con muchos actores africanos. Con mis amigos Hassane Kouyaté, de Burkina Faso, con Sotigui Kouyaté, un actor emblemático del África, y con Habib Dembélé, de Mali... ¡Todos son griots! Y llevan el cuento a los más grandes escenarios.

Habib Dembélé es un caso interesantísimo del que podemos hablar. Es un hombre que, con una obra de teatro, convertida después en una serie

de televisión, contribuyó a derrocar al gobierno de Mali. Es increíble. En fin... el personaje cambió la historia de Mali... Esto es también el poder del arte ¿no? ¿De la palabra?

CMC.- De intervenir en la sociedad, ¿no? Porque es una intervención directa...

CR.- Sí, sí, claro...

CMC.- Cuando cuentas un cuento, ¿estás contando tu cuento, lo estás recreando? Si no es exactamente lo que te habían contado a ti... ¿Es un acto también de creación?

C.R.- Sí, y de responsabilidad, porque, por ejemplo, en este Festival (de *Teatro de Almada*, de 2010), yo represento a mi país. Esto es una gran responsabilidad, porque yo no estoy sola en el escenario. Conmigo hay un grupo social que está ahí, y yo no tengo el derecho de traicionar la palabra de mi pueblo. Es muy delicado para mí. Es una gran responsabilidad. Lo que yo diga sobre Cuba para ustedes va a ser una verdad... Pero, volviendo a la integración de todas las artes en el cuento, creo que sí, que tú puedes poner en el cuento todo, la música, la danza, los proverbios, todos apoyan mucho al cuento. A mí me gusta trabajar mucho con los proverbios. Es la verdad de los pueblos, es la sabiduría popular, está viva. Pero no puedes poner el cuento en todo... hay que cuidarlo. ¿Cómo se le programa? Por eso este festival me ha gustado mucho, mucho, mucho... No hay un lugar pequeñito para los narradores de cuentos, y un lugar importante para el teatro... Es una cosa muy positiva que yo agradezco mucho a Joaquim Benite (el director del Festival)... yo he estado en el mismo escenario donde el día antes estuvo el teatro de Daniele Veronese, y estamos hablando de uno de los directores de teatro más importantes de América Latina en este momento. Y del mundo, diría yo. Y, al otro día, hay una cuentera cubana en el mismo escenario, que es igualmente atendida por el equipo técnico e igualmente escuchada por una gran cantidad de público. Eso es muy positivo, poder decir que el teatro y el cuento están tratados con el mismo nivel de respeto... Porque, como dijo Jerzy Grotowsky, este gran hombre de teatro, el cuento es muy importante porque el cuento es la génesis del teatro y de la literatura. El cuento narrado por alguien es lo más simple, es lo más difícil, y lo más trascendente. Peter Brook también cuenta una anécdota de la postguerra en Alemania, donde iba a ver una obra de teatro. Había un grupo de actores listos para representar una obra de teatro, pero no había teatro... Los teatros estaban destruidos por la guerra. Entonces un actor dijo “vámonos a la buhardilla de mi casa, y yo les cuento la obra de teatro, si ustedes quieren”. Peter Brook aceptó, fueron a la casa y el actor les contó la obra. Cuenta Peter Brook que éste ha sido uno de los momentos más importantes en su carrera, que lo llevó

a comprender el valor de una narración, lo que después escribió en su libro *El Espacio Vacío*.

CMC.- ¡Casi ha contestado a todo lo que le quería preguntar!

CR.- Hablo mucho...

CMC.- No, no, si me ha gustado mucho... Quiero seguir preguntándote sobre algo de lo que ya has hablado, no directamente, sino de manera indirecta, que es cuál es la relación entre el cuento, la literatura oral y la literatura escrita, la más letrada. No ha sido siempre una relación muy próxima ni, sobre todo, muy reconocida por la gente que hace investigación... ¿Cómo ves esa relación entre dos mundos tan próximos y tan lejanos, teniendo en cuenta que hasta hace poco esta conexión era muy poco reconocida?

CR.- Próximamente participaré en la puesta en escena de *Los Gobernadores del Rocío*, que es primero una novela y luego una versión teatral de la misma. Pero, en esta puesta en escena, yo seré la persona que va contando la historia. Yo soy la narradora que va contando la historia. Entonces ahí tienes el viaje de esta obra de Jacques Roumain. Él es haitiano, pero ha reconocido que parte de un simple suceso de su pueblo. Él escribe la novela, la novela se lleva al teatro, y ahora yo, como cuentera, voy a contar en el contexto de una obra de teatro lo que va pasando. Ése es el mejor ejemplo que tengo para decirte que hay que tener cuidado en ese viaje... Claro, porque los elementos expresivos cambian. A veces pensamos que cualquier actor puede narrar. He visto a veces a ciertos escritores: me he leído su obra y he quedado impresionada por su obra, pero cuando voy al lanzamiento del libro, cuando el autor toma la palabra, verdaderamente a veces es un poco decepcionante... No es necesariamente lo mismo... Hay, sin embargo, escritores que se presentan muy bien... Por ejemplo, fue un placer enorme para mí asistir a una lectura de poesía de Mario Benedetti, en La Habana, en la *Casa de América*... O siempre es un placer escuchar a Nicolás Guillén hablar y leer su poesía. Pero hay muchas cosas que fundamentan la lectura oralizada... Eso también se hace, como tú sabes, con las obras de teatro. Bueno, para expresarte oralmente primero tienes que tener una voz que sea convincente. Cuando digo convincente no tiene que ser una voz clásica de teatro. He visto narradores con voces muy raras. Pero, sin embargo, una voz que penetra, que llega, que comunica... Y no todo el mundo es capaz de comunicar con la voz. Hay gente que comunica con la pluma. Entonces son muchos medios expresivos, pero al mismo tiempo están relacionados...

Las palabras escritas... cuando lees un libro escrito, te permite volver sobre la página. Si no comprendiste bien, puedes volver a leer. Pero el

narrador oral, si no comprendiste bien, se perdió. No puedes volver sobre nada. Esto tiene el teatro. Pero el teatro tiene otros recursos expresivos. La lectura es diferente. Ahí intervienen las artes clásicas, la música en general... Pero se puede hacer teatro desde la oralidad. Hay que ver cómo... En nuestros talleres, en los talleres que yo imparto, talleres de cómo narrar un cuento, o de cómo conversar mejor, de cómo tomar la palabra para un público, aunque no sea un narrador de cuentos. Hay una clave, por ejemplo, con la mirada. Hay gente que te está hablando y está mirando al piso... Eso es muy incómodo. No es bueno, y no tiene el efecto comunicacional necesario. No es lo más efectivo, no es lo más eficaz. Entonces ahí intervienen las ciencias de la comunicación también. Existen actores maravillosos interpretando personajes, pero que no saben quizás ser ellos mismos ni expresarse en una entrevista. Son cosas muy diferentes. Pero otra vez te digo, los grandes como Peter Brook han llevado el cuento a la escena, a su espacio vacío, donde lo fundamental es el narrador. Todos los actores que pasan por esa escuela aprenden a narrar, porque él trabaja mucho con gente de aprendizaje tradicional. A él le gusta mucho trabajar con gente que son primero que todo cuenteros.

CMC.- Antes de terminar, deseo preguntarte acerca de los Festivales que hay ahora. ¿Conceden dignidad a la oralidad? ¿Hacen que la gente se interese por ella y entienda que no es un producto cultural menor, que es una cosa mayor? ¿Los festivales han tenido ese papel no solo en las sociedades occidentales, en las que hay ahora muchos festivales, sino también en otras sociedades más tradicionales, que están sufriendo cambios muy rápidos?

CR.- Sí, en ese sentido es un ejemplo el Festival de Cuentos de Burkina Faso, que se hace en la ciudad de Bobo Dioulasso. Lo dirige Hassane Kouyaté, amigo, *griot*, adonde siempre vuelvo, porque ha sido un encuentro maravilloso, mi encuentro con el África, en fin... El nombre de este festival en lengua bambara significa luz. A partir de la creación de este festival de cuentos, él ha puesto, ha logrado impartir talleres para mujeres, con mucho trabajo. Muchas veces ha tenido que tomar su auto e ir a casa de la mujer para que el marido le permita ir al taller... Y a veces el marido le dice: “Bueno, yo tengo que ir con ella, a ver cómo es eso...”. Y él dice: “Ven, que no hay ningún problema”. Y la mujer va. Y él siempre dice: “Lo importante es que ella vaya...”. Y empieza a haber maridos que están orgullosos de sus mujeres y te dicen: “¿Has visto cómo cuenta de bien? ¡Ésa es mi esposa!”. ¡Muy lindo eso, no?! Y a partir de este festival, en Burkina Faso han surgido otros festivales en Burkina y en otros países de África. Porque el cuento es algo muy serio, es la vida cotidiana, es la manera de aprender allí. Pero también puede ser un hermoso producto artístico. Hassane ha creado un movimiento de narradores de la escena... Maravilloso que haya muchos festivales en

Níger, en Benín... El concepto de festival de cuentos ellos no lo tenían muy extendido, aunque nacieran y crecieran con el cuento. Esto es parte de la vida en África, de las costumbres, sin embargo, se ha cambiado también...

El cuento también está haciendo viajar a muchos artistas africanos a Europa, a los grandes festivales. Hay una presencia creciente de cuenteros africanos en los escenarios europeos. Gustan mucho al público occidental. Yo creo que sí, que los festivales, de alguna forma, constituyeron una manera más de reconocimiento para el cuento, para el artista. Mi amigo Boniface Ofogo, cuentero del Camerún, de quien te hablé (persona que me parece puedes contactar, pues vive en Madrid) cuando contó a su padre, que es rey de su pueblo (Boniface es príncipe, es el heredero de su padre), y le dijo: “¡Papá he dejado mi trabajo de mediador cultural, y estoy contando cuentos!”, y el padre le dijo: “Pero, hijo, y ¿de qué vives? Y Boniface le contestó: “¡Papá, vivo de contar cuentos!”. Y el padre le dice: “Hijo ¿te pagan por eso?”. Y Boniface le contestó “¡Sí, papá, por contar cuentos!”. Y le ha mostrado a su papá un video de su actuación en el *Fórum de las Culturas* de Barcelona, y su papá se ha quedado... Y su papá decía a la comunidad: “¡Tengo que hablarles! Estos blancos están locos, a mi hijo en España le pagan por contar cuentos”. Pienso que es fundamental hacerlos [los festivales], seguir haciendo, crear festivales y estimular eso en África también... Igualmente en Senegal hay un festival de narración... Se han creado muchos, muchos... Y la gente va, pero el público no se calla, participa, responde a sus códigos culturales... Porque, por ejemplo, el aplauso es un concepto occidental, y ellos no te aplauden, ellos se van a manifestar, y te puede ocurrir que tú estás contando una historia y en el cuento hay una princesa y, de pronto, se levanta una muchacha del público y empieza a representar el personaje de la princesa. Es una interrelación muy, muy rica. Es diferente. Es la riqueza cultural del África, y a mí me encanta la expresión corporal y oral que tiene el africano.

CMC.- Sí, que aquí no existe... En Europa somos mucho más tímidos. Ayer, cuando pedías a alguien que participara en el acto, a toda la gente le estaba gustando muchísimo, se veía en sus rostros que les estaba gustando... Pero de ahí a involucrarse en el acto...

CR.- Ahhh, sí. ¡Qué miedo! Y eso que estamos en Portugal, que es un país, cómo decir, no es de los más occidentales, de Europa... Estamos al sur... Cuesta... Pero en África no tienes que pedirlo... eso te lo dan espontáneamente...

CMC.- Para terminar, quería pedirte que me contaras un cuento pequeño o un proverbio... Una cosita pequeñita para finalizar la

entrevista, porque, si hablamos de oralidad, debemos terminar con un ejemplo.

CR.- Bueno, te diré algunos proverbios que me gustan. Por ejemplo, hay un proverbio que dice: “No porque un pueblo sea pequeño, el sol lo olvida”... Este me gusta mucho... Con respecto al cuento es importante esa frase de Amadou Hampate Ba: “En África, cada vez que muere un anciano es como si se quemara una biblioteca”. Es una frase muy hermosa, muy importante... Y también este mensaje que es una frase de Michel Indenoch, un cuentero francés, de Alsacia. Él dice que “el cuento no sólo está hecho para dormir al niño, sino también para despertar al adulto”...

CMC.- Terminamos...

CR.- Yo te estoy muy agradecida...

LAS DINÁMICAS DEL ISLAM EN EL ÁFRICA NEGRA: ENTRE LO LOCAL Y LO GLOBAL

CHRISTIAN COULON
INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES, BOURDEUX
c.coulon@sciencespo Bordeaux.fr

Traducción de MYRIAM MALLART

Es incontestable que en el sur del Sahara la religión musulmana es una fuerza social importante y dinámica. Se estima en general, que entre un cuarto y un tercio de los africanos negros pertenecen a esta religión.

Sin embargo, hay algunos tópicos que persisten, a menudo, para relativizar esta fuerza del Islam en África y su peso en la *umma*; la comunidad musulmana internacional. Se ha expuesto que se trataba de un “Islam periférico”, o sea, marginal; y de un “Islam negro”, que tendría unos rasgos que lo particularizarían, y que incluso, le separarían del mundo musulmán global. Parece necesario, ante estas visiones simplistas, mostrar la historicidad del Islam en África.

Ciertamente no es “periférico”, no tan sólo porque cierto número de países africanos son mayoritariamente musulmanes, principalmente en la parte saheliana del continente, sino también porque desde, como mínimo la Edad Media, en África han existido al sur del Sahara, Estados e imperios musulmanes (Imperio del Malí, sultanatos de Sokoto, por ejemplo), y porque en el momento de la conquista colonial, numerosas movilizaciones en contra de la invasión europea tuvieron lugar en nombre del Islam.

Los historiadores, así mismo, han mostrado que ante la dominación colonial el Islam se percibió como un contra poder, o una forma de sociedad paralela que permitió la afirmación de una cierta autonomía social y de una identidad cultural.

El progreso del Islam en el periodo contemporáneo no hace más que confirmar esta historicidad del Islam africano. Efectivamente, no sólo se constata una progresión demográfica del Islam, específicamente en el entorno urbano, sino también y sobretodo, se observa que participa en lo que se llama el “despertar religioso” de África, y que su influencia en la sociedad civil e incluso política es cada vez más palpable.

Por otro lado, se constata que la mundialización ha contribuido a romper el aislamiento de las comunidades musulmanas africanas menos importantes, y les ha permitido estar cada vez más presentes en el escenario musulmán internacional. Tal es el caso de África del sur, en la cual solamente sobre el 1% de la población global es musulmana, pero por su participación creciente en redes musulmanas internacionales, no se encuentra en absoluto en una situación “periférica”, y juega un papel no desdeñable en la sociedad civil surafricana, más allá de su peso demográfico⁸⁶.

Del mismo modo que el Islam africano no es “periférico”, tampoco se lo puede etiquetar como “Islam negro”, tal y como lo afirmó la tradición colonial que pretendía mostrar con este término, que el Islam del África negra estaba ligado a las tradiciones animistas, y que oponía el Islam “auténtico” de los Árabes, al Islam “rudimentario” o “superficial” de los Africanos negros.

Si es evidente que el Islam del África negra está contextualizado, es decir, que se ha adaptado a los entornos culturales y sociales del África negra, como ha ocurrido en otros lugares y en particular en los países árabes, no es por ello menos cierto que ha dado también nacimiento a toda una tradición sabia de lengua árabe, y que ha recibido de todos los movimientos del pensamiento que han transitado por el mundo musulmán a lo largo de los siglos hasta hoy, sin hablar de la importancia del peregrinaje a la Meca para los musulmanes africanos, ni de la atracción que sienten los estudiantes musulmanes africanos desde hace tiempo por las universidades islámicas del Magreb o de la Península Arábiga.

El Islam africano no es ni “periférico”, ni “negro”, pero sí se podría calificar de “branché” (conectado/moderno), palabra que tomo del antropólogo Jean-Loup Amselle para analizar el movimiento dialéctico que lo trabaja, entre lo local y lo global. Elementos globales pueden ser recibidos e instrumentalizados según lógicas locales y, en sentido inverso, elementos locales pueden “conectarse con el Islam global, mundial” (Amselle 2001). La palabra “Branché” (conectado), se utiliza en el sentido informático y electrónico para dar cuenta de las articulaciones complejas entre lo global y lo local; pero también en el sentido trivial (moderno), para significar que este Islam africano está en contacto directo con la actualidad y con el tiempo mundial. Está en mutación.

Entiendo por mutación, siguiendo la sociología de Georges Balandier, un proceso de pasaje y de transición, a menudo contradictorio y ambiguo, que conduce a cambios, a adaptaciones que no están necesariamente en ruptura con el pasado, pero que le dan otro sentido, dado que, como lo escribe este autor, “toda sociedad esta ligada a varias historias; la que ha

realizado y de la cual conserva huellas (...) y la que lleva en ella como las *posibles*.” (Balandier 1971)

Efectivamente, el Islam africano evoluciona según estas líneas de cambio. El Islam llamado “tradicional”, no puede ignorar las nuevas formas de islamización y muchas veces se inspira de ellas. Y el Islam “moderno” y “universalista”, debe posicionarse en relación a las herencias históricas, como la de las cofradías sofíes. Estas “historias” y estas diferentes interpretaciones del Islam, pueden dar lugar a adaptaciones o confrontaciones, e incluso a veces, a ambas al mismo tiempo.

¿Cuáles son los ejes principales de estas mutaciones que podemos realzar?

LA NUEVA VISIBILIDAD DEL ISLAM AFRICANO.

Una primera constatación se impone de forma evidente: el Islam africano es mucho más visible a inicios del siglo XX que hace veinte o treinta años.

Del Senegal al África austral, las asociaciones islámicas de todo tipo se han multiplicado. Numerosas escuelas musulmanas han abierto (haciendo a menudo competencia con la educación pública o privada “laica”, y hasta con las escuelas coránicas clásicas, en la medida que estos establecimientos se basan en una pedagogía “moderna”), y las mezquitas marcan cada vez más el paisaje urbano, e incluso se convierten en lugares por excelencia de la vida comunitaria. Podemos pues, hablar de una afirmación creciente de estas comunidades en la sociedad, hasta tal punto que algunos autores han hablado de una “sociedad civil con base islámica”, en unos países que, como Senegal, Malí, Níger o Nigeria, conocen una socialización islámica intensa⁸⁷. Si la expresión parece un poco excesiva, sin embargo, hay que admitir que se percibe en efecto, un poco por toda África, que los actores y los movimientos islámicos son cada vez más activos en la sociedad civil; que sus intervenciones son cada vez más patentes, no tan sólo en los sectores tradicionalmente sensibles para los musulmanes, como los sectores del derecho o de la educación, sino también por ejemplo, en los ámbitos de la salud y del desarrollo. Louis Brenner (1995) en un estudio sobre Malí, explica que en este país los grupos musulmanes han comenzado a implicarse, en nombre de los imperativos de la “propagación de la fe” (*da’wa* : llamada), en proyectos económicos y sociales locales⁸⁸.

Esta visibilidad activa no es propia de los países mayoritariamente musulmanes, también se observa en sociedades donde el Islam es

ampliamente minoritario y donde, hasta una época reciente, los grupos musulmanes eran marginales y discretos. Es el caso, por ejemplo, de Mozambique (20% de musulmanes), donde se asiste desde hace algunos años a un verdadero cambio de posición del Islam, que ha pasado de una situación de relativo recogimiento a una situación de afirmación y de reivindicación identitaria acentuada, hasta el punto que se ha hablado de una “subida en potencia” del Islam (Morier-Genoud 1995). También es el caso de Sudáfrica (1% de musulmanes), donde las organizaciones musulmanas se han movilizadо contra el gangsterismo y la droga en el marco de la campaña llamada « *People agaist gangsterism and drugs* » (*PAGAD*) y, de forma más general, están actualmente muy presentes en el terreno social.

En resumen, en todos estos países la fe debe mostrarse, y la religión debe implicarse en la vida social. Esta revitalización del Islam no es únicamente fruto de los grupos “modernos”, “reformistas” y “fundamentalistas”, sino también se puede ver en las acciones de las antiguas órdenes sofis, sobre todo en Nigeria o en Senegal.

El Islam, es importante precisarlo, no es el monopolio de este rebrote religioso. El éxito de las iglesias proféticas, evangelistas o pentecostales muestran que este retorno de la religión es un fenómeno general en África, como también lo es en Sudamérica.

También hay que constatar que este retorno religioso, se organiza según nuevas modalidades de participación: la fe es cada vez más individual y la adhesión religiosa más fluida e inestable.

LA INDIVIDUALIZACIÓN DEL COMPORTAMIENTO RELIGIOSO.

La ley implacable del grupo familiar, de la comunidad local o étnica, que durante tiempo ha parecido fundamentar las pertenencias religiosas, tiene tendencia a aflojarse para dejar lugar a comportamientos más individualistas, sobre todo como efecto de la urbanización. La elección religiosa se convierte en un asunto más personal y también es más inestable. Es bastante frecuente, que los “fieles” dejen un grupo o cambien de “jefe” religioso. Resumiendo, practican lo que se llama el “nomadismo religioso”. Por otro lado, la relación con la autoridad religiosa tiende a relajarse, asistiendo así a una cierta autonomización de los “fieles”. Este fenómeno ha sido analizado en el seno de las cofradías sofis senegalesas, conocidas sin embargo, por estar estructuradas en base a un lazo estrecho de obediencia entre el marabú (*cheikh*) y el discípulo (*taalibe*). Fabienne Sanson (2005) ha subrayado la independencia creciente de los discípulos de la cofradía tidjane (*Tijaniyya*), respecto a sus guías religiosos. Otros investigadores han observado, siempre en

Senegal, el mismo fenómeno en la cofradía mouride (*Muridiyya*), en la cual el lazo de fidelidad entre el jefe religioso y el discípulo pasa, sin embargo, por ser particularmente fuerte. Los “mandamientos” (“*ndigal*”) de los famosos marabúes mouride son menos respetados que en el pasado, especialmente cuando se aplican al ámbito político y social. Incluso, en el grupo mouride más ligado a estas relaciones de obediencia y de sumisión, los Baay Faal, Charlotte Pézeril (2005) ha observado el desarrollo de un “ideal de autonomía” de los discípulos. Explica que esta “autonomización” es muy visible en el ámbito urbano y, en particular para los jóvenes.

Estos cambios se relacionan con un movimiento más general de individualización en las sociedades africanas, que no es propio del campo religioso. Tal y como afirma el islamólogo Olivier Roy, esta “relación relajada con la autoridad”, es una de las principales características del “Islam mundializado”(Roy 2002).

En el mundo urbano y global del África contemporánea hay una diversificación de la producción, y en consecuencia, de la oferta religiosa. La efervescencia religiosa, la multiplicación de medios islámicos, y la importancia de las migraciones, hacen presenciar al fiel musulmán una especie de “mercado” de la religión, en el cual tiene la posibilidad de fabricar su propia religión. Es lo que se llama la “religión a la carta”. La pertenencia a la comunidad musulmana internacional, la *umma*, se hace entonces según unas lógicas y modalidades nuevas.

LA INSERCIÓN CRECIENTE DEL ISLAM AFRICANO EN LA UMMA, LA COMUNIDAD MUSULMANA INTERNACIONAL.

El concepto de *umma* fue inventado por Mohamed en Medina. Ello implica teóricamente, sobrepasar las pertenencias tribales, étnicas y nacionales en una solidaridad activa entre “creyentes”. Los musulmanes de todo el mundo forman esta *umma* fraternal que debe luchar contra todos los intentos de división. Pero esta unión de musulmanes también tiene una fuerte connotación emocional, y conlleva una mística de la unidad, un sentimiento de identidad pasional vivido de forma aún más intensa, dado que actualmente los musulmanes se sienten estigmatizados y atacados por el mundo occidental.

De forma más amplia, el término *umma*, designa la ruptura del aislamiento de los focos islámicos locales y las relaciones de todo tipo, que se instauran entre las diferentes partes del mundo musulmán. Si este concepto está bien anclado en la tradición musulmana y se hace patente de forma muy concreta durante el peregrinaje a la Meca (no olvidemos, que en el peregrinaje todos los peregrinos llevan el mismo vestido

blanco), entonces es fácil entender que tome una nueva dimensión en el mundo global actual.

Ciertamente, no hay que creer, como lo he explicado antes, en la idea alimentada por los colonizadores, según la cual el Islam africano es un Islam aislado y particular. Sin embargo, es cierto que la mundialización ha acelerado los movimientos de relación entre las diferentes partes del mundo musulmán, y con ellos, el sentimiento de una pertenencia común. Los musulmanes de todo el mundo (y por lo tanto los del África negra), están en contacto los unos con los otros, gracias a las nuevas tecnologías de información y de comunicación (NTIC). El sentimiento de *umma* se hace más inmediato e intenso. Olivier Roy apunta con razón, que asistimos a la promoción de un “Islam virtual”. El Islam está cada vez más “desterritorializado”, como mínimo al nivel de las representaciones, lo que puede también explicar la distancia evocada antes entre los fieles y las autoridades religiosas locales (Roy 2002:179-199). Se pueden encontrar en Internet otros referentes religiosos además de los que están disponibles localmente. Siguiendo el enfoque del antropólogo Arjun Appadurai, podemos calificar esta nueva *umma* de “ethnoscape”, de “paisaje” modelado por individuos que comparten una misma visión de un Islam transnacional, inscrito en amplias redes y flujos culturales que dan sentido a esta identidad musulmana global (Appadurai 2001). Las migraciones internacionales también son un elemento que contribuye a esta “desterritorialización” de las comunidades musulmanas africanas. Además, la presencia cada vez más activa de ONGs islámicas en África al sur del Sahara, es un nuevo testimonio de la solidaridad islámica internacional y nutre el sentimiento de pertenencia a la *umma*. Desde hace unos años, el humanitarismo islámico se ha instalado en el África negra, donde organizaciones como la *Agence des musulmans d’Afrique*, de origen kuwaití, o la *Organisation internationale du Secours islamique* de origen saudí, pretenden rivalizar con las organizaciones caritativas cristianas. Actualmente se cree que una cuarentena de ONGs de este tipo se encuentra en África negra.

La globalización también explica que las pequeñas comunidades musulmanas africanas que estaban apartadas de los grandes focos del Islam, estén actualmente menos aisladas y participen plenamente en la vida musulmana internacional. Un buen ejemplo de este nuevo posicionamiento de las comunidades aisladas, es el del predicador surafricano Ahmed Deedat (1918-2005), que logró convertirse en una figura internacional importante de la propagación de la fe musulmana, gracias a los medios de comunicación que supo utilizar con gran habilidad.

Esta integración creciente de los musulmanes africanos en la *umma* internacional, no significa que este Islam mundializado no pueda ser objeto de interpretaciones y de apropiaciones locales según los contextos regionales y nacionales, según la lógica de lo que se llama la “glocalización”. Esta “glocalización” del Islam es patente, por ejemplo, en Nigeria donde el desarrollo de un Islam radical sustentado por redes doctrinales internacionales, se inscribe y es “indigenizado” en unas luchas religiosas y políticas propias de este país. En sentido contrario, formas de Islam más bien locales, pueden en el contexto de la globalización, extender su influencia en otras partes del mundo.

Es precisamente lo que ocurre en el Norte de América, sobretudo en las comunidades negras, en relación al desarrollo de cofradías sofis senegalesas que entran en competencia con los Black Muslims⁸⁹.

Pero si el Islam tradicional con sus cofradías, a veces, obtiene beneficios de la mundialización, también es cierto que ésta ha favorecido sobre todo al Islam “fundamentalista”.

NUEVAS RELACIONES DE FUERZA EN EL TERRENO RELIGIOSO.

La terminología es quizás cuestionable, y la dicotomía lo es también.

Efectivamente, por una parte el Islam “tradicional” no carece de dinamismo, tal como hemos explicado, por otra parte, el Islam “fundamentalista”, que se basa en una interpretación “literal” y “fija” de los textos sagrados y sobre una voluntad de “reislamizar” la sociedad (sin necesariamente tener como objetivo la conquista del Estado, lo que les distingue de los “islamistas” hablando con propiedad), esconde en realidad unos movimientos muy diversos.

En cuanto a la oposición entre “Islam tradicional” y “Islam fundamentalista”, conviene relativizarla. Algunas cofradías sofis conocen evoluciones que les acercan, en algunos aspectos, a los movimientos “fundamentalistas”, por ejemplo, en lo que se refiere a sus preocupaciones por predicar activamente el mensaje coránico, a su voluntad de renovar la enseñanza islámica, o también a su compromiso de “purificar” el Islam de las supersticiones populares. El movimiento *tijane* senegalés, estudiado por Fabienne Sansón, pertenece a esta categoría de movimientos, que han sido calificados de “neo-cofradías” y que, al mismo tiempo que se valen de una tradición sofi, funcionan según las lógicas de la individualización y de la mundialización (Sansón 2005). Denise Brégand, ofrece otro ejemplo en su estudio sobre la trayectoria de un imán de Cotonou en el Benín. Formado en la *Tijanyya*, sin embargo posteriormente, se implicó en las redes asociativas e

intelectuales más modernas, hasta el punto de aparecer actualmente como un verdadero emprendedor religioso de tipo reformista, que trabaja para la moralización y la reislamización de su país (Brégand 2008).

Otros trabajos han subrayado también que en algunos países, como en Sudáfrica, el éxito reciente del sofismo corresponde más a una búsqueda de experiencia individual que al apego a una tradición local⁹⁰.

Sin embargo, según estudios recientes, parece que el Islam “fundamentalista” progresa en África, incluso en países como Nigeria o Níger, donde las cofradías sofi han dominado el terreno islámico. Por tanto, es posible hablar en algunos casos de una competición entre estas dos formas de Islam que puede dar lugar a vivas confrontaciones, incluso a veces violentas, como en Nigeria, donde grupos como el *Jammat Izalat al-Bida wa Iqamat al-Sunna* (Sociedad para la erradicación de las innovaciones y el establecimiento de la sunna), han empezado la guerra en contra de las cofradías sofi *Qadiriyya* et *Tijanyya*, bien aposentadas con las elites políticas y comerciantes tradicionales locales. El antagonismo se basa en algunas costumbres mágico-religiosas relacionadas a la *baraka* (gracia, carisma) de los guías sofi, en los rituales festivos (celebraciones religiosas acompañadas de canto y de música), y en prácticas sociales (por ejemplo, el coste, juzgado exorbitante, de los bautismos y bodas que las cofradías animan a realizar). La expresión altamente agresiva de este antagonismo, se explica en parte por la violencia generalizada que mina la sociedad nigeriana, pero también por las dimensiones políticas que sobrentiende⁹¹.

Estos conflictos existen también en los países donde los musulmanes constituyen una minoría, como en Mozambique. En este país, indica Eric Morier-Genoud, estas dos fuerzas se han organizado a escala nacional y trabajan para controlar las asociaciones islámicas locales. Por un lado, el *Congrès musulman* representa sobre todo a las cofradías y a los ulemas locales, por otro lado, el *Conseil islamique* está dominado por élites de sensibilidad “fundamentalista” que a menudo han estudiado en países árabes (Arabia Saudita, Egipto, Sudan). Los conflictos entre estas dos tendencias se cristalizan sobre todo alrededor de los rituales islámicos como el *Maulid* (aniversario del nacimiento del Profeta), o los cantos funerarios; prácticas consideradas como no-conformes a la norma islámica primitiva (Morieur-Genour 1995).

El Islam “tradicional” y de las cofradías resiste mejor en las sociedades donde ha mostrado su capacidad para adaptarse al cambio social y a la mundialización. El ejemplo más logrado, desde este punto de vista, se encuentra en Senegal.

Es evidente que estas nuevas movilizaciones islámicas han modificado un poco la relación entre las comunidades y el Estado.

LA PRESIÓN ISLÁMICA EN EL ESPACIO PÚBLICO.

Convirtiéndose en una fuerza vital, con unas demandas propias hacia los poderes públicos, el Islam está efectivamente, cada vez más presente en el espacio público. Si, en el caso del África negra, no podemos hablar de un Islam político que, en forma de movimientos islamistas, reivindica un Estado islámico; se observa, no obstante, lo que llamaré una “presión islámica” en el espacio público. Algunos hablan, con propiedad, de un “*new muslim lobby*”, para analizar de qué modo los grupos musulmanes han aprovechado la liberalización política para negociar con las instituciones del Estado su lugar en la comunidad cívica, y para “vender” las voces musulmanas con motivo de las competiciones electorales.

Al ser más “vocal” que antes, el Islam hace oír su voz y expresa algunas reivindicaciones en el escenario público. Estas reivindicaciones pueden apuntar, por ejemplo, a una mejor asunción de las fiestas musulmanas en los calendarios oficiales de los días festivos, sobre todo en los países donde el Islam es minoritario (dado que en otros lugares ya están presentes). Estas peticiones pueden también tener como objetivo, una mejor representación de los musulmanes en las instituciones del Estado, por ejemplo, la contratación en la función pública de “arabizantes”.

Uno de los puntos más sensibles, concierne a la cuestión del estatuto del derecho musulmán (*sharia*) en el orden jurídico. Puede tratarse, como en el Benin, de pedir que los ciudadanos de confesión musulmana puedan optar por ser regidos por el derecho musulmán, en lo que se refiere al derecho de la familia o, como en Kenya, de discutir con el Estado sobre los ámbitos de competencia de los tribunales musulmanes, o también como en Senegal, para presionar con el fin de que el Código de la familia sea islamizado y se privilegie la herencia musulmana frente a la herencia colonial occidental.

En Nigeria, la cuestión de la *sharia* es a menudo discutida, y es objeto de debates particularmente vivos, y hasta virulentos, sobre todo en la parte norte de la Federación. El problema de la extensión de la *sharia* en el ámbito penal, y su lugar en el derecho musulmán en las jurisdicciones federales son, en este país, temas recurrentes de polarización entre comunidades religiosas y de politización de la religión⁹².

Hasta ahora, esta “presión islámica” no se ha manifestado, como es el caso en otros países del mundo musulmán, por la creación de partidos musulmanes, excepto en Sudán donde, desde este punto de vista, tiene un

perfil político que le acerca a otros países árabes. Ha habido, acá y allá, tentativas pero nunca se han llevado a cabo, y corresponden más bien, a un intento para hacer subir las apuestas. Podemos dar el ejemplo de Kenya, con el *Islamic Party of Kenya*, que en 1992, pidió su registro oficial, que le fue rechazado sobre una base constitucional de prohibición de partidos religiosos y étnicos. Más o menos en la misma época en Mozambique, en el contexto de las elecciones municipales, ciertos líderes musulmanes anunciaron la creación de un partido islámico, lo que llevó a los dos grandes partidos políticos del país a incluir en sus listas electorales un cierto número de notables musulmanes.

Sin embargo, se ha podido constatar con motivo de elecciones, la existencia de un voto calificado de musulmán, en la medida en que grupos o comunidades musulmanas han marcado su preferencia por tal o tal partido, que supuestamente les representaría mejor y estaría más atento a sus reivindicaciones. A menudo, este voto musulmán se confunde con un voto étnico o regional, acentuando así la polarización partisana. En Guinea Bissau, es el partido revolucionario histórico, el *PAIGC*, el que es percibido para muchos como el partido “musulmán”. En Níger, es el *Parti Nigérien pour la Démocratie et le Socialisme (PNDS)*, el que ha recibido el apoyo de los jóvenes musulmanes “fundamentalistas”, dado que parecía cercano a sus preocupaciones sociales, y a su voluntad de erradicar el liderazgo de las autoridades tradicionales (Mbembe 1998).

Aunque en el África negra, el pasaje a lo político es menos flagrante que en otros países musulmanes, a causa de trayectorias históricas específicas (tipo de colonización, pluralismo religioso, situación geopolítica), no deja de ser cierto, que participa en la gestión de una nueva ciudad que no es forzosamente la que el Occidente secularizado esperaba ver instalarse en estos territorios, que deseaba civilizar y desarrollar según su propia visión del mundo.

Para terminar este recorrido a través de las dinámicas islámicas contemporáneas africanas, queda patente que en el África negra las religiones (dado que, lo recordamos, este dinamismo religioso no es particular al Islam) son una “fábrica de la historia”, retomando así el título del famoso programa de radio France-Culture. Éstas constituyen lo que el filósofo africano Achille Mbembe llama un “horizonte ineludible” (Mbembe 1988)⁹³, no porque lo religioso fuese un tipo de recurso en el imaginario ante los fracasos o los balbuceos del desarrollo y de la democracia, como lo sugieren las tesis desarrollistas y evolucionistas que calificaría de “etnocentradas”, sino porque, en última instancia la religión es un laboratorio donde se leen y se realizan “nuevos mundos”⁹⁴.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amselle, J.-L. (2001) *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

Appadurai, A. (2001) *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.

Augé, M. (1994) *Pour une anthropologie des nouveaux mondes*, Paris, Flammarion.

Balandier, G. (1991) *Sens et puissance*, Paris, PUF, 92-93

Brenner, L. « Constructing Muslim identities in Mali », en Brenner, L. (ed. (1993), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, London, Hurst: 1-20.

Brégand, D. (2008) « Du soufisme au réformisme. La trajectoire de Mohamed Habib, imam à Cotonou », *Politique africaine*, 116 :121-142.

Coulon, C. (2002) *Islams d'Afrique, entre le local et le global*, Paris, Karthala.

Coulon, C. (1991) «Religion et politique», en Coulon, C. y Martin, D.-C. (dir.), *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte, 87-105.

Kane, O. (2003), *Muslim Modernity in Postcolonial Nigeria: a Study of the Society for the Removal of Innovation and Reinstatement of Tradition*, Boston, Brill.

Lamido, S. « Politique et Charia dans le Nord du Nigéria », in Otayek, R. y Soares, B. (dir.), *Islam, Etat et société en Afrique*, Paris, Karthala.

Mbembe, A. (1988) *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en Afrique postcoloniale*, Paris, Karthala

Morier-Genoud, E. «Demain la sécularisation ? Les musulmans et le pouvoir au Mozambique aujourd'hui », in Otayek, R. y Soares, B. (dir.), *Islam, Etat et société en Afrique*, Paris, Karthala: 353-383.

Pézeril, C. (2005) *La communauté Baay Faal des Mouride du Sénégal : dynamiques de marginalisation, modes de construction et de légitimation*, thèse de doctorat en Anthropologie, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Roy, O. (2002) *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil.

Sadouni, S. (2009) « Nouveaux acteurs religieux en Afrique du sud : l'exemple de l'humanitaire islamique », in René Otayek et Benjamin Soares (dir.), *Islam, Etat et société en Afrique*, Paris, Karthala :161-186.

Sanson, F. (2005) *Les Marabouts de l'islam politique. Le Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidaty. Un mouvement néo-confrérique au Sénégal*, Paris, Karthala.

Soares, B. (1995) « L'islam au Mali à l'ère néolibérale » en Otayek, R. y Soares, B. (dir.), *Islam, Etat et société en Afrique*, Paris, Karthala: 411-433).

Tayob, A. (1999), « Southern Africa », in D. Westerlund and Ingvar Svanberg (eds.), *Islam outside the Arab World*, Richmond, Curzon Press:111-124.

Villalon, E. (1995) *Islamic Society and the State. Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press.

JOSÉ MANUEL PEDROSA

El mito de Aracne: versiones orales y escritas (de Ovidio a García Márquez a un cuento de los bubis de Guinea Ecuatorial y otro de los fon de Benin *Oráfrica, revista de oralidad africana*, nº 7, abril de 2011, p. 131-147. ISSN: 1699-1788 Entregado: 31/01/2010 Aceptado: 06/02/2011

EL MITO DE ARACNE: VERSIONES ORALES Y ESCRITAS (DE OVIDIO Y GARCIA MARQUEZ A UN CUENTO DE LOS BUBIS DE GUINEA ECUATORIAL Y DE LOS FON DE BENÍN)

JOSÉ MANUEL PEDROSA
UNIVERSIDAD DE ALCALÁ
josem.pedrosa@uah.ub.edu

El hilo que baja de la mano de la mujer y que se enrolla alrededor del huso es el hilo de araña a lo largo del cual descendió el sistema del mundo.

(Mito del pueblo dogon de Malí)

La araña y los desgraciados es el título que el sacerdote Benigno Borikó (1939-1981) dio a uno de los veinte cuentos tradicionales de su pueblo (el pueblo bubi de la isla de Bioko, en Guinea Ecuatorial) que anotó por escrito, en español, en el año 1975. He aquí su texto:

Hay en Guinea Ecuatorial dos tipos de arañas:

Una es gruesa, del tamaño de un cangrejo de mar. Es peluda: de color rojizo-negro. Es venenosa y su mordedura es mortal para mucha gente. Ésta queda excluida de nuestra narración.

La otra es pequeña. Generalmente vive debajo de los *tejados* de nipa, y en todo caso circula por las paredes de las casas. Su casa consiste en una complicada *maraña* tejida con sus telarañas. Es de color gris oscuro. Inofensiva en cuanto a los hombres. La llamaremos la araña gris. De esta araña habla el cuento presente:

Originariamente la araña era una persona humana. Vivía con los hombres como uno de tantos. Era lista y se fijaba en todo. Discurría bien y le gustaba discutir de cosas muy elevadas.

Un día se puso a meditar el problema de los desgraciados: ¿Cómo puede ser que haya tantos desgraciados en el mundo? Cojos, sordos, ciegos, mancos, tuertos, mudos, y tantos otros desgraciados... ¿Quién es el culpable de todo esto?

El *señor* este, que hoy llamamos araña gris, se propuso hacer una especie de encuesta sobre todos los desgraciados. Así, comenzó a preguntar a las personas:

Un cojo:

—Amigo, ¿cómo ha sido que has perdido el equilibrio de tus piernas?

—No lo sé... Lo único que sé es que es voluntad de Dios el que yo esté cojo.

Un sordo, a base de signos:

—Amigo, ¿cómo es que no oyes?

—Ha sido así como Dios lo quiere...

Un manco:

—Amigo, ¿cómo has perdido tu brazo?

—No lo sé, pero la voluntad de Dios ha sido que yo sea manco.

Un mudo de nacimiento, a base de signos:

—Amigo, ¿cómo ha sido que eres mudo?

—Lo soy desde que nací.

—Luego no tienes tú la culpa...

—No.

—¿De quién es, pues, la culpa?

—No lo sé. En todo caso, es voluntad de Dios el que yo sea mudo.

Así, fue preguntando a todos nuestro buen hombre; y cada uno sacaba el nombre de Dios de un modo reverencial.

Pero nuestro hombre creyó que no se debía resignarse así a las desgracias de un modo fatalista... pensar que todo viene de Dios. Y, si viene de Dios, había que preguntarle el por qué de tantos males sobre gente inocente... Con esta idea casi obsesionante en la cabeza, habló con el jefe del pueblo en vistas a convocar una reunión donde acudiera todo el pueblo y principalmente los desgraciados. El jefe aceptó. Se fijó un día para dicha reunión en la plaza del pueblo.

Llegado el día, todos se dirigieron hacia la plaza de pueblo. Ahí, tomando la delantera nuestro buen hombre, comenzó con un discurso muy semejante a una arenga, dirigido indirectamente contra Dios y en defensa de tantos desgraciados:

— Y si Dios es tan bueno y quiere nuestro bien — era el fin del discurso —, ¿por qué castiga así, sin motivo, a tanta gente inocente? ¿Por qué no le pedimos explicación de ese su comportamiento tan extraño? Además, para comenzar por la base, ¿quién es Dios?

Hubo un largo silencio. Acabado este silencio, un hombrecillo insignificante se levantó de entre la multitud. Se dirigió en medio de la plaza, donde nuestro buen hombre estaba esperando una respuesta a sus preguntas. Sin más preámbulos, el hombrecillo cogió del cuello a nuestro buen hombre, le retorció y le lanzó muy lejos de sí. Éste fue a dar contra la pared de una de las casas cercanas. En la pared quedó una

especie de mancha, un residuo de nuestro buen hombre... A pesar de todo, esta mancha quedó siendo algo vivo que se movía: es la araña actual, que corre humillada por las paredes de nuestras casas en Guinea Ecuatorial...

Hace muchos años,
la araña gris
era una persona.
Se llamaba *Sipaera*.
Ahora se llama *Riboboteka* (Borikó 63-65).

El propio Borikó, en las notas que añadió como apéndice a este relato etiológico, aclaraba lo siguiente:

La araña en bubí tiene dos nombres: 1) *Siapera*: es el nombre más antiguo. *Siapera*, parece ser, era un hombre de carne y hueso que vivía en cierto pueblo bubí. Era muy sabio. Ayudaba a todos en las cuestiones difíciles. Todo le salió mal desde el día que se planteó el problema del mal: ¿por qué tantos inocentes son desgraciados? ¿Por qué tantas personas buenas y de tan buen corazón son pobres? ¿Por qué mueren tantos niños que no han hecho mal alguno? Pero lo peor fue la reacción que tuvo contra Dios [...].

El segundo nombre de la araña es *Ribobo-teka* (en bubí). Según la mitología bubí, desde que *Siapera* faltó al respeto a Dios perdió su puesto de ser el más inteligente de los seres. Perdiendo su puesto también perdió su inteligencia, convirtiéndose en este pequeño animal que vive en las paredes debajo de los techos, alimentándose de pequeñas moscas que casualmente pasan por ahí (Borikó 66).

Este cuento arraigado en la remota e insular tradición bubí de la isla de Bioko, en Guinea Ecuatorial, podría pasar por uno más de los muchos relatos etiológicos que atesora el riquísimo repertorio oral de aquel pueblo, y por pariente de tantos otros mitos etiológicos y relatos de orígenes de los que siguen teniendo una presencia más que relevante en muchas culturas del África subsahariana. Pero tiene, para nosotros, el interés nada menor de que se trata, en realidad, de un muy raro y sugestivo paralelo del mito grecolatino de Aracne, del que se desconocen (según mis informaciones al menos) otras versiones orales y tradicionales recogidas en cualquier otro lugar del mundo. Recordemos, para que nos hagamos una idea tanto de las coincidencias como de las discrepancias del cuento bubí con el mito grecolatino, el resumen que hizo el gran mitógrafo francés Pierre Grimal de la célebre versión que desarrolló Ovidio, en el latín de los albores de la era cristiana, en el libro VI (versos 1-145) de sus *Metamorfosis*:

Aracne es una doncella de Lidia cuyo padre, Idmon, de Colofón, era tintorero. La joven se había granjeado una gran reputación en el arte de tejer y bordar. Las tapicerías que dibujaba eran tan bellas, que las ninfas

de la campiña circundante acudían a admirarlas. Su habilidad le valió la fama de ser discípula de Atenea, la diosa de las hilanderas y bordadoras. Pero Aracne no quería deber su talento a nadie más que a sí misma, y desafió a la diosa, la cual aceptó el reto y se le apareció en figura de una anciana. Atenea se limitó primero a advertirla y aconsejarla más modestia, sin lo cual debía temer el enojo de la diosa. Pero Aracne le respondió con insultos. Entonces, la divinidad se descubrió y la competición dio comienzo. Palas representó en el tapiz a los doce dioses del Olimpo en toda su majestad y, para advertir a su rival, añadió en las cuatro esquinas una representación de cuatro episodios que mostraban la derrota de los mortales que osaban desafiar a los dioses. Aracne trazó en su tela los amores de los olímpicos que no redundan en su honor: Zeus y Europa, Zeus y Dánae, etc. Su labor es perfecta, pero Palas, airada, la rompe y da un golpe con la lanzadera a su rival. Sintiendo ultrajada, Aracne, presa de desesperación, se ahorca. Atenea no deja que muera, y la transforma en araña, que seguirá hilando y tejiendo en el extremo de su hilo (Grimal s.v. *Aracne*).

Es evidente que el desarrollo narrativo del cuento bubí y del mito grecolatino presenta notorias discrepancias argumentales, y que la versión antigua, que conocemos gracias básicamente a los sofisticados y floridos hexámetros de Ovidio, se halla mucho más adornada de motivos y de detalles novelescos que el mucho más breve y condensado texto bubí de la isla de Bioko. Pero también es cierto que las coincidencias en la arquitectura narrativa y en determinadas claves argumentales de ambas versiones son más que llamativas y merecen un análisis muy detallado.

El núcleo argumental gira, en ambas, alrededor de la blasfemia de un mortal, impío, orgulloso e insensato, contra la divinidad. En las dos versiones, el mortal increpa o recrimina al dios o a la diosa (cuya identidad permanece, en un principio, oculta) por los defectos que observa en sus obras (bien sea en sus criaturas, bien sea en sus tapices). En el texto bubí, los reproches se refieren al hecho de que dios haya permitido que haya "cojos, sordos, ciegos, mancos, tuertos, mudos, y tantos otros desgraciados". En el texto clásico, se hace escarnio de los vicios y desmanes de varios dioses que dejaron tras de sí un reguero igualmente lamentable de víctimas: Aracne denuncia en su tapiz los abusos que sufrieron las pobres Europa, Asteria, Leda, Nictéide, Dánae o Mnemosine engañadas por Júpiter, de Cánace, Teófane o Melanto víctimas de Neptuno, de Ise defraudada por Apolo, de Erígone burlada por Baco, etc. En ambos relatos, no ya los humanos, sino los más frágiles de entre los humanos (los enfermos y las mujeres) aparecen como víctimas despojadas, indefensas y dolientes del comportamiento irresponsablemente egoísta de los dioses.

Otra de las coincidencias más asombrosas que vinculan ambos tipos de relatos se refiere al hecho de que la divinidad escucha la blasfemia del mortal bajo la identidad fingida de un ser anciano, débil e indefenso: "un hombrecillo insignificante se levantó de entre la multitud" en el cuento *bubi*, mientras que, en el texto ovidiano, "Palas finge ser una anciana y añade falsas canas a sus sienes e incluso sostiene sus débiles miembros con un bastón" (Ovidio 386).

La falsa debilidad del dios contrincante realza de forma dramática el portentoso poder que enseguida exhibirá, cuando revele su identidad y golpee y castigue violentamente al blasfemo mortal. Recuérdese que el texto *bubi* dice que "sin más preámbulos, el hombrecillo cogió del cuello a nuestro buen hombre, le retorció y le lanzó muy lejos de sí. Éste fue a dar contra la pared de una de las casas cercanas". En el texto de Ovidio, la diosa "golpeó tres o cuatro veces la frente de la idmonia Aracne" con su lanzadera de tejer.

El golpe y el lanzamiento rápidos, violentos, aplastantes, no resultan mortales en ninguno de los dos casos, porque la divinidad prefiere mantener con vida, aunque sea metamorfoseada en araña, a la persona que ha blasfemado contra ella. En el relato *bubi*, el hombre "fue a dar contra la pared de una de las casas cercanas. En la pared quedó una especie de mancha, un residuo de nuestro buen hombre... A pesar de todo, esta mancha quedó siendo algo vivo que se movía: es la araña actual, que corre humillada por las paredes de nuestras casas en Guinea Ecuatorial...". En el mito clásico, Aracne "se ató la garganta con un lazo. Palas, compadecida, sostuvo a la que colgaba y le dijo así: ¡Mantente viva aún, pero cuelga, desvergonzada, y que este mismo tipo de castigo, para que no estés libre de preocupación por el futuro, sea dictado para tu linaje y tus lejanos descendientes!". Igual que sucede en casi todo relato etiológico, el nuevo estatus adquirido en ambos cuentos tiene fiel traslado a las cualidades que a partir de entonces desarrollarán todas las generaciones de descendientes. Recuérdense, a este respecto, tantos mitos de orígenes de todo el mundo en que un castigo, una maldición, una metamorfosis sufrida por un antepasado acaba siendo heredado y asumido como rasgo de identidad clave por todo su linaje; entre ellos, el relato fundacional del *Génesis* bíblico, en que el nuevo estatus mortal, desgraciado, doliente, asumido por Adán y Eva (y por la serpiente) en castigo por su rebelión contra Yavé habrá de transmitirse fatalmente a todas sus generaciones descendientes⁹⁵.

Como podemos apreciar, las coincidencias entre el relato tradicional *bubi* y el mito clásico reescrito poéticamente por Ovidio, a despecho de la asombrosa distancia cronológica (dos mil años), geográfica (Europa por un lado, el centro de África por otro), cultural y hasta estilística que

les separa, son tan llamativas y coherentes, que se hace obligado pensar en algún tipo de vinculación entre ambos, en su común dependencia, como ramas sumamente raras y excéntricas, de un mismo viejísimo tronco narrativo con floraciones sorprendentemente vivas (como prueba el relato bubí), aunque de perfil no enteramente nítido (por la falta de más paralelos analizables) para nosotros.

A estos textos podemos añadir, en cualquier caso, algunos otros que, sin ser paralelos absolutos del complejo mítico-narrativo de Aracne que estamos analizando, sí están estrechamente relacionados y permiten aclarar mucho de su sentido e ideología, porque en todos ellos se pone en relación a la araña con el castigo de la blasfemia y del orgullo, con la rivalidad o rebelión contra sus creadores, y con la fragilidad de las vanidades mundanas frente al poder infinito de los dioses. Fijémonos, por ejemplo, en que, en el libro bíblico de *Job* 27:13-23, la impiedad y la jactancia de los mortales, que al final no podrán nada contra la grandeza de Dios, es comparada con "una casa de araña", impresionante pero incapaz de resistir los embates del mundo ni la ira de Dios:

Ésta es la suerte que al impío Dios reserva
la herencia que el violento recibe del Omnipotente:
Por más que sean sus hijos, la espada es su destino,
y sus vástagos no tendrán paz.
A los supervivientes sepultará la peste,
y sus viudas no los llorarán.
Si acumula como polvo la plata,
si amontona vestidos como fango,
¡que los amontone!; el justo se vestirá con ellos
y el inocente heredará la plata.
*Se ha edificado una casa de araña,
una choza de centinela ha construido.*
Rico se acuesta, mas por última vez;
cuando abre los ojos ya no es nada.
Lo asaltan como agua los terrores,
de noche lo arrebató el huracán.
El viento del este se levanta y se lo lleva,
un turbión le arrastra de su sitio.
Sin piedad por blanco se le toma,
tiene que huir de las manos que amenazan.
A su ruina la gente bate palmas,
desde todas partes se le silba.

Por su parte, en el *Corán* 29:40-43 se relaciona aún más explícitamente "la casa que utiliza la araña" con la debilidad fatal de los prepotentes que se apartan de Dios, y que, al final, habrán de sufrir su castigo. El que en el texto coránico esté más que sugerida la vana rivalidad, en términos de destreza y de sabiduría, que los impíos orgullosos entablan

con la divinidad, coincide de manera muy llamativa con la entraña ideológica más profunda del complejo mítico-narrativo que estamos analizando:

Quienes toman patrones, prescindiendo de Dios, son como la casa que utiliza la araña. Ciertamente, la casa más débil es la tela de araña. ¡Si los impíos supieran!

Dios sabe todo aquello que invocan prescindiendo de Él. Él es el Poderoso, el Sabio.

Damos estos ejemplos a los hombres, pero no los comprenden más que los sabios.

No son la tradición bíblica judía ni la coránica musulmana las únicas que han explotado el motivo de la araña orgullosa ni el de la fragilidad de sus obras —especialmente de sus "casas"— sometidas al poder grandioso de la divinidad. De hecho, existe un cuento de animales de gran difusión, el que tiene el número 283D en el catálogo de cuentos universales de Antti Aarne y de Stith Thomson, que muestra analogías adicionales con los relatos que estamos analizando, porque presenta una competición entre la araña y otro ser más diestro y más sabio cuyo desenlace lleva a constatar que la "casa de la araña" es una obra de menor calidad. Así es como ha sido resumido (en el mismo catálogo de Aarne y Thomson) el argumento más común de este tipo cuentístico: "*La araña se ríe del gusano de seda que trabaja tan lentamente. El gusano de seda dice que su trabajo es valioso, mientras que el de la araña no sirve*". Otro cuento que conoce cierta difusión en diversas tradiciones, el que tiene el número 836 en el mismo catálogo de Aarne y Thomson, insiste en el tópico de la inferioridad de la casa del blasfemo —aunque no se identifique en este caso con una araña— y del poder absoluto de Dios: "*El orgullo se castiga*: El rico se jacta de que Dios no tiene el poder de hacerlo pobre. Mientras el hombre está en la iglesia, se incendia su propiedad y regresa pobre a su casa". Por otro lado, en diversas tradiciones de la India, el motivo del sometimiento de las obras de la araña a las de un demiurgo superior, más hábil y más sabio, tiene gran arraigo y ha recibido comentarios como el siguiente:

Si bien la araña significa la tejeduría, evoca en efecto la fragilidad de la obra terrenal y su dependencia respecto del tejedor. La *creación cosmogónica* se simboliza por el acto de la tejeduría; ahora bien, ésta supone un tejedor que permanezca continuamente en relación con su obra, la cual depende de él y está continuamente obrada por él. Este tema se presenta sobre todo en los mitos de la India que aluden a menudo al Tejedor primordial y a la araña cósmica. Lo que nos conviene retener aquí son, por una parte, el lazo umbilical entre el creador y la criatura y, por otra parte, la unificación cósmica operada por los

vínculos establecidos entre los cuatro puntos cardinales. la criatura está ligada a su Creador; una suerte de cadena de oro los ata uno a otro.

El repertorio de documentos literarios protagonizados por un ser metamorfoseado en araña por haberse rebelado contra las normas establecidas por Dios, o contra las normas de la moral emanada de Él, nos reserva todavía algunas sorpresas. Los textos que vamos a conocer a continuación han sido modelados nada menos que por la pluma de Gabriel García Márquez. En su inquietante cuento *La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y de su abuela desalmada* (136) hay incluida una rápida referencia a una sospechosa *metamorfosis* de mujer en araña, curiosamente enmarcada en un espectáculo de feria, que merece nuestra atención:

Entre la muchedumbre de apátridas y vividores estaba Blacamán el bueno, trepado en una mesa, pidiendo una culebra de verdad para probar en carne propia un antídoto de su invención. Estaba la mujer que se había convertido en araña por desobedecer a sus padres, que por cincuenta centavos se dejaba tocar para que vieran que no había engaño y contestaba las preguntas que quisieran hacerle sobre su desventura.

En otro cuento de García Márquez, *Un señor muy viejo con unas alas enormes* (14-15), que forma parte del mismo volumen al que daba título el cuento anterior, se amplían muy sugestivamente los detalles acerca de este tipo de metamorfosis:

Sucedió que por esos días, entre muchas otras atracciones de las ferias errantes del Caribe, llevaron al pueblo el espectáculo triste de la mujer que se había convertido en araña por desobedecer a sus padres. La entrada para verla no sólo costaba menos que la entrada para ver al ángel, sino que permitían hacerle toda clase de preguntas sobre su absurda condición, y examinarla al derecho y al revés, de modo que nadie pusiera en duda la verdad del horror. Era una tarántula espantosa del tamaño de un carnero y con la cabeza de una doncella triste. Pero lo más desgarrador no era su figura de disparate, sino la sincera aflicción con que contaba los pormenores de su desgracia: siendo casi una niña se había escapado de la casa de sus padres para ir a un baile, y cuando regresaba por el bosque después de haber bailado toda la noche sin permiso, un trueno pavoroso abrió el cielo en dos mitades, y por aquella grieta salió el relámpago de azufre que la convirtió en araña. Su único alimento eran las bolitas de carne molida que las almas caritativas quisieran echarle en la boca. Semejante espectáculo, cargado de tanta verdad humana y de tan temible escarmiento, tenía que derrotar sin proponérselo al de un ángel despectivo que apenas si se dignaba mirar a los mortales.

En ambos relatos de García Márquez, el ya muy familiar (para nosotros) motivo del humano metamorfoseado en araña se muestra

inserto en un marco narrativo muy distinto de los anteriores: la mujer es ahora exhibida, como monstruo maravilloso, en ferias y en calles donde causa estupefacción y asombro. Pero hay dos detalles que adquieren sugestiva relevancia si se comparan con los relatos bubi y latino que antes hemos analizado: el hecho de que la prodigiosa metamorfosis sea presentada como un castigo por rebelarse contra la autoridad de los padres (equiparable, en el secularizado mundo de hoy, a la de los dioses-padres del universo mítico); y también el hecho de que la metamorfosis se produzca mediante el *golpe* rápido, violento, aplastante, de un rayo ("un trueno pavoroso abrió el cielo en dos mitades, y por aquella grieta salió el relámpago de azufre que la convirtió en araña") *lanzado* por alguna ignota divinidad que en los textos de García Márquez está más que sobreentendida aunque no llegue a ser identificada. Recuérdese, porque puede ser un detalle bien significativo, que en el relato bubi, el mortal era también *lanzado* por la divinidad ("el hombrecillo cogió del cuello a nuestro buen hombre, le retorció y le lanzó muy lejos de sí"), y que en el texto de Ovidio, Atenea golpeaba a Aracne con la *lanzadera* con la que se *lanzan* violentamente los hilos en el telar. De modo que la combinación del *golpear* y del *lanzar* un *golpe* parece que está en la base de los tres castigos que los dioses imponen a los mortales, con resultado de metamorfosis en araña, en todas estas ramas de relatos.

Todo ello vuelve a plantear similitudes muy sugestivas con otros textos literarios diseminados por tiempos y por tradiciones muy diferentes. Recuérdese, por ejemplo, que en el antiquísimo *Poema de Gilgamesh* (148-149) babilónico, Gilgamesh recriminaba a la seductora Ishtar de este modo:

Tú amaste a Ishullânu,
el Jardinero de tu Padre,
que no cesaba de ofrecerte
cestas de dátiles
y te procuraba cotidianamente
comida abundante.
Pusiste tus ojos sobre él
y fuiste a provocarlo.
—Disfrutemos de tu vigor,
mi pequeño Ishullânu.
Extiende la mano
y tócame la vulva.
Pero Ishullânu
te dijo:
—¿Qué es lo que me pides?
¿Acaso no ha cocinado mi madre
o no he comido yo?
Tú sólo me ofreces como alimentos

pan de maldición y de oprobio,
y, contra el frío,
juncos para cubrirme con ellos.
*Y tú,
al oírle hablar así
lo golpeaste
convirtiéndolo en Sapo.*

Recuérdese, también, el pasaje de la *Odisea* X:237-240 homérica que describe el *golpe* con que la hechicera Circe ofrece manjares y metamorfosea en cerdos a los compañeros de Ulises:

*Una vez se lo dio, lo bebieron de un sorbo y, al punto,
les pegó con su vara y llevólos allá a las zahúrdas:
ya tenían la cabeza y la voz y los pelos de cerdos
y aun la entera figura, guardando su mente de hombres.*

Recuérdense también los antiguos relatos grecolatinos sobre el Ave Fénix, del que se creía que, cuando se sentía próximo a la muerte, se arrojaba en picado desde el cielo a la tierra, donde se daba un golpe muy violento y renacía convertido en una nueva y joven criatura (Van den Broek 159). Innumerables son los relatos cuentísticos de muchas tradiciones orales modernas en que un golpe es la causa que desencadena una metamorfosis. Fijémonos, a título de ejemplo, en algunos pasajes entresacados de cuentos del ruso Alexandr Nikoláievich Afanásiev:

En cuanto llegaron al palacio, retumbó un trueno, se desmoronó el tejado, se abrió el techo y entró volando un águila: se golpeó contra el suelo, y se convirtió en un apuesto joven (Afanásiev 2000: 153).

Llevó al ave a su casa, la puso en una ventanita y se quedó esperando. Pasó un rato, la tórtola metió la cabeza bajo el alita y se adormeció. Él levantó la mano derecha, la golpeó suavemente, cayó la tórtola al suelo y se convirtió en una hermosa doncella, tan bella que no se podía ni imaginar, ni recordar, ¡sólo en los cuentos se podía encontrar! (Afanásiev 2004: 69)

Llegó al galope el zar del mar al lago. Adivinó inmediatamente quiénes eran el pato y la patita. Se golpeó contra el suelo y se convirtió en águila (Afanásiev 2004: 93).

En la tradición oral africana, el motivo de la metamorfosis mediante el golpe, el impacto, el lanzamiento de algún objeto, es también absolutamente recurrente. Conozcamos algunos ejemplos de diversas tradiciones orales de Guinea Ecuatorial:

Te daré este perrito y esta escoba. Cada vez que golpees al perrito con la escoba, se convertirá en un perro enorme y feroz (Creus 1991a: 206).

Para celebrar el fin de la aventura, el muchacho se adentró en el bosque para cazar. De pronto, apareció ante él un gran leopardo. Pensó: "El leopardo es mi amigo, jamás disparé contra él". Pero él le advertía: "Dispara, amigo, si no quieres que salte sobre ti". Al fin, el muchacho disparó. Al instante, en lugar del animal apareció un hermoso muchacho, que resultó ser el hermano de su mujer. Regresaron al poblado y el hijo del rey, la mujer de oro y su hermano vivieron juntos y felices desde aquel momento (Creus 1991b: 196).

Su madre: "Que no salgas esta noche, hija". "Déjame, mamá". ¿Qué hizo? La chica salió. Y le dieron un golpe en la espalda, y se convirtió en una fantasma, y así se quedó en aquel pueblo (Creus 1997: 36-38).

Existe un cuento de la tradición de los fon de Benin cuya comparación con todos los textos que estamos analizando resulta especialmente reveladora, porque de algún modo se nos presenta como una versión *inversa*, como un vaciado en negativo, del viejo mito de Aracne y Atenea, con el motivo del *golpe* también en primer plano. El relato de los fon resulta absolutamente asombroso porque, en primer lugar, está protagonizado por una araña, llamada *Yo*. En segundo lugar, porque esta araña mantiene una dura pugna, en términos de destreza y de sabiduría en el manejo de las artes mágicas, con su maestro e iniciador, el brujo *Zangan*, que se parece extraordinariamente al concurso que enfrentó a Aracne con Atenea. Y en tercer lugar, porque, en el relato de los fon de Benin, la divinidad también se disfraza de ser ínfimo y rastrero para atacar y castigar a su criatura ("*Zangan* se transformó en rata para matar a *Yo*, la araña), del mismo modo que en otros textos que ya hemos conocido el dios todopoderoso se disfrazaba de viejo o de vieja. Lo más llamativo es, en cualquier caso, que el relato fon introduce la novedad de que no es el maestro, la divinidad, quien acaba venciendo a la criatura que siempre le había estado sometida (como sucedía en el mito clásico de Aracne o en el cuento *bubi* que ya hemos analizado), sino que es el discípulo quien finalmente se impone al ser superior, al demiurgo que, en cierto sentido, le había creado, o, al menos, iniciado como mago. La victoria del discípulo sobre el criado se consumará, además, gracias a su técnica en la administración de *golpes*: será el alumno quien aseste el *golpe* victorioso a su maestro, y no al revés. El texto de los fon de Benin se nos revela, de este modo, como una especie de reflejo inverso, en negativo, de la vieja historia de la criatura blasfema que acaba castigada —*golpeada*— por la divinidad que todo lo puede:

Mi cuento vuela, sobrevuela y circunvuela, y cae sobre *Yo*, la araña.

Yo, la araña, un día decidió ir a aprender la brujería. Eligió a *Zangan*, el jefe de los brujos. *Zangan* le enseñaba casi toda la ciencia de la brujería. *Yo* la araña le acompañaba por todas partes. Algunos días otros brujos atacaban a *Zangan*. *Zangan* los vencía a todos, ya que era el mejor.

Un día dijo a *Yo*:

—Eres mi aprendiz más querido. Eres muy dócil y muy servicial. Te voy a confiar un secreto. Cuando cualquier persona te digá "golpéame otra vez", nunca lo hagas.

—¡Muchas gracias, maestro *Zangan*! ¡Nunca lo olvidaré!

Yo, la araña, se despidió de su maestro y se volvió muy famoso en la región. Un día, *Zangan* tuvo celos y decidió dar una lección a *Yo*, la araña.

Zangan se transformó en rata para matar a *Yo* la araña. Rápidamente, *Yo* se convirtió en gato. La rata se transformó en perro. Rápidamente, el gato se convirtió en un paño. El perro se transformó en fuego. Rápidamente, el palo se convirtió en agua. El fuego se transformó en un carnero. Rápidamente, el agua se convirtió en un matador que cortó rápidamente el cuello del carnero. El carnero cayó al suelo y dijo a *Yo* la araña:

—Dame otro golpe de machete sobre la cabeza, por favor —dijo el carnero brujo.

—Estás ya muerto, y no te daré otro golpe, porque al hacerlo quizás te daré la vida.

Después de unos minutos, en el lugar del cadáver del carnero apareció el cadáver de su maestro *Zangan*, y *Yo*, la Araña, se dio cuenta de que era su maestro, que quería matarlo.

Moraleja: nunca hay que golpear a alguien que os pide que le golpee. Seguramente está preparando una sorpresa o está seguro de resucitar.

Me lo contó mi madre, porque a mí me gustan los cuentos. Así que cada vez, cuando aprobaba los exámenes, mi madre me contaba cuentos, historias. Así siempre le ayudaba en la cocina para poder oír cuentos o consejos⁹⁶.

Como podemos apreciar, todos los relatos y los textos que estamos analizando se nos van presentando como constelaciones de motivos narrativos encadenados cuyo mapa final va ensanchándose hacia las regiones más inopinadas y cuyo análisis podría prologarse hasta casi el infinito. Obligados, por razones de espacio, a seleccionar alguno de ellos, para que queden al menos apuntadas sus enormes posibilidades de comentario, podríamos insistir en que los textos de García Márquez, que tan sutil pero firme relación parecen guardar con el resto de los documentos que estamos estudiado, conocen otros paralelos en la obra del mismo autor colombiano, y advertir también que hunden sus raíces en determinadas realidades y rituales documentados en algunos países de Hispanoamérica sobre los que puede ser interesante llamar la atención.

En efecto, en *Cien años de soledad* (119) hace su aparición un hombre que se ha convertido no en araña, pero sí en serpiente, y que es exhibido en las ferias justamente por haberse rebelado contra sus padres:

Después de deambular por entre toda suerte de máquinas de artificio, sin interesarse por ninguna, se fijó en algo que no estaba en juego: una gitana muy joven, casi una niña, agobiada de abolorios, la mujer más bella que José Arcadio había visto en su vida. Estaba entre la multitud que presenciaba el triste espectáculo del hombre que se convirtió en víbora por desobedecer a sus padres.

José Arcadio no puso atención. Mientras se desarrollaba el triste interrogatorio del hombre-víbora, se había abierto paso por entre la multitud hasta la primera fila en que se encontraba la gitana, y se había detenido detrás de ella. Se apretó contra sus espaldas. La muchacha trató de separarse, pero José Arcadio se apretó con más fuerza contra sus espaldas. Entonces ella lo sintió. Se quedó inmóvil contra él, temblando de sorpresa y pavor, sin poder creer en la evidencia, y por último volvió la cabeza y lo miró con una sonrisa trémula. En ese instante dos gitanos metieron al hombre-víbora en su jaula y la llevaron al interior de la tienda.

No son este tipo de relatos acerca de humanos metamorfoseados en animales en castigo por la rebelión contra sus padres una invención original de Gabriel García Márquez, como podríamos estar tentados de suponer. La exhibición de este tipo de monstruos (por supuesto que fingidos) en circos y en ferias ha sido muy común, hasta hace muy poco tiempo, en diversos países de Hispanoamérica, tal y como me ha informado una persona de México:

Cuando yo era niña y vivía en Hidalgo, recuerdo que en las ferias de pueblo, en Hidalgo, en Puebla y en otros sitios del centro, e incluso en algunos pueblos del sur, de la zona de México, como Coyoacán o Michoacán, tenían puestos donde un hombre gritaba que pasáramos a ver a la mujer serpiente porque había contestado feo a su mamá. Yo no alcancé nunca a entrar en los puestos, porque mis papás no se lo creían, pero tenía yo una prima que hacía la imitación de la mujer serpiente. Se ponía la cabeza a la altura del mantel, de tal manera que sólo salía su cabeza, y decía, ceceando y susurrando: "Yo cuando era pequeña maltraté a mi mamá, levanté la mano, y por eso ahora estoy como me ven". Ahora ya no sé si habrá eso en las ferias. Mi mamá también decía que no le levantara yo la mano, porque se me iba a secar. Ella es de Tamaolipas⁹⁷.

También en Guatemala han sido comunes este tipo de monstruosas exhibiciones, como prueban estos dos testimonios:

El hombre serpiente, pues sólo he visto [que lo llevan en carromatos por las ferias y] pues que lleva y está la cabeza del hombre o la mujer,

porque puede ser mujer serpiente, hombre serpiente, y está un cuerpo como de serpiente. Yo creo que, obviamente es un truco, ¿no? Está el hombre metido abajo, saca la cabeza por ahí. Y está el cuerpo de serpiente, y lo mueve alguien.

Por no haber hecho eso [obedecer a los padres] se convierte en serpiente. [Es] como una maldición, por haberse portado mal en casa. En mi pueblo, sí, en vuestro pueblo, sí llegan en ferias. Pero vamos, los niños lo creen, pero porque es evidente. Pero, cuando tú entras, dices:

—¡Ah, esto no es una serpiente!
¡Y está el hombre metido ahí!
Pero se cuenta eso⁹⁸.

[Cuentan que hay algún niño que se convierte en serpiente] porque le dice mentiras a la mamá, o cosas así. Que miente a la madre, o no hace caso, o no hace las tareas. Cosas así. Por eso se convierte [en serpiente]⁹⁹.

El que en diversos países de Hispanoamérica siga tan viva la creencia de que la desobediencia o la rebelión contra los padres puedan ser merecedoras de la metamorfosis en animal (araña o serpiente) no cabe duda de que ofrece un contrapunto muy actual y sugestivo a los viejos (el de Ovidio) y remotos (el bubi) mitos que estamos analizando sobre el mortal metamorfoseado en araña por blasfemar contra la divinidad.

No es imposible que en el futuro podamos localizar otros documentos que nos permitan saber más sobre la evolución del mito clásico de Aracne en la tradición oral y escrita moderna. Es bien sabido que la versión de Ovidio tuvo amplio eco y difusión en la literatura culta y en las artes del Renacimiento, del Barroco, de la Modernidad. El celeberrimo cuadro de Velázquez, *Las hilanderas*, que no deja de ser una magistral y personalísima ilustración pictórica del venerable relato, es buena prueba de ello. Apenas hubo, a lo largo de muchos siglos, manual mitográfico ni corpus literario mínimamente relacionado con la mitología clásica que no desarrollase la desdichada historia de Aracne a partir de la versión que hizo inmortal Ovidio. Sin embargo, no era mucho lo que, hasta ahora al menos, se sabía acerca de su difusión ni de su supervivencia oral, y, por ello, el breve relato bubi puede ser considerado como un documento excepcional, como una rarísima joya que nos proporciona una información valiosísima sobre cómo podían ser, o sobre cómo siguen siendo, los mitos tradicionales y las creencias de base que han inspirado a los ingenios más reconocidos de la literatura occidental.

La epopeya de Gilgamesh, el gran hombre que no quería morir. Ed. J. Bottéro, trad. P. López Barja de Quiroga. Madrid: AKAL, 1998.

Ovidio. *Metamorfosis*, ed. C. Álvarez y R. M^a Iglesias. Madrid: Cátedra, 2001.

Pedrosa, José Manuel. "Los padres maldicientes: del Génesis, la Odisea y el Kalevala a la leyenda de Alfonso X, el romancero y la tradición oral moderna", *La eterna agonía del romancero: Homenaje a Paul Bénichou*, ed. P. M. Piñero Ramírez. Sevilla: Fundación Machado, 2001, 139-177.

Pedrosa, José Manuel. "Recetas para deshacerse de vampiros, diablos y brujas (el primer golpe mata, el segundo resucita)", *Pliegos de la Ínsula Barataria* 5-6 (2001) 97-105.

Pedrosa, José Manuel, "The Arachne Myth in Oral and Written Literature", *CICWeb: Comparative Literature and Culture. A WWWJournal* 7:1 (2005).

<http://docs.lib.purdue.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1253&context=clweb>

Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, ed. rev. y aum., 6 vols. Bloomington & Indianapolis-Copenhagen: Indiana University-Rosenkilde & Bagger, 1955-1958.

Van den Broek, R. *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions*. Leiden: E. J. Brill, 1972.

JACINT CREUS

Los cuentos bubis y los cuentos pongwe del P. León García Andueza en «La Guinea

Española », 1908-1913

Oráfrica, revista de oralidad africana, nº 7, abril de 2011, p. 149-208. ISSN: 1699-1788

Entregado: 11/06/2010. Aceptado: 27/10/2010

LOS CUENTOS BUBIS Y LOS CUENTOS PONGWE DEL P. LEÓN GARCÍA ANDUEZA EN «LA GUINEA ESPAÑOLA», 1908-1913

JACINT CREUS

UNIVERSITAT DE BARCELONA

jcreusb@ub.edu

Como sucedió casi siempre en la Historia de la Colonización de África, las primeras colecciones de literatura oral de la Guinea Española no están encuadradas para nada en ningún proceso de integración en las sociedades africanas por parte de los recopiladores. El P. León García Andueza (*1876 - †1915), misionero católico encuadrado en un proyecto sistemático de destrucción cultural, parece idéntico: a él debemos la primera recopilación, que data de 1908, veinticinco años después de la llegada de los claretianos a Santa Isabel. Destinado a Guinea muy joven, a los 28 años el P. García ya era Superior de San Carlos, la actual Luba, una Misión situada estratégicamente en la bahía occidental de Fernando Poo, muy cercana a María Cristina de Batete, lugar donde aquellos misioneros católicos españoles dejaron impronta de esa triple identidad con el desarrollo de un modelo misionero que inducía a un proceso de abandono del «indígena» de su propia cultura. Caracterizado como ignorante, analfabeto y simple, el africano debía intentar asemejarse a un europeo calificado de culto, alfabetizado y complejo. La literatura oral de los guineanos tenía un papel en ese proceso.

Y esta primera colección es un ensayo en ese sentido: mediante cierta manipulación, que podríamos describir con precisión, los relatos que el P. García nos presenta son una versión «publicable» de una especie de borrador «local» en que residen todas las convergencias negativas de la identidad africana. Un rechazo neto que convertía aquella manipulación en una suerte de redención: el texto «bruto» original devenía obra maestra, utensilio didáctico para africanos y europeos, ejemplo de moralidad y justificación de los objetivos coloniales: así es para esa primera sería de 4 cuentos bubis, que siguen la estructura de las fábulas más simples.

Sin embargo tres años más tarde, en 1911, el P. García nos sorprende con la publicación de una segunda serie con criterios absolutamente

distintos: se trata de una larga serie de 2 cuentos pongüe (ndowé) publicados en 23 entregas que se alargan hasta febrero de 1913, meses antes de su muerte en la Misión continental de Cabo de San Juan. Se trata de dos relatos sin manipulaciones evidentes y sin justificaciones morales ni doctrinales, que son en mi opinión las dos primeras epopeyas guineanas publicadas: una fábula que presenta la complejificación de un ciclo, y un *ungili* ndowé que, curiosamente, es el único que se ha publicado en español hasta hoy.

El propósito de esta Sección de ORÁFRICA es dar a conocer textos, en este caso rescatándolos de un olvido injusto. Las razones del cambio inesperado de nuestro claretiano serán analizadas en otra ocasión. Hoy basta con destacar la profunda diferencia existente entre las dos series que en su día publicó «La Guinea Española». Y subrayar el proceso interno, lleno de sugerencias, que animó a aquel sacerdote joven que encontró una muerte prematura en su Misión y que le hizo cambiar desde un proceso de abandono hasta un proceso de integración; ese proceso que otra gran investigadora, Geneviève Calame-Griaule, nos presenta cuando reflexiona sobre su propio itinerario: « *à mesure que je progressais dans la connaissance de leur culture (directement et non plus à travers les livres) j'ai eu accès, après les courtes histoires d'animaux, à des contes dits par des adultes et de plus en plus élaborés*».

1ª. serie: CUENTOS BUBIS

I.1. UN BUEN HIJO

25 de febrero de 1908

Había en un pueblo una madre que tenía dos hijos: uno muy bueno, dotado de un corazón de oro; el otro, díscolo en extremo, era el tormento de su madre.

Terminada la comida cierto día, mandó la mujer al menor de sus hijos que fuera a lavar los platos al río que estaba cercano a la casa.

El niño obedeció; y, colocando los platos sobre su cabeza, marchó dando saltos de placer y contento a cumplir el mandato de su cariñosa madre. Había que verle con su manojito de hierbas en mano, limpiar por dentro y por fuera los platos de su madre.

Luego que hubo terminado su faena y cuando se disponía para volver a casa resbaló, cayéndosele de la cabeza todos los platos y llevándose la corriente del río precisamente el plato que más apreciaba su madre.

Todo triste y desconsolado el pobre niño, volvió a su casita diciendo a su madre lo ocurrido. Ésta, llena de enfado al oír el relato, le mandó a buscar el plato amenazándole con un grave castigo si inmediatamente no se lo presentaba.

El candoroso niño, siempre obediente, volvió nuevamente al río en busca del plato perdido.

Tan pronto como llegó al lugar del fracaso, se determinó a seguir la corriente del río hacia la playa hasta que lograra encontrarlo. Andando, andando machete en mano y abriéndose camino por entre las malezas de la orilla del río, se encontró con un pobre anciano lleno de llagas y a punto de fenecer víctima de abrasadora sed, el cual, dirigiéndose al niño, le dijo:

- Lava, hijo, mi cuerpo; y dame agua para beber porque tengo mucha sed.

El niño se enterneció en extremo y acercándose a él le lavó cuidadosamente. Luego cortó una hoja de malanga e, improvisando un vaso, le dio a beber agua fresca del río. Agradecido el pobre anciano a un joven tan compasivo, le dijo:

- *Bue ennaha lele*, es decir, «tú verás cosas buenas».

Terminada tan buena obra y oídas las palabras del viejo, el niño prosiguió su camino río abajo en busca del plato perdido.

Después de haber caminado como media hora, se encontró con otro pobre anciano enfermo y sin poderse valer para nada, y a quien los de su pueblo habían abandonado en aquel lugar. El niño se acercó a él, y con voz apenas perceptible oyó que le decía:

- Lávame, joven, y quita de mi alrededor las moscas que me molestan.

El joven obedeció, lavándole esmeradamente todo su cuerpo. Terminado el lavado, se fue a una palmera cercana para cortar algunas hojas y hacer con sus filamentos un mosquero para espantar las moscas que no dejaban vivir al pobrecito anciano. Sentóse a su lado y estuvo despabilando a aquellos dípteros molestos hasta el caer de la tarde. Entonces, dejándole el mosquero para que él mismo se defendiera, se despidió de él, no sin antes haber oído de sus labios esta misteriosa profecía:

- *Bue ennaha lele...* tú verás cosas buenas, serás dichoso.

Triste el niño y desconsolado, temiendo más el disgusto de su madre que el castigo si no encontraba el plato, llegó a la playa hasta la desembocadura del río en donde le sobrevino la noche.

Allí se encontró con un hombre que, tomándole de la mano, le llevó a su casa, que estaba cerca de la misma playa.

Cansado el pobre mozalbete de tanto caminar y acosado por el hambre, pidió a su desconocido protector que por favor le diera algo de comer. Éste le trajo un grano de arroz y un hueso mondo y lirondo, y entregándoselo le dijo:

- Toma y cocínatelo bien. Ahí tienes esa olla.

- Gracias –le contestó el niño, y sin quejarse por la diminuta cantidad se puso a cocinar.

El amo de la casa se fue a dormir, advirtiéndole antes al niño que matara a un gato que vendría a comer tan pronto como la comida estuviera cocida.

Cuando hubo pasado el tiempo necesario para el cocimiento del arroz, el buen cocinerito retira la olla del fuego y... ¡prodigio singular!... la encuentra llena de excelente arroz y abundantísima carne. Entonces, lleno de alegría, y solo como estaba, comienza a bailar y a cantar alrededor de la olla con cantos de alegría y acompasados movimientos.

Pasada la primera impresión de regocijo y temeroso de despertar al amo, se sentó para comer a sus solas tan excelente comida.

En éstas y al buen olor del guisado llegó el gato que debía matar según prescripción del amo de la casa que le había hospedado.

El joven, cuya compasión se extendía hasta los mismos animales, en vez de matarlo le dio un buen plato de arroz, que por cierto le hacía buena falta. Cuando el gato hubo quedado satisfecho lo cogió por el rabo y lo tiró hacia la puerta de la cocina para que se escapara de allí lo antes posible.

Una vez terminada la comida y satisfecho nuestro mozuelo, se retiró a descansar echándose sobre una grande tabla que su amo le había puesto junto al fuego.

Al día siguiente se presentó el hospitalario del niño, y despertándole, le dijo:

- ¿En dónde está el gato que mataste anoche?

- Señor, no quiso morir: le pegué fuerte, fuerte contra el suelo, y se escapó corriendo.

- «El diablo lleva en su cuerpo», replicó vivamente el bueno del hombre.

Dos días estuvo el muchacho en compañía de aquel desconocido prestándole muy buenos servicios. Llegado el tercer día, dijo el niño que él quería marchar junto a su madre.

- Está muy bien. Pero antes –dijo el amo- entra en ese cuarto mío en donde encontrarás dos calabazas. Una de ellas te dirá: «llévame contigo»: no la llesves y déjale colgada. La otra te dirá: «soy una pobre que siempre estoy colgada y nadie me quiere llevar». A ésta la cogerás y te la llevas contigo. Cuando llegues a tu casa, llamas a tus padres, hermanos y parientes; y estando todos en casa, cerradas las puertas y tú con la calabaza en medio de todos, le das un fuerte golpe contra el suelo para que se rompa.

Obedeció el niño y tomando la calabaza indicada, se la colgó del palo que llevaba y echando a correr se fue por el camino más corto a la casa de su madre.

Llegado al pueblo, su primera diligencia fue convocar a sus padres, hermanos y parientes, y reuniéndolos todos en su casa cerró las puertas y con aire de confianza levanta en alto su calabaza y la deja caer fuertemente contra el suelo... ¡nuevo prodigio!... al momento comienzan a salir de ella platos bonitos, incluso el perdido, cucharas, anillos, espejos, tijeras, pendientes, brazaletes, antílopes, cabras, gallos y gallinas. La madre abrazó a su hijo; el hermano, los parientes y el pueblo entero comenzaron a bailar; y aquel día fue de grande fiesta para el pueblo entero de aquel afortunado joven, alegría, regocijo y corona de sus padres.

Al llegar aquí, no podemos menos de confesar que es un mito cuanto acabamos de relatar: mito que más de una vez hemos oído contar a los bubis en sus ratos de ocio; pero que no deja de darnos a entender cómo Dios ha escrito su Ley en los corazones de todos los hombres y cómo en todos los climas y en todos los tiempos tienen cabal cumplimiento aquellas palabras del Espíritu Santo que nunca debieran perder de vista los padres y madres de familia: «*Erudi filium tuum et refrigerabit te, et dabit delicias animæ tuæ*»: «Enseña a tu hijo y te recreará, y causará delicias a tu alma» [Proverbios, XXIX, 17].

I.2. EL BAÑO DE UNA TORTUGA

10 de julio de 1908

Cansado un pobre perro de los malos tratos de su amo, resolvió salir de casa y marcharse por las playas en busca de alimentos con que

sustentarse. No tardó en encontrarse con una hermosa tortuga que, abandonadas las aguas del mar, se hallaba tomando el sol sobre la ardiente arena del litoral. Al momento se hicieron amigos; y conociendo la tortuga los apuros del pobre perro, le invitó a formar con ella una sociedad con el único objeto de explotar juntos el topé de unas palmeras y algunos otros frutos del bosque.

El perro, que de mejor gana hubiera explotado una buena olla de carne, accedió gustoso a la proposición de su nueva compañera, la cual a su vez estaba loca de alegría por haber hallado un amigo tan fiel y de tan bellas cualidades cual es el perro.

Pasado algún tiempo, observó el perro que la tortuga se ponía muy gorda, al paso que él cada día iba perdiendo lo poco que le quedaba.

Receloso el pobre can de que no se repartían equitativamente las ganancias de la sociedad, preguntó a su amable compañera:

- ¿Qué es esto, que tú te pones cada día más lucida al paso que yo me quedo hecho un alfeñique?

- Esto lo debo al topé de mis palmeras –dijo la tortuga.

- ¿Con que sí, eh?... Pues hoy mismo iré contigo a probar tan rica bebida.

. No vengas, porque te dará muy mal resultado.

- No importa –contestó el perro-. Cueste lo que costare yo iré contigo.

- Está muy bien; pero si algo malo te sucede –le advirtió la tortuga- no te quejes, porque tuya será la culpa.

- Pasaré por todo con tal de salir de tan triste situación.

Inmediatamente se pusieron en marcha hacia el bosque, camino del palmeral. A mitad del camino debían encontrarse con un gigantesco árbol del pan cuyos enormes frutos son de todos muy conocidos y a cuya abundante sombra solía pararse siempre la tortuga a descansar. Poco antes de llegar al mencionado árbol, dijo al perro la tortuga:

- ¿Ves aquel árbol tan grande y cargado de frutos?... quiero que sepas que pertenece a un diablo de los más viejos que andan por estas regiones, el cual me aprecia mucho y es muy amigo mío. Siempre que a [su] sombra me acojo suele regalarme desde lo alto con sus exquisitos frutos; pero hoy echará para ti también y los dos juntitos comeremos a satisfacción.

- Está muy bien –contestó alegre el perro haciendo un esfuerzo para levantar la cola, que ni para eso le quedaban fuerzas.

Andando, andando, llegaron al codiciado árbol. Entró primero la tortuga y, como de costumbre, comenzaron a caerle los enormes frutos del pan sobre el espaldar, haciendo el golpe tan gran estruendo que el eco repercutía en todo el palmeral de las cercanías. Cuando estuvo satisfecha dejó pasar a su cariñoso amigo, que, víctima de hambre canina, no hacía distinciones de manjares y todo lo devoraba con el fin de llegarse a poner lozano y fresco como la tortuga. El diablo comenzó a echarle frutos lo mismo que a la tortuga.

Cayó el primer fruto, y el perro recibió el golpe sin quejarse. Cayó el segundo, y el perro dio un pequeño ladrido. Cayó por fin el tercero, dando un grande golpe sobre la cabeza del pobre animal, que lo dejó dando vueltas en rededor de sí hasta que, vuelto en sí mismo, echó a correr más listo que el rayo dando unos ladridos tan horrendos que al punto acudieron todos los perros de las cercanías formando con él un coro infernal verdaderamente insoportable.

La tortuga, horrorizada al oír tan infernal algazara, corrió a esconderse debajo de unos arbustos allí mismo, en la espesura del bosque. El mismo diablo, espantado, bajó del árbol y fue a esconderse. Buscó a la tortuga por todas partes, pero... en vano: no la pudo encontrar.

Entonces acertó a pasar por allí un niño, y trabando conversación con el *morimó* o diablo le dijo que él sabía muy bien lo que andaba buscando y que podía enseñarle el lugar en donde la tortuga estaba escondida.

- ¡Calla, embustero, qué has de saber tú! –respondió el diablo.

- Sí, sí, yo lo sé –dijo el niño-, y ahora mismo puedo enseñaros el lugar.

- Vamos cuanto antes –exclamó el diablo-, y como me engañes vas a morir hoy mismo.

Efectivamente, el niño le indicó el lugar y revolviendo por sí mismo las malezas del arbusto descubrió [a] la tortuga. A poca distancia de aquel lugar había enclavado un poblado bubi en el que residía una vieja endiablada amiga `precisamente del diablo de quien venimos hablando. Por cuyo motivo mandó éste al niño que tomara sobre sí la tortuga y la llevase a casa de aquella vieja, rogándole al mismo tiempo [que] dijera que la alimentase muy bien y la guardase con esmero en su misma casa.

El niño obedeció, y tomando [a] la tortuga emprendió el camino del pueblo. Luego que hubo llegado a la casa de la vieja, todo el pueblo acudió a ver [a] la tortuga, siendo indescriptible la alegría de todos, pues pensaban hacer con ella una gran comida. El jefe del pueblo encargó encarecidamente a la vieja que la guardase bien y no la dejara escapar.

Inmediatamente se dio orden a todo el pueblo para que todos, hombres, mujeres, niños y niñas fueran unos a buscar leña, otros bangá, quiénes aceite, éstos picantes, aquéllos ñames... con el objeto de poder cocinar bien [a] la tortuga y hacer una gran fiesta que fuera sonada.

En efecto, cumplimentando las órdenes del *botuku* todos se fueron al bosque y fincas, quedando solos en el pueblo la vieja y la tortuga. Ésta, astuta como ella sola, barruntó algo; y por allí como al mediodía, cuando los rayos del sol hieren con toda su fuerza, manifestó a su guardiana grandes deseos de ir a bañarse, y le dijo:

- Mira, mujer, qué calor tan intenso hace. ¿No podrías llevarme a bañar?

- Con mucho gusto –respondió aquella, y la llevó al río más cercano.

No tardaron en encontrar una pequeña balsa; y tan pronto como la tortuga divisó el agua se lanzó presurosa al baño. Pero como hubiese poca profundidad en aquella balsa, se quejó a la vieja de que allí no podía bañarse bien y a gusto suyo.

Entonces pidió que por favor la llevara río abajo para ver si encontraban algún pozo más hondo. Accedió gustosa y condujo al animal a otro pozo más hondo que estaba a muy poca distancia del anterior. Viendo la tortuga que tampoco había suficiente cantidad de agua, se enfadó y dijo a la vieja:

- ¿No ves que tampoco aquí puedo bañarme bien? Ni siquiera me llega el agua al espaldar. Llévame más abajo, hasta el lado del mar, en donde yo misma pueda nadar y dar vueltas en todas direcciones.

La vieja, siempre condescendiente con la tortuga, la toma sobre su cabeza y la lleva hasta la desembocadura del río, a un pozo que en marea llena se comunicaba perfectamente con las aguas del mar.

Cuando la tortuga vio tanta agua abrió los ojos un palmo y exclamó:

- Aquí, aquí sí que me bañaré bien. Échame pronto al agua, antes [de] que se nos haga tarde.

- Anda y báñate bien –dijo la vieja-, porque éste será el último baño.

Y la echó al agua.

La tortuga, graciosa como ella sola, dio tres o cuatro vueltas en el agua, recreando no poco a la vieja endiablada que desde la orilla la estaba contemplando; y luego, zambulléndose en el agua, tomó la dirección del mar. Tan pronto como se vio en agua salada, sacó la cabeza a flor de agua y desde allí gritó a la vieja:

- Adiós, vieja de los diablos, ya no me verás más. Saluda a los de tu pueblo.

Y desapareció entre las olas del mar.

Toda desconsolada, volvió a su casa la infeliz vieja. Por la noche, cuando llegó la gente con todo lo necesario para comerse [a] la tortuga, se encaminaron a casa de la vieja; y viendo que la tortuga no estaba, preguntaron todos por su paradero.

- La he llevado a bañar –respondió la guardiana- y se me ha escapado.

Entonces el jefe de aquel pueblo, lleno de cólera y furor por el chasco recibido, ordenó que se hiciera con la vieja lo mismo que tenían resuelto hacer con la tortuga cuya custodia le había sido confiada. Todo se cumplió al pie de la letra tal como lo había resuelto el jefe, sin que nadie replicara la menor cosa.

Hasta aquí el mito, tal como lo cuentan los bubis. Pero muy bien podemos aprender todos el modo cruel como el diablo, padre de la mentira, paga a sus amigos. Lo mismo que se portó con la vieja del cuento, su más fiel amiga, se portará con todos aquellos infelices y desgraciados que abandonando a Dios, su amante y cariñoso Padre, se entregan a obras de maldad.

Si alguna vez tenemos la desgracia de juntarnos con malas compañías o de caer en las redes del pecado, imitemos a la tortuga; y así como ella se escapó de las manos de aquella vieja endemoniada y se fue al mar, así nosotros huyamos de las ocasiones de pecar y acudamos a María, verdadero mar de gracia y océano de santidad. Allí, en su Corazón maternal, encontraremos refugio y amparo; pues no en vano se llama y es en verdad Refugio de los pecadores. *Refugium peccatorum. Ora pro nobis.*

I.3. EL CAMINO DE LA FORTUNA

25 de agosto de 1908

Había en un pueblo dos mujeres muy amigas desde su infancia, las cuales se casaron en un mismo día. Al año, poco más o menos, de haberse casado, Dios las bendijo dando a cada una un hermoso niño. Ambos parvulitos eran tan bellos y agraciados que formaban el encanto de todo el pueblo; y... ¡cosa rara!... los dos eran tan parecidos y semejantes en todo que era imposible distinguir el uno del otro.

Pasaban los días, semanas, meses, años... y los niños también iban creciendo y desarrollándose visiblemente, pero siempre semejantes, iguales en todo. Era una delicia verlos jugar juntitos todos los días. Jamás

entre los dos tuvo lugar la menor querella. Extraña cosa, por cierto, entre gente menuda.

Habrían pasado como doce años, y la mayor desgracia de este mundo sobrevino a aquellas dos familias amigas. En menos de tres días acabó la muerte con el padre y madre de uno de aquellos dos niños.

El pobrecito huérfano lloraba triste y desconsolado la muerte de sus queridos padres; y viéndose solo y desamparado del mundo, pidió por favor ser admitido en casa de su compañero aunque no fuera más que como criado.

Los padres del otro niño no vacilaron en admitirle, teniendo en cuenta la amistad que siempre había mediado entre ambas familias y, sobre todo, las repetidas súplicas del hijo en favor de su desgraciado compañero.

Pero como los dos amiguitos eran tan parecidos en todo, llegó un tiempo en que la madre no sabía distinguir cuál era su propio y verdadero hijo. Toda afligida por tamaña desgracia y medio loca por el dolor, no sabía qué hacerse; y derramando ardientes lágrimas se fue a proponer el caso a uno de los feticheros más cercanos del pueblo.

Compadecido el ministro del diablo de aquella desventurada mujer, le aconsejó que por medio de ofrendas se hiciera propicio al mal espíritu, porque sólo así llegaría algún día al conocimiento de su querido hijo.

No le pareció malo el consejo a aquella afligida madre; y así, determinó ir pronto a una tenebrosa cueva en donde el diablo con el fetichero ventilan las cuestiones de mayor monta.

Luego que hubo entrado a la presencia del diablo y hecho entrega al fetichero de sus ofrendas, se postró; y con vivo interés pedía le fuera indicado algún medio para salir de tan triste situación y poder estrechar entre sus brazos con toda seguridad al hijo querido de su corazón.

Entretanto los niños jugaban alegres y contentos como si nada pasara.

La mujer seguía clavada en el suelo, esperando contestación, hasta que por fin logró oír la siguiente respuesta, que le fue comunicada por el fetichero:

- Envía –le dijo- [a] los dos niños a la finca en busca de malanga; tú te sentarás ocupando todo lo ancho de la puerta de tu casa, de modo que nadie pueda entrar en ella sin pasar por encima de tus piernas. Cuando lleguen los dos niños con la carga de malanga, el que no es tu hijo te pedirá permiso para entrar; en cambio, tu verdadero hijo pasará adelante sin pedir permiso ni cosa que lo valga.

Inmediatamente salió la mujer de la cueva, y sin pérdida de tiempo envió [a] los dos niños a buscar malanga, sentándose ella en la puerta de casa tal como el diablo se lo había indicado.

En éstas, llega el huerfanito con su carga y con todo respeto pide a la mujer que le deje pasar. Llega su compañerito, y haciendo una caricia a la madre pasa adelante sin pedir permiso ni decir tan sola una palabra. La mujer se levantó alegre y contenta; y estrechando a su hijo entre los brazos le colmó de besos y caricias.

Mientras la madre acariciaba a su hijo, el pobre huérfano barría la casa por habérselo mandado la dueña. Desde este día, los trabajos más pesados corrían a su cargo; y aunque su buen compañero trataba a veces de ayudarle, la madre no se lo permitía.

Aquella malvada mujer hubiera despedido de su casa al pobrecito huérfano, de no haberlo impedido los ruegos que su hijo le hacía en favor de su más fiel amigo. Sin embargo, trató de aburrirlo a puro de malos tratos. Todos los días cocinaba carne fresca para su hijo, mientras que a él sólo le daba yerbas con algún plátano que se lo mandaba comer separado de la familia, en un rincón de la casa. Si los perros se comían algo que ella guardaba o se rompía algún utensilio de la casa, las culpas habían de ser siempre para el desgraciado niño, a quien castigaba severamente dándole latigazos hasta dejarlo sin fuerzas.

Cansado el desgraciado joven de tan malos tratos, un día, al irse a dormir, dijo a la mujer:

- Si hemos de andar así, mañana me marchó.

- Márchate y no vuelvas más -contestó ella-. Ve adonde están tus padres, y que te den ellos de comer.

Al oír nombrar a sus padres, el pobre huérfano se entristeció; e inclinando su cabeza al suelo, regó la tierra con sus lágrimas. Por más esfuerzos que hizo, no pudo conciliar el sueño en toda la noche.

Al día siguiente por la mañana tomó un machete y una lanza (*mochika*) y se marchó.

Al salir de casa llamó a su compañero y le dijo:

- Adiós, mi querido amigo; yo me voy, pero tú no tienes la culpa.

inmediatamente clavó su lanza en un árbol que estaba frente a la casa y dijo:

- El día que esta lanza caiga, será señal de que yo he muerto.

Y dando un fuerte apretón de manos a su amigo, se fue.

Andando, andando, se internó en un espeso bosque y pasó casi todo aquel día cruzando caminos y más caminos sin saber a dónde iba ni cuál sería su paradero.

Rendido por el cansancio se sentó a la orilla del sendero; y mientras pensaba dónde y cómo pasaría aquella noche, he aquí que vio salir del bosque [a] un hombre cargado de enorme fajo de leña. El niño, al ver a aquel pobre anciano con tan grande carga, le saludó cariñosamente y se ofreció a ayudarlo. El anciano contestó al saludo; y fatigado como se hallaba, entregó a nuestro joven la carga. Éste, lejos de resentirse, y llevado de su natural bondadoso y compasivo, la cargó sobre sus hombros, no dejándola hasta llegar a la casa de aquel pobre viejo.

Llegados a casa se sentaron los dos juntos al fuego; y prendado el bueno del hombre de las bellas cualidades del joven, le preguntó quién era y adónde iba, a lo que contestó el niño solas estas palabras:

- Yo sé de dónde he salido, pero no sé a dónde voy.

- Está bien -el viejo exclamó-, ¿tú quieres trabajar conmigo?

- Con mucho gusto -contestó el niño; y se quedó para un año con el cargo de cocinero-.

Todos los días-por la mañanita encendía el fuego, colocando dos grandes tizones junto a la cama de su amo, a fin de librarle del fresco matinal.

Mientras el amo se calentaba y fumaba satisfacción armado de gran pipa, el niño iba a la finca en busca de ñames yervas que después cocinaba a las mil maravillas con el pescado que traía el otro criado, de oficio pescador.

Todo lo hacía muy bien y el amo, por su parte, también sabía recompensarle con generosidad, dándole la mejor parte de los pescados y no castigándole porque tampoco daba motivo para ello.

Terminado el año, y a fin de no dejar solo a su anciano amo, el mismo niño buscó otro joven para sustituirle; y presentándolo a su amo, le dijo:

- Señor, aquí le traigo un sustituto mío que os servirá muy bien. Yo me marchó a otra parte.

-Bien, muy bien, querido joven: en cualquiera parte a donde vayas serás feliz. Antes que salgas de casa quiero recompensar tus buenos servicios.

Luego, tomándolo de la mano lo acompañó hasta fuera de la casa; y señalándole otra casita que estaba en frente le dijo:

- Mira, niño, aquella casita que ves allá es mía. En ella guardo todas mis calabazas. Vas coges para ti las tres calabazas más viejas, pues todavía te podrán servir mucho.

Así lo verificó; y cargando sus tres calabazas, se fue adonde vivían sus paisanos.

Tan pronto como divisó a su antiguo compañero y se reconocieron los dos, no hallaron palabras suficientes para manifestarse mutuamente el regocijo les embargaba.

Inmediatamente procedieron al examen de las calabazas, pero estaban tan fuertemente tapadas que era imposible destaparlas. Deseoso, sin embargo, el huerfanito, de enseñar a su amado compañero las cosas que había ganado durante aquel año, tomó una de las calabazas y, dándola un golpe contra el suelo, la rompe: y al instante salieron de ella infinidad de abalorios, romos, dinero bubi, etc., etc....

Animado con tan feliz éxito, toma la segunda calabaza, la rompe, y... ¡oh prodigio! sale de ella una gran casa llena de ovejas y cabras, con alegres y juguetones corderillos que daban saltos de placer.

El tiempo se le hacía largo para quebrar la tercera. La rompe al igual de las otras, y... ¡cuál no fue su sorpresa al ver delante de sí una grandiosa finca de ñames, cuyos límites no alcanzaba con su vista.....!

Sin pérdida de tiempo tomó posesión de todos aquellos bienes que la fortuna le había deparado, llegando a ser el más rico y principal de toda la comarca.

Tan luego como la noticia se divulgó y llegó a oídos de la mujer que tan malos tratos había dado tiempo atrás a nuestro afortunado huérfano, voló con su hijo a visitarle; y como ella había caído en la miseria, pidió ser admitida como criada juntamente con su hijo.

Fueron admitidos sin ninguna dificultad; pero avergonzada la infame mujer de tener que servir a quien había sido su esclavillo, pasado algún tiempo llamó aparte a su hijo y le mandó que fuera también a ganarse otras tres calabazas como las de su compañero.

El niño, aunque de mala gana, se fue; y precisamente fue a parar a la misma casa en donde había estado su compañero. Pero por desgracia no dio tan buen resultado como el huerfanito, y aquel buen hombre no sabía cómo desentenderse de un joven tan respondón y mal criado.

Al fin terminó el año de servicio; y señalándole el amo la casa de las calabazas, le dijo que fuera y cogiese las tres más viejas y se marchara en paz a otra parte. Se fue adonde estaban las calabazas; pero en vez de

coger las más viejas tomó las mejores que encontró, creyendo que así se haría más rico que su amigo.

¡Había que verle correr por el camino con sus tres calabazas!... Varias veces tropezó pero no hacía caso, por más que chorreaba sangre de sus dedos.

Tan pronto como la madre lo divisó, salió de la casa del joven protector y, juntamente con su hijo, se fueron al bosque para romper a sus solas las calabazas, sin que de ello se apercibiera el otro compañero.

Pero... ¡oh desgracia, que sólo con romper la primera tuvieron bastante! Pues saliendo de ella infinidad de culebras y otros fieros animales, en un momento fueron ambos devorados.

Lo mismo que a la mujer del cuento y a su desafortunado hijo, pagará Dios a los ambiciosos, a los opresores del pobre, de sus criados, y a todos aquellos desventurados cristianos que no cumplen sus deberes con Dios. En este mundo padecerán humillaciones sin cuento; y en el otro serán devorados sin compasión por los demonios eternamente: *Et ibunt hii in suplicium æternum* (Math., XXV, 46).

En cambio, los guardadores de la Ley santa del Señor se verán colmados de bendiciones en este mundo: *Venientque super te universæ benedictiones* (Deut., XXVIII, [2]). Y después, cuando se rompa el vaso de nuestro cuerpo, como el huérfano del cuento después de rotas sus calabazas iremos a tomar posesión de las inmensas riquezas que Dios guarda en el cielo a los que le aman y sirven con fidelidad: *Merces vestra copiosa est in cælis* (Matth., V, 12).

I.4. EL DIABLO VENCIDO CON SIETE HUEVOS

10 de octubre de 1908

Alegres sobremanera pasaban los días de la vida un matrimonio a quien el Señor concedió un hermoso niño y más tarde una candorosa niña, quienes a decir verdad eran el encanto de sus padres por sus raras prendas de amabilidad y docilidad.

Siete años contaba el muchacho y cinco la niña cuando, por motivo de ir sus padres a visitar a unos parientes, hubieron de quedarse los dos solitos en casa hasta la vuelta de aquéllos. El niño, como más fuerte, todos los días salía a la finca en busca de comida; y como el río estaba cercano, se encargaba la niña de acarrear el agua para los usos domésticos.

Mientras la niña escobaba la casa todas las mañanas, su hermano encendía el fuego y cocinaba para los dos. ¡Qué hermandad tan grande era la suya y qué amor se profesaban mutuamente!

Sucedió cierto día que, luego de haber encendido el fuego y arrimado la olla para que se calentara, salió el niño en busca de cangrejos, no sin antes haber encargado mucho a su hermanita que no dejara apagar los fuegos. Ésta, dócil como ella sola, rompía con sus manecitas la leña más menuda y, echándola al fuego, lograba tenerlo siempre encendido.

Pero el diablo, que aprovecha todas las ocasiones para hacer de las suyas, se presentó en aquella casita y, engañando a la pobre niña con halagüeñas esperanzas, la tomó de la mano y se la llevó consigo.

No tardó mucho en volver el cocinerito con sus cangrejos para los dos; pero... ¡cuál no fue su sorpresa al echar de menos en casa a su querida hermana! La llamó a voces desde la puerta, pero... en vano: la niña no respondía. Preguntó a todos los del pueblo y nadie supo darle razón de su paradero. Todo el día pasó llorando la pérdida de su hermana, sin pensar ya más en cocinar sus cangrejos.

Al anoecer de aquel mismo día regresaron sus padres, quienes ya en el camino tuvieron noticias de cómo su hija había desaparecido. Como era natural, también practicaron todas las diligencias para encontrarla, pero... todo fue en vano; la niña no apareció por ningún lado y nadie supo decirles nada de la misma.

Quedaron, pues, solos en casa marido y mujer con su hijo, el cual nunca podía olvidar a su querida hermana a quien siempre echaba [de] menos en las horas de recreo, que para la canalla lo son todas las veinticuatro que tiene el día.

Pensaban algunos que con el transcurso del tiempo se iría olvidando nuestro joven de su hermana, pero no fue así: sino que cada día se acordaba más de ella; y cuando pasados tres años se vio con fuerzas suficientes para caminar, pidió a sus padres le dejaran salir de casa e ir en busca de la misma hasta encontrarla.

No sin gran temor accedieron aquéllos a la demanda, temerosos de perder también a su hijo y quedarse solos en el mundo sin ninguno de sus hijos que les sirviera de ayuda en la vejez.

Entonces el mozalbete, a quien el amor fraternal había convertido en un héroe, toma la tradicional lanza bubi y, colgando del hombro su zurrón, se presenta a la madre y le dice con resolución:

- Madre, me marchó.
- Pero... ¿qué llevas para comer?

- No se apure, que ya encontraré algo por el camino.

- No quiero que te vayas sin nada. Toma estos siete huevos, y cuando encuentres a tu hermana os vendrán a maravilla.

El niño tomó agradecido los siete huevos y los metió en su zurrón. Entre tanto el padre, que había llegado de cazar, tomó un «romo» (ídolo) y lo colgó del cuello de su hijo a fin de que nada malo le aconteciera en sus aventuras, y... se marchó.

Durante el primer día recorrió cinco pueblos, quedándose a descansar por la noche en casa de unos parientes que le trataron muy bien. Al día siguiente pasó por todas las fincas de ñames para ver si entre los trabajadores la encontraba; pero, ¡vano empeño!, no pudo dar con ella a pesar de las fatigas de dos días consecutivos.

Luego que amaneció el tercer día tomó la resolución de internarse en el bosque y no dejar escondrijo sin visitar. Andando, andando, llegó a un camino de cazadores por el que anduvo más de la mitad del día; hasta que por fin, quiso Dios que divisara una casita hecha con ramas de palmera y de la que salía humo por todas partes. Se acercó, y... vio salir a su hermana, la cual, acercándose a él, le dio un fuerte apretón de manos y lo introdujo dentro de aquella miserable casucha.

Estaba sola la pobre joven cocinando una grande olla de carne para el diablo, que había salido a cazar. Temerosa de que lo llevara a mal su amo, aconsejó a su hermano que se escondiera en un montón de leña que allí había y que no saliese mientras el diablo permaneciese en casa. Así se hizo; pero tan pronto como el diablo llegó, dijo a la muchacha:

- Sé muy bien que ha venido tu hermano y que está escondido entre la leña: quiero que salga y que no tenga miedo.

Salió el muchacho del escondrijo, y con gran temor y temblor pidió al diablo que le dejase estar unos cuantos días en compañía de su hermana. Cuanto deseaba le fue concedido de mil amores; y no sólo eso, sino que cada día iba el diablo a cazar carne para los dos hermanos.

Pasados tres o cuatro días, y en ocasión en que el diablo estaba fuera de casa, dijo el joven a su hermana:

- Sabrás que hace cuatro días que estoy aquí; he venido en busca de ti, y hoy mismo quiero que vengas conmigo a casa de nuestros padres.

- Está bien -contestó su hermana-; yo también deseo abandonar esta casucha y macharme contigo.

- Salgamos, pues, pronto y sin tardanza.

- Pero... ¿qué haremos si el diablo nos coge por el camino?... ¿No nos matará?...

- No temas: yo llevo siete huevos que me dio madre al salir de casa, y con ellos lo venceremos.

La confianza y valor se veían pintados en aquellos dos infantiles rostros; y sin temor de ningún género abandonaron aquella triste barraca para no volver jamás a entrar en ella.

Todavía no habían salido del bosque, y mirando atrás ven al diablo correr en pos de ellos para cogerlos. Entonces el muchacho saca uno de sus huevos y, rompiéndolo contra el suelo, salió de él una enorme cabra de bosque que se ofreció a llevarlos sobre sí hasta su misma casa. Corría la cabra como una desesperada con sus dos muchachos; y el diablo corría tras ellos también.

Cuando vieron al diablo muy cercano echaron atrás otro huevo y, rompiéndose, salió un gran montón de ñames cocidos que el diablo se detuvo a comer mientras ellos seguían alegres y contentos su camino.

Muy poco faltaba para alcanzarlos el enemigo cuando arrojan el tercer huevo, del que salió un gran racimo de «banga» que el diablo se comió con voracidad hasta acabarlo. Pero aconteció que a resultas del atracón de ñames y de «banga» le sobrevino un berrinche tan fenomenal que hubo de permanecer largo rato tendido en el suelo dando horrorosos alaridos.

Al oír nuestros viajeros los grandes quejidos del perseguidor, celebraron la fiesta con alegres carcajadas que aumentaban el coraje del doliente. Por eso, tan pronto como se sintió algo aliviado la emprendió de nuevo contra ellos con nuevos bríos; y hubiera acabado con ellos ciertamente de no echarle el cuarto huevo, que se convirtió en un enorme peñasco que interceptó por completo el camino. Convertido en una furia la emprendió contra el mimo a coscorriones; hasta que haciendo un supremo esfuerzo lo echó a rodar por un barranco, dejando así expedito el camino.

Nuevamente echa a correr en pos de ellos llegando esta vez casi a alcanzarlos; pero... le arrojan otro de los huevos y... sale del mismo un espeso nubarrón que lo dejó totalmente en tinieblas por muy largo espacio de tiempo. Luego que el viento disipó tan densa nube y divisó que los niños estaban muy distantes, casi estuvo por desistir de su empeño; pero todavía se animó y trató de alcanzarlos, aunque... en vano.

Cuando estaba cerca de los mismos le tiran cerca de sus pies el sexto huevo que vino a convertirse en un caudaloso río. ¡Menudo trabajo que le ocasionaron con esto! Probó infinidad de medios para vadearlo, pero sin ningún resultado; hasta que, al fin, [se] le ocurrió tomar corrida de unos cuantos pasos atrás y lo saltó de un brinco.

Entre tanto los dos hermanitos seguían adelante en su camino, dejando a su perseguidor muy lejos. Pero éste, haciendo un último esfuerzo, emprende de nuevo la carrera con desusada velocidad para alcanzarlos; y lo hubiera logrado, de no tener ellos otro huevo. Pero aquellos dos afortunados jóvenes, llenos de confianza sacan su último huevo y... ¡cual no fue su admiración al verlo convertido en un inmenso lago que los separó por completo de su encarnecido enemigo.

Pronto, muy pronto, llegaron a la casa de sus padres, en cuya amable compañía pasaron los días de su vida; al paso que el diablo quedó solo a la otra parte del lago, sumido en el mayor abandono y desesperación.

¡Oh! ¡y cuán fácil es vencer al diablo con la ayuda del Señor, que nunca falta a los que debidamente le piden! Las armas principales con que combate contra el género humano, lo sabemos todos, son los pecados capitales, en número de siete. Pero... ¿quién no sabe que contra estos siete pecados tenemos siempre a nuestra disposición siete hermosas virtudes?

¡Dichosos nosotros sí usamos de ellas como conviene! Entonces la victoria será nuestra, y veremos obrarse en nosotros los mismos portentos llevados a cabo con los siete huevos del cuento. No temamos jamás los embates del enemigo infernal, que no vence sino al que quiere ser vencido. Hagámosle siempre la resistencia, oponiéndole en todo tiempo valerosamente: contra soberbia, Humildad; contra avaricia, Largueza; contra lujuria, Castidad; contra ira, Paciencia; contra gula, Templanza; contra envidia, Caridad; contra pereza, Diligencia.

2ª serie: CUENTOS AFRICANOS: CUENTOS PONGWE

II.0. INTRODUCCIÓN

25 de julio de 1911

Para conocer perfectamente las costumbres de un país, no hay como fijarse detenidamente en sus cuentos y fábulas en donde salen a relucir con colores muy vivos toda su manera de vivir, sea propia de salvajes o de civilizados.

Los cuentos africanos se diferencian notablemente de los que son propios de países civilizados; toda vez que en éstos, de ordinario, se revelan acciones nobles y sentimientos muy delicados; al paso que en aquellos sobresalen las guerras, robos, matanzas y mil y mil actos de barbarie. Cada tribu tiene los cuentos acomodados a su carácter peculiar, y así los cuentos de los pamues, tribu guerrera e indómita, son casi

siempre de guerras y robos de mujeres; al paso que los de los bengas y bapukus, tribus más nobles, versan sobre acciones llenas de cierta nobleza y sobre lances del comercio.

El fin que se proponen unos y otros es amaestrar a la juventud en sus propias costumbres. No todos tienen gracia para contar cuentos; hay hombres especiales, dotados de extraordinaria habilidad para ellos, y a éstos suelen llamarlos jefes de tribu, para que vayan a sus pueblos a contarlos, de modo que esos hombres vienen a ser como los actores de teatro en nuestros pueblos civilizados. Y hasta la manera de contarlos resulta una verdadera función teatral que a veces dura hasta cinco días. Cuando uno de estos personajes, llamados en pongüe «Egoba-nkogó, en pamue, «Nkan ngan», y en benga «Ukani bekano» llega a un pueblo, el jefe manda llamar a todas las mujeres y niños de varios pueblos a la redonda.

Reunida toda la gente en medio del pueblo, como lo hacen en España en tiempo de comedias, se presenta en medio el relator y comienza a narrar el cuento que ya lleva muy preparado. Siempre que acaba de contar un paso interesante, la multitud lo aprueba con cánticos y prolongados toques de tumbas y timbales a cuyos acordes (si es que hay alguno) baila en medio el mismo relator hasta que se canse.

Luego sigue la relación hasta que llegue otro paso o hazaña interesante en que se repiten los cánticos, gritos y bailes, cada vez con más entusiasmo; durando muchas veces la función (que suele ser por la noche) casi hasta el amanecer.

Si el relator ha desempeñado bien su papel suele ser muy bien retribuido por el jefe; y si tanto ha llamado la atención, todos los espectadores le hacen algún buen regalo.

En la convicción de que han de ser leídos con interés estos «Cuentos Africanos» por la curiosidad que todos tenemos en saber cuanto se relaciona con los usos y costumbres de estas tribus salvajes, voy a narrar algunos de los muchos que yo mismo he oído contar a jóvenes educados en nuestros colegios.

Que todo ceda a mayor gloria de Dios; y que mis lectores se muevan a compasión de estas pobres gentes alargando alguna buena limosna para socorrer sus muchas necesidades de alma y cuerpo.

Así lo pide y espera el último de los Misioneros.

León García, C.M.F.

II. 1. POR NO CUMPLIR EL TESTAMENTO DE UN PADRE

(cuento gabonés)

10 de agosto de 1911

Bien lleno de días y de trabajos llegó al fin de su vida el padre de los animales, el cual antes de morir llamó a todos sus hijos y con acento triste y conmovedor les dijo:

- Hijos míos, voy a morir; deseo que después de mi muerte no viváis juntos como hasta el presente en un mismo pueblo, sino que vayáis a morar cada cual por su parte formando pueblos de tres en tres o de cuatro en cuatro individuos, pues el país es muy extenso y hay que poblarlo todo. Lo digo por vuestro bien, porque he visto que algunos de vosotros son [sois] muy malos. Cumplid esta mi última voluntad, en la inteligencia de que si no lo hacéis así, lo pasaréis muy mal sobre la tierra.

Momentos después, expiró.

¡Grande fue el duelo entre aquellos sus desconsolados hijos!

El tigre, que era el mayor, señaló a todos seis meses de luto; y, como era muy temido, todos le obedecieron. Terminado el luto y estando todos reunidos, celebraron un gran balele antes de separarse, en señal de despedida. Al día siguiente, todos se marcharon en busca de comida, cada cual por su parte.

Pasados quince días, fueron todos convocados por el tigre a una grande asamblea y les habló de esta manera:

- Yo creo, hermanos, que no debemos hacer caso de lo que nos dijo nuestro padre momentos antes de morir: la gravedad de la enfermedad le había trastornado la cabeza y no sabía lo que se decía. Somos todos hijos de un mismo padre y conviene que todos juntos vivamos en un mismo pueblo para poder ayudarnos en un caso apurado; y siendo yo el primogénito, seré también vuestro jefe. Pensadlo bien y diga cada uno su parecer con entera libertad sobre asunto de tanta trascendencia. En cuanto a mí, pienso haber cumplido bien los deberes de primogénito. Ahí tenéis expuesto con toda claridad el motivo de esta reunión.

Todos pidieron al tigre un plazo de tiempo para deliberar, concedido el cual se retiraron todos aparte; y tomando la palabra el elefante, dijo:

- ¿Qué os parece de lo que acaba de hablarnos el tigre? Yo os aseguro que eso no está bien y jamás yo me juntaré con él. Todos sabéis sus costumbres y cuánto mal hizo conmigo, aun en vida de nuestro padre; jamás lo podré olvidar. Creedme: es un engaño cuanto nos ha dicho.

- Tienes mucha razón -le contestaron todos-; pero como el tigre es tan malo y tan traidor, no nos perdonará y nos perseguirá en todas partes. Por

lo mismo, y visto todo, conviene que le obedezcamos y nos sujetemos todos a él.

- Haced lo que queráis -replicó el elefante-. Yo me voy a otra parte. Adiós.

Al momento gritó el tigre diciendo a todos:

- ¿Qué hacéis ahí tanto tiempo? Venid todos aquí al momento y decidme vuestro parecer, sea cual fuere.

Puestos de nuevo en su presencia tomó la palabra el antílope, y en nombre de todos dijo:

- Está muy bien: todos estamos conformes contigo. Desde hoy formaremos juntos un pueblo y tú serás nuestro rey.

- Bien, muy bien -contestó el tigre, lleno de satisfacción-.

Al día siguiente, y sin pérdida de tiempo, fueron a limpiar el lugar para la población; y mientras unos desboscaban, otros cogían cortezas de árboles, palos, cuerdas y todo lo necesario para la construcción de las casas. Tan pronto como hubieron terminado el pueblo, por cierto muy espacioso, limpio y hermoso, fue el tigre proclamado rey en medio de las mayores muestras de júbilo y alegría.

Pasada una luna pensó el tigre en casarse; y al efecto trató de comprar una mujer en un pueblo lejano en donde, según le habían dicho, habría varias para vender.

Púsose al efecto en camino, y, tan pronto como hubo llegado a la población de referencia, avistóse con los padres de la muchacha, a quienes manifestó su deseo de comprarles la hija.

- Te la venderemos -le dijeron-, con tal que antes nos traigas una cabra para comer.

-Muy difícil es esto para mí -respondió el tigre-, pues es mi hermana y vivimos juntos en un mismo pueblo; con todo, os prometo traerla.

Vuelto a su pueblo se presentaron todos, como de costumbre, a saludarle; correspondiendo él también con suma cortesía.

En seguida les dijo que había vuelto a buscar el dinero para pagar [a] la mujer y que, habiendo de volver pasados tres días, necesitaba que alguno le acompañase.

- Está muy bien. Y ¿quién será el que os acompañe? -preguntaron todos-

- Vosotros -dijo-, todos estáis al presente muy ocupados; a mi modo de ver, la cabra es la que está más desocupada y la que tiene más deseos de

acompañarme; por lo mismo pues, que venga ella, que tiene muy buenas piernas para caminar.

-Todos lo habíamos pensado así –respondieron-. Es una vergüenza que nuestro rey vaya solo a un pueblo extranjero sin nadie que le acompañe.

Luego el tigre dijo para sus adentros:

- ¡Ah, cabra, cabra!... ¡te degollarán! .

Pasados los tres días y hechos todos los preparativos de viaje, se pusieron en marcha. Llegados al pueblo y hechos los saludos de costumbre, fue el tigre a hablar a solas con el padre de la joven, diciéndole que ya traía la cabra de que habían hablado y que podrían hacer de ella lo que quisieran. Al momento se arrojaron todos sobre ella para degollarla; y mientras el animal llenaba los aires de tristes alaridos, el tigre, impasible y sentado sobre un tronco, les dice:

- Matadla, no hagáis caso de sus gritos. Me pedisteis una cabra, ahí la tenéis.

Tan pronto como la hubieron matado celebraron un convite y se la comieron todos juntos. Acabado el cual, y dirigiéndose el padre de la muchacha al tigre, le dijo:

- Sabemos que habéis formado un gran pueblo todos los animales, y que tú eres jefe de todos ellos: menester es, pues, que antes de entregarte [a] mi hija nos traigas [a] otros muchos animales.

- No me es difícil complacerte

25 de octubre de 1911

en lo que me pides -contestó el tigre-: todos son mis súbditos y me obedecerán.

De vuelta, pues, a su pueblo convocó nuevamente a todos los animales y les dijo que todavía le faltaba algo más que pagar; y que desearía le acompañase el buey en esta su tercera excursión. Enseguida el buey, que tenía muchas ganas de pasear, dijo:

- Si no fuera por la fatiga, hoy mismo marcharíamos.

-Bien, muy bien -contestó el tigre-: mañana saldremos.'

Al día siguiente muy tempranito se pusieron en marcha, y al poco rato llegaron a un gran río.

- Mira -dijo el tigre al buey-; este río tú nunca lo habías visto: es el de que nos hablaba nuestro padre diciéndonos que nadie debía pasarlo ceñido con cuchillo, y que antes se debe tirar al agua: por lo tanto es preciso que arrojemos el nuestro cuanto antes. Yo lo echaré el primero; pero es preciso que cierres bien los ojos, ya oirás el ruido cuando caiga al agua.

Y en vez del cuchillo arrojó un palo.

- ¿Has oído el ruido? -preguntó al buey-.

-Sí –contestó éste; y arrojó al momento su cuchillo al río.

Momentos después de haber pasado el río llegaron a un monte en donde no había más que castaños; bajo los cuales, y esparcidas por el suelo, había muchas castañas. Como los dos tenían mucha hambre se pararon a comer unas cuantas.

10 de noviembre de 1911

- ¿Cómo nos arreglaremos ahora para romperlas -preguntó el buey-, habiendo tirado al río los cuchillos?

- Espábilate -le contestó el tigre-. Cuando uno es tonto, así le sucede: habías de haber traído contigo dos cuchillos, uno en la mochila y otro en la vaina!

Entre tanto el tigre, sentado frente a un gran montón de castañas, iba rompiéndolas y comiéndoselas a placer; mientras el desdichado buey, muerto de hambre, se estaba mirando al sol. Momentos después prosiguieron el camino y andando, andando, se encontraron con un árbol de «atanga», especie de ciruelas, que estaba cargadísimo de ellas, y todas muy buenas.

- Como tienes tanta hambre –dijo e tigre al buey-, habremos de comer aquí y aprovechar la buena ocasión que se nos presenta. Habremos de subir os dos al árbol; pero antes debo advertirte que éste es el árbol del que nos habló nuestro padre, diciéndonos que jamás subiésemos a él por su propio tronco, sino por el árbol vecino que está lleno de espinas. Tú, como más joven, subes el primero; y yo subiré el segundo.

El tonto del buey hizo todo lo que supo y pudo para poder subir: la sangre le corría a chorros por todo su cuerpo a causa de las heridas que le abrían las espinas. Estaba ya a punto de desistir de su empeño; pero, apremiado por el hambre que le devoraba las entrañas, trabajó más y más hasta que llegó arriba.

- Bien, muy bien, eres un valiente -gritó el tigre-; así se hacen las cosas. Ahora subiré yo también. Cierra bien los ojos mientras subo, pues, no me gusta que me miren en esta clase de operaciones.

El buey obedeció; y mientras esperaba con los ojos cerrados, el tigre subió por el propio árbol de atanga, evitando los espinazos consiguientes del otro árbol. Llegado encima del árbol, dijo al buey:

- Yo no sé si te acordarás de lo que decía nuestro padre, pues todavía eras muy pequeñito. Decía, pues, que las frutas de este árbol se han de coger siempre verdes, dejando en el árbol las maduras.

10 de enero de 1912

Y sin esperar más, el pobre buey, a quien no dejaba vivir el hambre, comenzó a coger las verdes hasta llenar un gran saco; mientras el pícaro tigre, escondido entre el espeso ramaje, sólo cogía las mejores y más maduras.

Para bajar del árbol lo hicieron del mismo modo que al subir. Entre tanto la noche se les venía encima y el buey, que todavía estaba en ayunas, dio un mugido horroroso lamentándose que se moría de hambre.

- Ya me lo pensaba yo también así -dijo el tigre-. Comeremos ahora estos frutos; aunque será preciso encender fuego para cocinarlos.

- ¿Dónde -preguntó el buey- hallaremos ahora fuego para encender el nuestro?

- Tú te apuras demasiado -le dijo el tigre-, y sin motivo. Mira, allí cerca de la playa pasa gente con fuego; corre y diles que te den un poco por favor y habremos remediado nuestra necesidad.

Menudo chasco para el pobre buey; pues el fuego que buscaba corriendo sin descanso era el sol, sumamente rojo, que por entre los árboles se ocultaba en el horizonte para dar lugar a la noche.

Entre tanto el tigre toma un puntero y, rozando fuertemente sobre un leño seco, logró encender fuego, cocinó bien sus frutos y se puso a comerlos riéndose no poco del tonto del buey, que andaba a [la] caza del sol, aunque sin saberlo.

Luego que hubo comido, y viendo que tardaba demasiado el buey, comenzó a llamarle a voces. Al momento se presentó todo empapado en sudor y manando sangre todavía por las heridas que se hizo al subir al árbol de atanga.

- ¡No he podido alcanzar a los que llevaban el fuego! –dijo, dando un fuerte resoplido-. Se conoce que tienen mejores piernas que las mías.

- ¡Ya lo creo! -contestó el tigre-. Corrías en vano. Poco después [de] que saliste logré yo encender ese fuego que ves ahí. Te he llamado varias veces, pero como corrías tanto no me oías. ¡Qué lastima! Ahora ya es tarde: dormiremos aquí mismo y así tú podrás cocinar con calma tus frutos.

25 de febrero de 1912

El buey decía para sí:

- ¿Por qué no habra cocinado él para los dos?

Pero no se atrevió a manifestarlo al mismo tigre y se puso a cocinar sin perder más el tiempo. Había gastado ya un gran montón de leña; pero como los frutos estaban tan verdes nunca acababan de cocinarse. Hasta que, fastidiado de tanto esperar, tuvo que irse a dormir sin poder comer.

Al día siguiente se pusieron de nuevo en camino; y antes de llegar al término de su jornada encontraron un árbol medicinal, acerca del cual dijo el tigre a su compañero:

- Fíjate bien en este árbol; si al llegar al pueblo me pongo enfermo volverás a él para coger de sus cortezas, pues en ocasiones tengo una enfermedad que me molesta mucho.

Al verlos llegar, todos los chiquillos del pueblo comenzaron a gritar:

- ¡Oh! el tigre viene, el tigre viene; y trae el buey según nos había prometido.

-¿Oyes -preguntó el tigre-, cómo gritan los c'hiquillos?... Se conoce que te quieren mucho. Mira cómo se alegran de tu llegada.

Enseguida todos los vecinos salieron de sus casas para recibirlos; y los padres de la prometida del tigre prepararon al instante un suntuoso convite. El tigre no veía con buenos ojos que el buey se sentase con él a la mesa; y, amostazado por verle tan contento al ver que iba a sacar la tripa de mal año, se echó a la cama diciendo que él no podía comer por el mucho dolor de cabeza que sentía. Al momento acudieron los parientes de la muchacha con medicinas para curarle, pero... todo en vano.

- Tengo otra medicina que me curará muy pronto –dijo-, y el buey la conoce muy bien. Que vaya pues inmediatamente a buscarla.

El buey, que tenía muy presente al árbol medicinal de que le había hablado en el camino, al momento echó a correr en busca de las cortezas. Entre tanto el tigre se levantó; y tardando como debía tardar el buey, dijo a todos:

- Parece que me encuentro bastante bien: los dolores se han calmado y creo que puedo comer.

Dicho y hecho, con la mayor frescura del mundo se sentó a la mesa y comió con tal voracidad de todos los manjares que no dejó nada para el buey. Llegado éste rendido por la fatiga y el estómago hecho una pasa, oyó que el tigre hablaba y reía dentro de la casa, y todo admirado exclamó:

- ¡Cómo puede ser eso! ¿Lo he dejado medio muerto y ahora [está] tan alegre y contento?...

- ¡Pobre compañero mío! -dijo el tigre-, ¡cuánto sufre por causa mía!... Inmediatamente después de haberte marchado, me acordé [de] que llevaba en la mochila otra medicina no menos eficaz, y con ella me he curado perfectamente. Ahora puedes ir a comer, y que te haga buen provecho.

Llegado el buey a la mesa no encontró bocado; y sin ningún respeto humano se fué a pedir comida a la futura suegra del tigre.

- Chico -dijo la mujer-, el tigre es muy goloso y se ha comido él solo la comida de todos.

Y al momento le preparó otra nueva comida.

Cerca de la media tarde, y mientras comía el buey, se fue el tigre a hablar con el padre de su futura mujer y le dijo:

- Ahí tenéis el buey que me pedisteis. Está a vuestra disposición. Preparad todo lo necesario y lo podéis matar cuando queráis.

Al momento le prepararon una casita especial, en cuyo piso o suelo cavaron un hoyo muy hondo colocando en el fondo muchas y muy puntiagudas lanzas de hierro. Sobre la boca del hoyo le prepararon la cama con hojas del bosque y cuerdas de ninguna consistencia, para que con mayor facilidad cayese en la trampa.

Entre tanto el buey terminó su comida; y bien cansado de tantos trabajos y fatigas del viaje se despidió del tigre y se fué a descansar, conducido por los chicos del pueblo hasta su propia casita.

Llegados a la puerta, y a la luz de una antorcha de resina, le señalaron la cama y le dejaron:

- Ahí tienes tu cama, preparada por todos nosotros con mucho cuidado. Que pases buena noche.

-Gracias, gracias -les contestó él-. Muchas gracias.

Y dejándose caer de golpe encima, precipitóse al hoyo; y traspasado por las lanzas, quedó muerto en el acto. Al volver los chicos que le acompañaron y pasando por frente a la casa del tigre, salió éste y les preguntó:

- ¿Qué tal? ¿Ha quedado bien mi compañero?

- Sí, cayó en el hoyo y ha muerto -le contestaron-.

- Está muy bien -replicó él-. Avisadlo pronto al jefe para que vayan a sacarlo.

Tan pronto como éste recibió el aviso convocó a todos los vecinos y fueron a sacarlo del hoyo.

Al día siguiente, seis robustos hombres dividieron en trozos el animal y se lo repartieron entre todos; mientras que el tigre, hablando con el padre de su prometida, le decía:

- Cómo ves, he traído el buey tan deseado de todos vosotros. Ahora debo volverme a mí pueblo, pues mis hermanos estarán tristes al ver que tardo tanto en volver.

- Está bien -le contestó el hombre-; pero como son tantos tus hermanos los animales no queremos [que] nos des dinero por mi hija, sino solamente carne; es decir, algún otro de tus hermanos.

Vuelto el tigre a su casa llamó al cerdo e hizo con él lo mismo que con el buey; haciendo otro tanto después con todos los demás menos con el elefante, quien, como dijimos, se fue a vivir separado del tigre y de los suyos.

El último de quien echó mano para acompañarle en sus correrías fue el grompi, especie de rata grande que era, como es de suponer, el último y más pequeño del pueblo.

El grompi, aunque pequeñito, tenía bastante talento; y por eso, antes de marcharse con el tigre se fue a hablar con el elefante y decirle que viniese con él a preguntar al tigre sobre el paradero de todos los otros animales que con él habían ido, pues ninguno había vuelto.

Llegados los dos a presencia del tigre, habló el elegante en esta forma:

- ¿Cómo andamos, amigo, y qué se ha hecho de los habitantes de este pueblo antes tan numeroso?

10 de marzo de 1912

- La pregunta que me haces, mi querido elefante, está muy en su lugar. El grompi te lo dirá todo cuando vuelva de la excursión que muy pronto vamos a emprender. Pero por de pronto te digo que ya no los veré más por aquí porque son verdaderamente unos tontos. Dicen ellos que el pueblo adonde me acompañaron lo encuentran mucho mejor que el nuestro: allí, dicen, comen bien, pasean, se divierten y comen a pata ancha. Creo que todos se establecerán por allí y no volverán más por aquí. Y tú mismo, mi caro elefante, si vas por allá no tendrás más ganas de volver, pues allí se encuentra de todo para vivir bien.

- Si así es como tú dices -contestó el elefante-, que vaya contigo el grompi y cuando vuelva me contará cuanto haya visto; pero me temo que...

Y se volvió a su casa.

Al día siguiente se pusieron en marcha los dos, el tigre y el grompi, y al llegar al consabido río habló el tigre al grompi lo mismo que a los demás, diciendo:

- Éste es el río del que nos decía nuestro padre que para pasarlo hay que tirar el cuchillo al agua.

- Sí: los primeros -contestó el grompi- tiraron el cuchillo al agua por tontos; pero yo jamás tiraré el mío: pues siendo el camino tan largo, ¿con qué me defendería en caso de ser acometido? Además, nadie puede andar sin cuchillo.

- Para hacer eso -repuso el tigre-, más vale que te vuelvas a casa. ¿Querrás tú ser diferente de los demás? ¿Acaso no eres tú el último y más pequeño de todos?...

- Vamos adelante -contestó el grompi-, y dejémonos de cuentos; pero eso de tirar el cuchillo... huele mal.

- Mira -replicó el tigre-, cierra bien los ojos y yo lo tiraré el primero.

[error de imprenta: se repite desde «*El último de quien echó mano para acompañarle en sus correrías...* »]

- El grompi sólo cerró un ojo en vez de los dos como habían hecho los otros: y vio que en vez del cuchillo tiraba un palo de bosque.

- Efectivamente -dijo el grompi-, he oído caer al agua el cuchillo. Ahora cierra también tus ojos, pues voy a arrojar el mío, ya lo oirás caer.

Y tiró, como el tigre, un trozo de madera.

Luego de pasado el río llegaron al castañar; y el tigre, siguiendo la costumbre de otras veces, dijo:

- Parémonos aquí a comer castañas.

- ¿Cómo -preguntó el grompi- las romperemos, si no tenemos cuchillo?...

- Espabílate como los demás -le respondió el tigre-. Antes has dicho que nadie podía caminar sin cuchillo; pues ahora te digo yo que en vez de uno solo, puede cada uno llevar dos cuchillos.

Y dicho esto, se puso a romper castañas.

El grompi hizo lo mismo; y sentándose frente a otro gran montón de castañas sacó su cuchillo y, rompiéndolas, se las comía a satisfacción.

Al oír el tigre que el grompi también comía castañas, dijo en sus adentros:

- Se ve que el pícaro ese no habrá tirado el cuchillo al río, sino alguna otra cosa...

Entre tanto el grompi, ya con la boca llena de castañas, se vuelve de cara al tigre y le dice:

- Si los demás fueron tontos, yo no lo seré jamás.

Y mientras comía iba llenando la mochila para el camino.

Una vez hubieron descansado y comido bien prosiguieron el viaje hasta llegar al árbol de atangas o ciruelas.

- Mira, mira, golosín, qué cargado de frutas está este árbol. Bueno será que aprovechemos la ocasión -dijo el tigre-, y subamos arriba para hacer acopio de ellas. Pero antes debes saber que éste es el árbol del que nos hablaba nuestro difunto padre. Escucha bien lo que nos decía, pues tú todavía eras entonces muy joven: «Os está prohibido, decía, subir a este árbol por su propio tronco; cuando queráis coger atangas habéis de subir por el árbol lleno de espinas que está más cerca y por el cual todos hemos subido siempre».

- Pues yo te digo -exclamó el grompi-, y lo mismo diría a mi padre y a mi abuela también, que por ese espinoso tronco no puede subir nadie sin acribillarse el cuerpo. Además, tampoco necesito por ahora coger esos frutos; y si es verdad lo que dices, anda y sube tú el primero, que ya te seguiré yo después.

- Está muy bien -dijo el tigre-, tapa[te] los ojos y al momento subo.

El grompi sólo cerró un ojo y vio que subía por el mismo atanganero, dejando el espinoso a un lado.

Al ver esta picardía dijo para sus adentros:

- Me parece que en el pueblo ese adonde vamos habrán muerto todos mis hermanos y ahora quiere hacer otro tanto conmigo; pero en fin... ¡ya veremos!

Y levantando la voz gritó al tigre que arriba le esperaba:

- Anda, anda, que te cojo: cierra los ojos que subo al momento. Subió por el mismo camino del tigre. Éste, algo enojado, le dijo:

- Tu proceder es indigno: te he visto muy bien por dónde has subido, no haciendo caso del dicho de nuestro padre; pero ahora guárdate bien de coger las frutas maduras y tan sólo cogerás las verdes, como nuestros antepasados.

Mientras esto decía iba cogiendo el pícaro tigre las bien maduras, pensando que el grompi no le veía; pero éste, que jamás dormía, escondido entre el espeso ramaje cogía también las maduras, dejando las verdes para mejores tiempos.

Tan pronto como el tigre se hubo bien provisto, hizo a su compañero señal para bajar; y bajando los dos por donde habían subido se pusieron nuevamente en marcha. Andando, andando, llegaron al sitio en donde el tigre solía pasar la noche con los demás.

- Ahora -dijo el tigre-, hemos de cocinar, pues ya es tarde: como tú eres joven y

10 de abril de 1912

tienes buenas piernas todavía, corre todo lo que puedas y di a aquellos que llevan tanto fuego que te den un poco para encender el nuestro.

Y le señalaba el sol hecho una ascua, que se escondía en el horizonte.

- ¿Cómo -exclamó el grompi-, es posible que me mandes esas cosas? ¿Cómo es que al sol llamas fuego?... Yo siempre le oí llamar sol y nada más.

Y sacando de la mochila su pedernal hizo fuego al momento y se puso a cocinar.

Cocinados los frutos se pusieron a comer; pero viendo el tigre que los frutos de su compañero estaban también maduros, todo encolerizado exclamó:

- ¡Eres un desgraciado !... ¿Cómo te atreviste a coger frutos maduros dejando los verdes?... Sabe y entiende que tu mal comportamiento nos va a perder en este viaje.

- ¡Quiá! Tú no me la pegas -replicó el grompi-. Veo que los tuyos también están maduros. Además, nunca he visto ni oído decir que los frutos de atanganero se coman verdes. Si algo malo nos sucede, ¿qué haremos ?... Todos hemos de morir algún día.

Una vez hubieron comido bien, los dos se echaron a dormir en el hueco de un árbol hasta el día siguiente, en que emprendieron de nuevo la marcha.

Poco antes de llegar al pueblo se encontraron con el árbol de la medicina para las enfermedades del tigre; y éste, enseñándoselo al grompi, le dijo:

- Mira bien ese árbol: con sus cortezas me alivio mucho de unas enfermedades que me aquejan: es, pues, fácil que en llegando al pueblo hayas de volver a buscarme las tales cortezas, como lo hizo también el buey.

- Pero... ¿para qué volver después? -dijo el grompi para sí.

Y al momento, sin advertirlo el tigre, cortó una infinidad y las puso en su mochila, y poco después llegaron al pueblo, término de su viaje.

En seguida el tigre, llamando aparte a su futuro suegro, le dijo que había llegado con el grompi, animal que tanto apetecía su suegra; la cual, tan pronto como supo la llegada de los dos huéspedes preparó un convite mucho mas espléndido que en otras ocasiones.

A la hora de comer el tigre se echó a la cama, como de costumbre, fingiendo dolores atroces de vientre.

- ¡Grompi, hermanito mío, hermanito mío! ¡Grompi! ¡¡¡Ay, que me muero!!! Corre a buscar las cortezas de aquel árbol que tú conoces.

- Aquí las tengo -gritó el grompi-: las he cogido al pasar para poderte socorrer con prontitud en tus dolores, pues ya sabes que no soy tonto.

Al momento las puso a hervir en una olla de agua; y pidiendo una cáscara de coco dio a beber al tigre aquel tan eficaz calmante.

El fingido enfermo, chasqueado por centésima vez, dijo:

- Quítate de ahí, no quiero nada: vamos a comer y dejémonos de medicinas, que ya me ha pasado lo principal del acceso.

Y se sentaron los dos a la mesa con mucha paz y mejor apetito.

Terminada la comida se fue el tigre a arreglar los asuntos del casamiento con el padre de la muchacha; y el grompi, que [se] había quedado solo, salió a las afueras del pueblo; y encontrándose con un leproso que allí estaba abandonado, le pidió que por favor le enseñara un lugar retirado donde poder satisfacer sus necesidades naturales.

Al momento fue servido, diciéndole al mismo tiempo el leproso:

- ¡Vaya una cola tan hermosa que llevas! ¡Cuidado, no la ensucies!...

Y dejóle solo.

Vuelto el grompi y no sabiendo a dónde iban las frases del leproso, le pidió con instancia que se las explicase.

- Si tú quieres -contestó el leproso-, que las explique, dame un poco de lo que ayer trajiste; pues te lo vi muy bien.

- ¿Qué verías tú? ¡Desgraciado!

- Si no me equivoco eran castañas de bosque -dijo el leproso-.

- Tienes mucha razón -contestó el grompi-.

Y sacando unas cuantas de la mochila se las entregó.

- Te he hablado aquello de la cola -prosiguió el leproso-, porque a mí me tocaba siempre comer las colas de todos los animales que trajo el tigre de tu pueblo. Te aseguro que a nadie he dicho, como a ti, lo sucedido aquí con todos los que antes que tú acompañaron al tigre hasta hoy. Todos, sin dejar uno, murieron aquí vendidos traídoramente por el mismo tigre a su futuro suegro, con quien él esta ahora hablando sobre la manera como te han de matar a ti también; pues la madre de la muchacha que han de entregar al tigre pidió con mucha instancia tu delicada carne. Te advierto que esta noche pongas gran cuidado después de cenar, porque te llevarán a dormir al lugar de la trampa en donde perecieron todos tus hermanos menos la cabra, que fue degollada en medio de la plaza. Te hablo así porque te quiero mucho y deseo hacerte bien. An-

25 de abril de 1912

tes [de] que te echas a dormir debes tantear bien la cama con tu bastón, y fácilmente echarás de ver la trampa que te han armado.

- ¡Basta! ¡basta ya!.. -contestó el grompi-, y muchas gracias. Ya me lo pensé cuando me decía que todos los demás vivían aquí tan bonitamente, comiendo, bebiendo, bailando y qué me sé yo cuántas otras cosas. Desde

ayer, siempre que le pregunté por ellos me respondía: «Déjame en paz y no me molestes más», lo que hacía sospechar muy mal.

En agradecimiento el grompi ofreció de nuevo castañas a tan insigne bienhechor.

Por la tarde, y poco antes de cenar, dijeron al tigre los padres de la muchacha que ya había pagado bastante; y que por lo tanto, al día siguiente le entregarían [a] la chica.

- ¡Ya lo creo que he pagado bastante! -contestó el tigre-; y como decía muy bien mi futura suegra, con el grompi te he traído la última víctima.

Tan pronto como llegó el grompi se pusieron a cenar, lo que verificaron con muy buen apetito, paz y armonía entre todos.

Momentos después de cenar, pidió el grompi para ir a descansar.

- Está muy bien -contestó el tigre-. Ahora mismo llamaremos [a] un chico [para] que te enseñe la habitación para dormir. Adiós, amiguito, hasta mañana.

Pero al ver el tigre que el grompi cogía su bastón, le preguntó:

- ¿Qué vas hacer con el bastón por la noche?

- Eso a ti no te importa -replicó el grompi-. Es mío y puedo llevarlo adonde yo quiera.

Y precedido de un muchacho que le alumbraba, se dirigió a su habitación. Llegados a la puerta, le dijo el muchacho:

- Ahí tienes la cama; puedes echarte cuando quieras.

El grompi, sin moverse de la puerta, tiró su bastón encima de la cama, que se hundió inmediatamente dejando descubierto un hoyo inmenso lleno de lazos.

Al momento retrocedió; y fue a dar parte al tigre, diciéndole:

- Me han llevado a una casa en donde hay hecho un hoyo muy grande, quizás para los malhechores; y por eso no he querido yo dormir allí, por miedo de caerme abajo. Además, yo no comprendo por qué he de ir a dormir a otra parte, teniendo aquí dos camas tan buenas.

- Está muy bien -dijo el tigre-; pero como hoy me han de entregar [a] la mujer, no podremos dormir los tres en solas dos camas.

- No te apures por eso -dijo el grompi-; yo dormiré junto al fuego, sobre una corteza cualquiera. Ya sabes que no soy tan delicado.

- Puedes hacer lo que quieras -repuso el tigre-, pero mañana lo verás.

Al momento llegó el padre de la muchacha y, entregándola al tigre, le dijo:

- Ahí tienes a mi hija. Espero que la tratarás bien, como a tu propia mujer que es desde hoy.

Y se quedaron en casa los tres: el tigre, la mujer y el grompi.

Viendo aquél que no había logrado su intento de matar al grompi, le mandó que se echara a dormir cuanto antes, porque al día siguiente habían de madrugar mucho para volver otra vez a su pueblo.

- Ahora mismo -dijo el grompi-, me voy a echar a mi corteza; pero quizás os molestaré mucho por la noche, porque tengo la costumbre de roncar muy fuerte. Cuando ronco así tan fuerte es señal de que estoy despierto y hago ese ruido por miedo, para que nadie se me acerque; pero cuando no ronco y estoy silencioso es cuando duermo como un tronco.

Pasado un breve rato todos se quedaron en silencio. El tigre, pensando ser verdad lo que el grompi le había dicho, se levantó; y tomando un cuchillo se fue hacia el grompi para degollarle.

Éste, que tenía el ojo muy abierto, tan pronto como vio brillar cerca de sí el acerado cuchillo lanzó un gran chillido que hizo caer el cuchillo de las manos del tigre, el cual le preguntó diciendo:

- ¿Qué te pasa? ¿Por qué gritas de ese modo?

- Nada, nada -contestó el grompi-; estaba soñando que me cortabas la cabeza con un cuchillo.

- ¡Vamos! -dijo el tigre-. Siempre has de soñar tú cosas descabelladas. ¿Por qué te he de matar?...

Y todos volvieron a quedar en silencio, cada cual en su cama.

El grompi, que ya no podía soportar por más tiempo el comportamiento del tigre, quiso vengarse de él. Al efecto, tan pronto como le oyó roncar se levantó y muy calladito se acercó a la cama en donde dormía la mujer, la despojó de sus brazaletes, y tomándola con sumo cuidado la trasladó a la corteza en donde él dormía, y él se echó a dormir en la cama que el tigre había señalado a la mujer.

Sería como la media noche cuando el tigre despertó; y empeñado en quitar la vida al grompi se levantó por segunda vez, tomó una lanza de hierro, y poniéndola al fuego la dejó hasta que se puso candente. Entonces la toma hecha ascua, y acercándose a la corteza en donde él creía dormía el grompi, la introdujo diestramente por la boca de su mujer, diciendo al mismo tiempo:

- ¡Ya eres mío, infeliz! ¡Ya no escaparás más!

- ¿Qué es lo que has hecho, desventurado? –gritó el grompi-. ¿Y qué es lo que estás diciendo ?... ¿Por ventura he cometido algún crimen, viniendo a acompañarte?... Sabe, pues, que en vez de matarme a mi has quitado la vida a la mujer que ayer te entregaron.

- ¿Cómo es eso -exclamó el tigre-, que mi mujer ha pasado a tu cama y tú a la suya?... ¡Estamos perdidos para siempre!... ¿Qué haremos ahora?...

27 de mayo de 1912

- Saquemos fuera el cadáver y enterrémoslo ocultamente -contestó el grompi-.

- ¡Ca!... Eso no puede ser -dijo el tigre-. Mejor será que nos la comamos. Ve pronto detrás de la casa, donde hay un racimo de plátanos, córtalo y lo traes al momento mientras parto la carne en trozos.

- Y ¿qué dirá la gente -repuso el grompi-, cuando oigan caer al suelo el racimo de plátanos?...

- Cállate, tonto -le dijo el tigre-, no vales para nada: ya lo cortaré yo solo.

Y tan pronto como hubo dividido la carne en trozos se fue en busca de los plátanos; pero fue tan grande el ruido que hicieron al caer en tierra que acudieron todos los vecinos preguntando qué era aquello...

- Nada, nada -les contestó el tigre-, soy yo que estoy cortando canutillos de estas hojas para fumar.

Y cada cual se volvió a su casa, quedando todo en silencio.

Tan pronto como el tigre hubo también entrado en su casa, tomó una grande olla y llenándola de plátanos y trozos de carne se puso a cocinar. Cocinada ya la tal vianda extendieron en el suelo hojas de plátanos, sobre las cuales, a manera de platos, extendieron todo el guisado, cuidando muy bien después de la comida de quemar todos los huesos, y volvieron a dormir.

El primero en salir de casa al día siguiente fue el grompi, a quien todos los vecinos se apresuraron a preguntar por el tigre.

- Todavía esta durmiendo -les contestaba a todos-. No tardará en levantarse.

Pero viendo todos que nunca salía y el día iba adelantando, volvieron a preguntar por él; y al momento salió lamentándose de haber pasado una noche muy mala y con muchas pesadillas.

Inquieta en gran manera la madre de la muchacha al ver que su hija tampoco salía a pesar de ser muy madrugadora, envió a su hijo para que observase qué hacía dentro de casa ella sola. El tigre se opuso a ello diciendo:

- No hay por qué apurarse tanto, mujer. Saldrá pronto, pues duerme todavía.

No se aquietó con esto la mujer y volvió a enviar nuevamente a su hijo diciéndole:

- Ve, hijo mío, despierta a tu hermana y dile que ya no es tiempo de dormir sino de trabajar. Todos han ido ya a sus tareas.

El chico obedeció, y... ¡cual fue su sorpresa al no ver dentro de la casa más que un montón de huesos calcinados!... A la vista de tan horripilante espectáculo dio un grito de dolor y se fue corriendo a contarlo a sus padres.

Pero el tigre salióle al encuentro en el camino y reprendiéndole fuertemente le dijo:

- ¡Cómo!... ¿Qué es lo que dices? De seguro que no la has visto ni llamado, pues verdaderamente yo la dejé durmiendo.

Dichas estas palabras se entró él mismo dentro de la casa; y llamando también al grompi le dijo:

- Ahora, chico, es tiempo de espabilarnos más que nunca: coge todo lo que es nuestro y escapemos al momento.

¡Vano intento! Antes [de] que lograsen escapar se reunieron todos los del pueblo y rodearon la casa.

- ¡Han muerto a mi hija! -gritaba la madre-.

- ¡Han de morir ahí dentro los dos! -repetía furioso el padre-.

- ¡No escaparán, no! -repetían todos en confusa gritería.

- Esto no va bien -dijo tembloroso el grompi-. Vamos a perecer sin remedio.

- Ya no nos queda mas remedio -le contestó el tigre- que escondernos aquí dentro y salvarnos como podamos.

- Yo me meto en este rincón -dijo el grompi-.

- Deja el rincón para mi -le contestó el tigre-

- Ahí lo tienes. Me iré, pues, debajo de la cama.

- ¡Ay de mí! -replicó el tigre-. Quizás yo estaría mejor debajo de la cama.

Mientras así discutían los dos sobre el lugar donde esconderse, afuera repetían todos sin descanso y llenos de furor:

- ¡Han de morir, han de morir!...

- Pero, ¿quién entrará dentro de la casa? -preguntó el padre de la difunta-. Cualquiera que se atreva, por más valiente que él sea será degollado al momento por el tigre.

- Lo mejor será -contestaron todos- quemar la casa y que mueran dentro abrasados.

25 de junio de 1912

Oído esto último por el grompi, comenzó a escarbar en el suelo; y haciendo una galería subterránea se salió, dejando solo al tigre dentro de la casa.

Momentos después aquella casa era pasto de las llamas; y en medio de dolores atroces murió el tigre, abrasado por aquel voraz incendio.

Al ver convertida en cenizas la casa, creían aquellas gentes que los dos habían perecido. Mas el grompi, escondido fuera de la casa y a la debida distancia, escuchaba cuanto decían; y al oírles decir: «Han muerto a todos sus compañeros y hasta se atrevieron a matar y quemar [a] nuestra pobre hija», se escapó como un rayo a dar parte al elefante de todo lo ocurrido.

Luego que el elefante oyó el relato del grompi, exclamó:

- ¡Son terribles y espantosos los castigos que Dios manda a los hijos ingratos que no cumplen el testamento de sus padres!

II.2. AVENTURAS DE CINCO HERMANOS

(cuento pongüe)

25 de junio de 1912

ADVERTENCIA.- La tribu pongüe es una de las más fuertes y numerosas del Gabón, Los pongües están ya muy adelantados en la civilización gracias a los misioneros franceses del Espíritu Santo. De sus

colegiales han salido jóvenes muy instruidos en letras, artes y oficios que honran mucho a sus infatigables maestros. Todos sus cuentos y fábulas son por demás interesantes como verán mis lectores en el que sigue a continuación.

Njambé tuvo cinco hijos de tres mujeres, todos muy vivos, alegres y divertidos. Tan pronto llegaron a los seis años los llamó su padre para imponer a cada uno el nombre que más le agradase, dejándolo a la libre elección de ellos mismos.

- Vamos hijos míos, les decía, venid todos acá. ¿Qué nombre queréis que os imponga?

- Yo -contestó el mayor- me llamaré Ombena (cazador) porque sabe Vd., padre, que cuando nací traje conmigo a este mundo una bala.

- Yo -añadió el segundo- me llamaré Ofué (ladrón).

- Pues yo -contestó el tercero- quiero llamarme Okengekenge (carpintero).

Los dos más pequeños no quisieron elegirlo por sí mismos; sino que dejaron en libertad a su padre para que les diera el nombre más de su agrado. En consecuencia, al uno llamó Kombe, sol, y al otro Oganga, que quiere decir adivino.

Terminada la imposición de los nombres se volvieron todos a sus juegos infantiles, de donde habían venido al ser llamados por su padre.

Pasados dos años murieron dos de las mujeres de Njambé; quedando una sola, que hizo los oficios de buena madre con los cinco hermanos.

Llegado Njambé a una edad bastante avanzada volvió a llamar de nuevo a sus cinco hijo, y les habló de esta suerte:

- ¿En que pensáis, hijos míos? Tú, Ombena, ¿cómo es que desde que te llamas cazador no has matado ni un triste pájaro? ¿No ves que muy pronto voy a morir? Y tú, dijo al segundo, ¿para qué te llamas Ofué? ¿Has pensado siquiera una vez lo que significa tu hermoso nombre?... Y Okengekenge, que tanto alardea de su nombre, ¿cuándo me hará una casa buena de piso como las de los extranjeros?... Y tú también, Kombe, ¿cómo no vas a trabajar para ganar algo? ¿Para qué te di yo el nombre de Kombe?... Has de imitar al sol, que nunca para; de lo contrario, te quitaré nombre tan lúcido y hermoso. Y por fin, tu, Oganga, sabes muy bien que llevo en cama más de un año sin poderme mover, ¿cómo es que no adivinas la causa de esta mi enfermedad? Mirad, hijos, que no estoy satisfecho de vuestro comportamiento. Estáis siempre jugando como niños, y ya no sois niños. ¿De dónde sacaréis para comprar mujer (casaros) si no trabajáis?... Sabéis muy bien que yo soy muy pobre; y no

ignoráis que vuestras madres no tuvieron hijas, con cuya venta hubiera yo podido facilitaros la compra de mujeres.

-Mil gracias, padre, por el aviso-contestaron todos-. Antes de que Vd. muera le haremos ver que no en vano llevamos nuestros nombres y que sabemos muy bien desempeñar nuestro oficio.

Y se marcharon.

Pasados dos años, todos volvieron otra vez a la presencia de su padre, y le hablaron así:

-Ya ve Vd., padre, que no somos unos niños, sino hombres ya formados; por lo mismo, pues, es ya hora de pensar en casarnos.

-¿Con qué, contestó Njambé queréis comprar mujeres si todavía no tenéis nada? En vez de trabajar como os he dicho tantas veces, andáis siempre paseando por pueblos y playas hechos unos holgazanes. Sí: podéis hacer lo que queráis; pero no esperéis socorros de vuestro padre, porque no tengo nada absolutamente.

- Ya lo sabemos, contesté Ombena, pero hemos oído que tenéis un hermano lejos de aquí, pero muy rico y jefe de un gran pueblo. Si Vd. nos indica el camino le haremos una visita.

- Eso es verdad, repuso el padre. Quizás nunca os hablé de mi hermano, a pesar de lo mucho que le quiero. Es tan bueno y dadivoso que no dejará de ayudaros cuanto pueda para la compra de mujeres que intentáis. Id pues, hijos míos, a visitarle; pero como el camino es tan largo llevad todo lo necesario para el viaje.

Luego, poniéndolos él mismo en camino, les explicó cuantos senderos y vericuetos debían atravesar para llegar al término de la jornada.

Un día entero llevaban de camino sin encontrar un alma ni pueblo donde poder descansar; por lo que, llegada la noche, resolvieron dormir en el bosque. Así fueron caminando tres días, mas sin ver a nadie por los caminos. Por fin quiso Dios que al cuarto día por la tarde oyesen el canto de un gallo, indicio seguro de que estaban cerca del poblado.

- Creo, dijo Oganga, pronto veremos a nuestro tío. Ese gallo revela algún pueblo, y será sin duda el que buscamos.

- A ver sí nos engañaremos, repuso Kombe

- De todos modos, dijo Ombena, sea el que fuere hemos de entrar: yo también me inclino a pensar que es el de nuestro tío.

Con esta confianza llegaron al tal poblado sufriendo todos un verdadero desencanto al ver que era otro pueblo muy diferente y muy distante todavía del que ellos buscaban.

No hay por qué decir que fueron muy bien recibidos por el jefe, el cual, después de enterarse de quiénes eran y el motivo de su viaje, les dijo que todavía les faltaba que andar dos días enteros para llegar al pueblo de su tío. Mientras permanecieron en compañía de dicho jefe, los trató como a sus propios hijos, diciéndoles muchas veces que su padre y él eran de muy antiguo amigos íntimos.

- Podéis descansar tranquilos en mi pueblo, les decía; y cuando queráis marchar, además de la comida necesaria para el viaje os dejaré uno de mis hijos para guía; pues de lo contrario vosotros solos no sabríais el camino

10 de julio de 1912

y os perderíais sin remedio en medio del bosque.

Muy agradecidos, nuestros cinco jóvenes se fueron a descansar, resolviendo permanecer entre gente tan cariñosa por espacio de dos días, ya que estaban cansadísimos.

Pasados los dos días y al tiempo de partir, se presentaron delante del jefe a darle las gracias por sus muchas atenciones y más que todo, por haberles dado por guía uno de sus hijos; y se despidieron de él.

Puestos ya en camino y bastante alejados del pueblo, les dijo el guía:

- No sé si tendréis la dicha de ver a vuestro tío; pues desde que le robaron la hija está inconsolable y no recibe a nadie. Sus mismos amigos que van para consolarle le dan todavía más pena. Él es muy viejo, pero esta desgracia le ha hecho todavía envejecer mucho más. Casi nunca sale de casa y para hacerle comer algo hay que rogarle mucho y repetidas veces.

Algún temor infundieron estas palabras en todos ellos; pero no tanto que perdiesen la esperanza de ver y hablar con su tío. Así fueron andando todo un día contando cada uno lo que se le ocurría hasta el anochecer; en que, cansados a más no poder, resolvieron pasar la noche en el bosque. Al día siguiente, muy temprano, se pusieron de nuevo en marcha no parando hasta el mediodía, en que se sentaron a la orilla del camino para comer. Serían como las tres de la tarde cuando se encontraron con unos chicos que venían precisamente del pueblo a donde ellos iban. Al ver tanto forastero aquellos chicos ya no quisieron proseguir más adelante; si no

que llevados de curiosidad se volvieron con ellos al pueblo de donde habían salido.

Al anoecer llegaron al pueblo: verdaderamente grande, hermoso y pobladísimo de gente; pero sumido todo él en la más lúgubre melancolía. Apenas hablaba ninguno, el silencio más estupendo reinaba en todas partes, no percibiéndose ni siquiera el canto de un gallo. Todo lo cual obedecía a las órdenes severísimas del jefe, el cual, en su dolor y soledad, había prohibido a todos el menor asomo de regocijo, y hasta hablar dentro de la población sin causa bien justificada.

Llegados nuestros viajeros a la primera casa del pueblo, llamada *M'banja*, fueron recibidos por uno de los principales del pueblo, que podríamos llamar subjefe, el cual con muy escaso número de palabras y en voz baja les preguntó cuál era el objeto de su visita.

- Venimos -le contestaron- a visitar al jefe, hermano de nuestro padre y a quien todavía no conocemos.

- No sé -les replicó- si tendréis la suerte de verle. Hace más de dos años que no recibe a nadie, ni a sus grandes amigos. Es tan grande la tristeza de su corazón que todos tememos por su vida. Sin embargo, yo le pasaré aviso por medio de una de sus mujeres, diciéndole que han llegado unos de su familia con grandes deseos de verle.

Momentos después envió el recado, volviendo al instante la mujer diciendo que no podía recibir a nadie hasta el día siguiente.

- Dígale -añadió el mayor de todos- que nuestro padre se llama Njambé, y nosotros sus hijos nos llamamos Ombena, Ofué, Okengekenge, Kombe y Oganga, únicos hijos que al presente tiene.

25 de julio de 1912

Por segunda vez se presentó la mujer delante del jefe, mientras el subjefe daba órdenes para que se les sirviese a todos una buena comida; y a cada uno señaló cama en donde con toda comodidad pudiese pasar la noche y descansar de las fatigas del viaje.

Al día siguiente a primera hora preguntó Ombena al subjefe a qué hora podrían ver a su tío.

- Calma, jóvenes, calma: os llamará él cuando le parezca, y Dios quiera no tengáis que marchar sin verle, como tantos otros.

Mientras así hablaba el subjefe llegó la mujer del día anterior diciéndoles que podían pasar a ver a su tío cuando gustasen, pues estaba dispuesto a recibirlos.

Al momento levantáronse todos y siguiendo a la tal mujer fueron conducidos a las habitaciones del jefe. Introducidos en uno de los principales departamentos no tardó en presentarse su tío: hombre venerable, llena su cabeza de respetables canas, vestido de un saco y todo su cuerpo cubierto de ceniza en señal de tristeza y dolor. Luego de saludarles les preguntó quiénes eran, de dónde venían, quién era su padre y cuál el objeto de la visita. Ombena se levantó y tomando la palabra en nombre de todos dijo:

- Todos somos hijos de un mismo padre, vuestro hermano Njambé. Muchas veces nos habló de Vd. y de lo mucho que se querían los dos. Él es viejo y nos ha enviado a visitaros, ya para que nos conociese Vd., pues nacimos después de vuestra separación; ya también para pedirle, toda vez que es tan rico, nos ayude de algún modo a comprar mujer, pues nuestro padre vive en la miseria y no tuvimos la suerte de tener hermanas con cuya venta hubiéramos logrado comprar mujeres para nosotros.

Altamente emocionado con el relato de Ombena, se levantó el viejo; y abrazándolos a todos uno por uno, exclamó:

- ¡Ay! sí... sí! Ahora me acuerdo de mi pobre hermano. Con que... ¿tiene unos hijos tan buenos mozos y tan guapos?... Decidme hijos míos, decidme muchas cosas de vuestro buen padre: ¿está bueno? ¿cómo no viene par aquí a yerme?... y vuestras madres, ¿están buenas también?

-Nuestro padre -contestó Ombena- está bueno; pero nuestras madres murieron.

-Bien, bien -replicó el anciano jefe-. Podéis retiraros a vuestra habitación hasta mañana, en que volveremos a hablar. Sí no fuerais vosotros hijos míos, jamás hubiera salido de mi retiro ni hubiera soltado una palabra; pues una desgracia inmensa pasa sobre mi corazón que apenas me deja vivir; desgracia que nunca podré olvidar y sobre todo, que ella me llevará al sepulcro. En fin, hijos, mañana volveremos a hablar tendidamente sobre mi gran dolor.

Vueltos los cinco jóvenes a la casa en donde habían sido recibidos a su llegada, al momento el subjefe les preguntó sobre el resultado de su visita, añadiendo luego:

- Veo que realmente sois sus sobrinos y muy queridos: jamás hubiera creído se hubiera dejado ver, pues ni a sus mayores amigos quiso recibir nunca. Podéis estar seguros de que os concederá todo cuanto le pidáis.

Al día siguiente por la mañana fueron recibidos nuevamente por su tío, quien les habló de este modo:

- Mirad, hace ya dos años que me robaron mi única hija llamada Arrondo; y desde entonces ha sido tan grande mi dolor que no he querido hablar con nadie; y apenas tomo el sustento necesario para la vida. Antes de prometeros nada sobre la petición que ayer me hicisteis, deseo me digáis algo sobre el paradero de mi hija, pues he sabido que entre vosotros hay uno que es adivino. Dígame pronto dónde está y quiénes se la llevaron; pues desde que desapareció he enviado mensajeros a todas partes y nadie ha podido encontrarla ni decirme algo sobre su paradero.

Al momento y sin salir de la presencia de su tío, Oganga, que era el adivino, sacó de su mochila un fetiche y delante de todos, pronunciando ciertas palabras misteriosas e ininteligibles a los demás, le consultó sobre el paradero de la muchacha; y luego, volviéndose a su tío, le dijo:

- Vuestra hija está viva y muy buena: un bárbaro la tiene muy bien guardada en su casa: todos cuantos fueron a buscarla trabajaron en vano, y sólo con mi medicina (fetiche) he podido descubrir su paradero. Para llegar al pueblo donde Arrondo está se necesita caminar un mes entero por tierra; pero también se puede hacer el viaje por mar con más prontitud y menos peligro. El que la robó es un bárbaro feroz y terrible llamado Reñanaga (que significa antropófago), habiendo tenido una verdadera suerte vuestra hija en no haber sido degollada y comida hasta hoy: pues todos los que Reñanaga roba son comidos por él con sus enormes perros. Al contrario, trata a vuestra hija con un amor singular, como si fuera su propia hija, colmándola de toda clase de bienes y favores. Es casi imposible poder sacarla de allí; y los que enviasteis a buscarla jamás hubieran logrado ni siquiera llegar a donde está. El bárbaro Reñanaga tiene un poder inmenso sobre todas las fieras del bosque y sobre todos los elementos de la naturaleza.

Luego que Oganga hubo terminado de hablar, se levantó de nuevo el anciano jefe y les dijo:

- Está muy bien: así como Osanga ha podido adivinar el paradero de mi pobre hija, deseo que hagáis todo lo posible para rescatarla y traérmela sana y buena a mi presencia.

Llenos de valor, los cinco hermanos dijeron a su tío que se calmase un poco; porque ellos harían todo lo posible para devolverle la hija venciendo todos los obstáculos y exponiendo para ello hasta sus propias vidas.

Al momento tomaron todas sus cosas y se volvieron al pueblo de su padre, que ya comenzaba a estar de cuidado por la tardanza de sus hijos.

Éstos, sin decirle nada de cuanto su tío les había dicho, cogieron sus hachas y machetes y se fueron al bosque a cortar unos árboles que Okengekenge les señaló y marcó.

10 de septiembre de 1912

Al día siguiente, y bajo las órdenes del mismo Okengekenge (carpintero), instalaron una sierra en el bosque, junto a las tosas que habían cortado. Tal fue la prisa que se dieron en trabajar que a los pocos días tenían ya aserradas una infinidad de tablas que ellos mismos llevaron a la playa. Allí Okengekenge, ayudado de sus hermanos, se puso a fabricar un bote. De cuando en cuando iba su padre a visitarlos y les preguntaba repetidas veces qué hacían y para qué era aquello que construían.

- Os lo diremos después; déjenos ahora acabar que ya lo sabréis más tarde -le contestaron-.

Tal era el afán con el que trabajaban que a los pocos días [habían] acabado un hermoso bote de ocho brazas (medida del país) de largo por casi dos de ancho, que al momento armaron de todos los aparejos necesarios para la navegación. Terminado todo y bien pintado llamaron a su padre y le dijeron:

- Esto, por lo que tanto preguntabais, es un bote en el cual nos vamos a embarcar para ir pronto en busca de la única hija de nuestro tío, que le fue robada hace dos años. No sabemos cuánto tiempo emplearemos en el viaje, pues todo depende de la providencia. Lo que ahora necesitamos son muchas y buenas provisiones de yuca y envueltos.

El pobre Njambé, no sabiendo qué decirles, se quedó como mudo; pues, como nunca había visto botes ni viajar por el mar, no entendía lo que le decían sus hijos.

De todos modos, como no eran pequeños, les concedió su permiso y les proveyó de abundantes provisiones para tan largo viaje.

Antes de embarcarse consultaron a Oganga el rumbo que debían tomar para no perderse y encontrar pronto el pueblo. Oganga acudió, como siempre, a su fetiche, y les dijo que la dirección debía ser hacia el Sur; y se embarcaron todos alegres en extremo, tanto más cuanto que la brisa les era favorable. Al momento izaron velas y, siguiendo el rumbo indicado por Oganga, no tardaron en ocultarse a las miradas de su querido padre, que había quedado en la playa con el corazón partido de pena y la vista siempre fija en ellos. Empujados por la buena brisa navegaron tres días sin parar y a toda vela.

A los cuatro días volvieron a consultar a Oganga cuánto les faltaba todavía para llegar; a lo que les contestó, una vez consultado su ídolo, que siguiendo con tan buena brisa en dos días más llegarían al término de su jornada. Llenos de valor y sin intimidarse por nada prosiguieron su navegación entonando mil y mil cánticos, hasta que al sexto día divisaron un gran cabo que se introducía muy adentro de la mar.

- ¿Veis aquel cabo? -preguntó Oganga-. Pues allí está el pueblo de Reñanaga; y la misma punta se llama también *Cabo Reñanaga*.

Llenos de gozo tan feliz anuncio tomaron los remos; y a vela y remo en un momento se presentaron en una hermosa playa que había junto al cabo Reñanaga.

- Aquí -dijo Ombena- fondearemos el bote, quedándose uno de nosotros para cuidarlo, y los demás iremos todos por tierra hasta el pueblo.

- De ninguna manera -contestó Oganga-: sería una verdadera temeridad ir tantos juntos y dejar aquí el bote al cuidado de uno solo. Ahí está Ofué, intrépido y valiente como él solo, dispuesto a hacer una de las suyas; pues no en vano recibió el nombre de Ofué, que significa ladrón.

-Sí, quedaos todos aquí -dijo Ofué, saltando él solo a tierra-; no os mováis del bote. Veréis si es verdad cuanto dije a mi padre de que haría valer mi nombre y oficio en tiempo no lejano.

Y se puso en marcha él solo con intento de cruzar el cabo y entrar intrépido en el mismo pueblo de Reñanaga.

No tardó en divisar sobre una colina un pueblo bonito, rodeado todo él de una cerca de palos, construida por el mismo Reñanaga para ornato y defensa al mismo tiempo de todas sus cosas. Sobre todas las casas sobresalía una de piso muy grande y hermosa; pues además de superar a todas en grandiosidad tenía enfrente una espaciosa plaza que llegaba hasta la puerta del cercado que daba la vuelta a la población.

- En esa casa -dijo para sí Ofué-, estará mi prima Arrondo.

Y dando la vuelta entró hasta llegar frente a la misma.

Puesto Ofué en medio de la plaza se preguntaba a sí mismo:

- ¿Cómo es que en un pueblo tan grande como este no hay una persona?... ¡Aquí no se ve [a] nadie!...

Y revolviendo entre sí estos pensamientos se fue acercando poco a poco hasta llegar a ponerse debajo de una de las ventanas. Precisamente entonces asomóse Arrondo a la ventana para mirar si venía Reñanaga, pues hacía dos días había salido y no volvía. Luego, mirando al suelo, vio debajo de la ventana a Ofué, con cuya presencia quedó asustadísima,

pues no le conocía ni había visto hombre alguno hacía mas de dos años fuera de su bárbaro poseedor.

Volviendo en sí, tuvo serenidad para preguntarle quién era, de dónde venía y qué buscaba en aquel lugar.

Ofué, mirándola fijamente, le respondió:

- No puedo, niña, contestar a tus preguntas estando tú ahí en la ventana y yo aquí abajo.

- ¡Ay, desgraciado y más que desgraciado! -dijo la niña-. Sabe que nadie entró aquí jamás. ¡Ay de ti si te encuentra mi padre!... -así llamaba a Reñanaga.

- Pues por eso mismo te ruego que me abras pronto la puerta y me dejes entrar en casa -dijo Ofué-, pues te traigo noticias muy buenas de tu tierra.

- ¿Qué noticias son esas y de donde vienes, infeliz?...

- Por favor, ábreme pronto la puerta que ya lo sabrás todo y te alegrarás sobremanera.

Al fin bajó la niña, le abrió la puerta e introdújole en casa, diciendo:

25 de octubre de 1912

- Jamás hubiera pensado que había de llegar el caso de poder hablar con uno de mis paisanos.

Ofué se sentó, mientras Arrondo salió de nuevo a mirar a la ventana si venía Reñanaga; y vuelta a él, le dijo:

- Bienvenido seas. Dime pronto quién eres y las noticias que traes; y procura marcharte al momento, pues si Reñanaga te encuentra aquí conmigo te matará en el acto. Hasta hoy nadie entró jamás vivo en este pueblo; pues a todos cuantos Reñanaga encuentra por los caminos y pueblos los mata cual si fueran piezas de caza; y muertos los trae al pueblo para comerlos.

Tan pronto ella hubo acabado de hablar comenzó Ofué a hablarle de su padre, contándole muy al vivo lo mucho que por su causa había sufrido desde que fue arrebatada de su casa, manifestándole cómo en diversas ocasiones había enviado gente para buscarla sin ningún resultado satisfactorio.

- Ahora es necesario -dijo Ofué- que me sigas inmediatamente.

La niña, al oír nombrar a su amante padre y lo mucho que por ella habla sufrido, no pudo contener las lágrimas; y dejándose caer sobre un toscó asiento comenzó a llorar amargamente.

- Vamos, vamos -la decía Ofué-, no perdamos tiempo en llorar: si tienes algo que llevar cógelo y salgamos pronto, pues mis hermanos esperan en la playa al otro lado del cabo.

Olvidada Arrondo por un momento de todos los beneficios que había recibido de Reñanaga, recogía todas aquellas cositas que más le gustaban, y formando con ellas un gran fardo cargó con él sobre sus espaldas y marcharon. Al llegar a la puerta del cercado se paró súbitamente; y hablando con Ofué le dijo:

- Me olvidé de una cosa muy principal: hay aquí dos enormes perros encargados de cuidarme: sería bueno darles una buena comida para entretenerlos; de lo contrario no me dejarán marchar y se echarán sobre ti tan pronto pasemos esta puerta. Espérame pues aquí unos momentos.

10 de noviembre de 1912

Dejando su fardo volvióse a casa y, llamando a los dos perros que estaban jugando a la otra parte, les dio la comida que tenía preparada para tres días, y entre tanto pudo ella escaparse sin apercibirse ellos; y acompañada de Ofué marcharon por el mismo camino por donde éste habla venido. Caminando así los dos, comenzaron a trabar platicas.

- ¿ Qué gente vive con Reñanaga en esas casas tan grandes? -le preguntaba Ofué.

- Calla, calla ahora -le contestó Arrondo, poniéndole la mano en la boca;- pues temo más a los perros que al mismo Reñanaga: ya te lo diré después.

Con paso cada vez más acelerado fueron caminando hasta llegar a la playa en donde Ofué había dejado el bote con sus hermanos.

Tan pronto como fueron vistos por los del bote saltó a tierra Okengekenge al encuentro de la niña; y tomándola en sus brazos la colocó en el bote.

Bien acomodados cada cual en su puesto, comenzaron a bogar con tales bríos que en un momento se alejaron de tierra miles de brazas.

Entre tanto Los perros acabaron su comida y sólo esperaban que su cariñosa dueña les abriese la puerta; pero viendo que nadie les abría, la rompieron y se lanzaron a la plaza en busca de Arrondo, olfateando por todas partes sin ningún resultado. Llegaron hasta la puerta del cercado, en

donde echaron de ver las pisadas de Arrondo, que siguieron sin descanso; y al ver junto a las huellas de la muchacha las de otra persona, no cesaban de ladrar llenos de furor, hasta que por fin llegaron a la playa en donde Arrondo se había embarcado.

Todavía pudieron divisar a lo lejos el bote; y llenos de valor y rabia se lanzaron al mar en pos de su dueña; pero con tan mala suerte que un enorme cocodrilo los arrebató, siendo devorados entre sus espantables fauces. Los tales cocodrilos habían sido puestos por Reñanaga para guardar las playas; el cual había ordenado también a todos los animales de mar y tierra y a los mismos elementos que le guardasen bien [a] su querida Arrondo, quitando la vida a cualquiera que intentara robársela de casa en su ausencia.

Mientras estos acontecimientos se iban realizando, tuvo Reñanaga algún presentimiento de que algo anormal pasaba en su casa; y sin detenerse más en sus correrías voló a su pueblo para ver si eran ciertos sus presentimientos. Lo primero que hizo en llegando fue llamar a sus perros; pero... todo en vano: ¡habían desaparecido!... Pasó inmediatamente a las habitaciones de Arrondo y, hallando todas las puertas abiertas, a nadie encontró.

Lleno de cólera por tamaños contratiempos entró en su propia habitación; y ciñéndose de todas sus armas y fetiches salió a la calle hecho un verdadero tigre por la rabia y furor de su corazón. No sabía a dónde dirigirse hasta que, reconociendo las pisadas de sus valientes perros, las siguió hasta la playa, pensando así dar con sus enemigos; pero tan sólo encontró en las riveras del mar las patas destrozadas de uno de sus perros.

A vista de tan triste espectáculo, y divisando a lo lejos el bote donde iba Arrondo, exclamó lleno de furor:

- ¡Yo os cogeré y todos moriréis entre mis manos!

Luego, vuelto de cara al bosque, se indignó contra todos los animales, a quienes recriminó de esta suerte:

- Sois todos unos cobardes y miserables. ¿Por ventura no os encomendé yo la defensa de mi pueblo? ¿No os dije una y mil veces que quitarais la vida a cualquiera que caminara en dirección a mi casa? Han robado [a] mi mujer por vuestra culpa, por vuestra timidez y cobardía. Lejos, muy lejos todos de mi presencia, y que jamás os vuelva yo a ver.

En éstas invocó el poder del demonio; y agitando en el aire uno de sus fetiches, logró que se desencadenara una horrorosa tempestad. El día se oscureció, un viento huracanado tronchaba los árboles del bosque cual si fueran frágiles cañas, el mar se alborotó y el mundo entero parecía se iba

a desquiciar. En medio de tan gran desorden de cosas, exclamó Reñanaga:

- Ahora es la mía, pronto el turbulento mar lo arrojará a tierra y yo me los comeré vivos.

Y se fue a descansar.

25 de noviembre de 1912

Entre tanto los del bote, llenos de temor a vista del huracán, acudieron a Oganga pidiéndole consultara a su ídolo sobre lo que debían hacer para llegar sanos y salvos a su pueblo.

- No temáis -les contestó Oganga-; esta tempestad la ha mandado el bárbaro Reñanaga para que forzados por ella vayamos a tierra, en donde él nos espera para comernos a todos. Al oír esto, Kombe se levantó; y lleno de valor, les dijo:

- Hasta el presente todos os habéis portado como verdaderos valientes; cada cual ha hecho valer su oficio a maravilla. Nada temáis, fuera miedos y cobardías: ha llegado mi tiempo; yo me pondré al timón y todos, como fornidos y valientes, lucharemos con bravura con el huracán y encrespadas olas que amenazan sumergirnos en los abismos.

Dicho y hecho: Kombe tomó el timón; y los demás, todos a brazo partido, remaban a cuál más y mejor.

En éstas la noche se les echó encima, noche terribilísima y tan llena de oscuridad que no les dejaba verse entre sí ni la ruta que seguían; los truenos retumbaban estrepitosos y los rayos caían en todas direcciones; las embravecidas olas, semejando gigantescas montañas, aparecían tan terribles que a cada golpe de remo les parecía iban a sucumbir para siempre. Tan grande era el peligro, que les fue preciso anclar la embarcación y aguardar así hasta que la tempestad cediese algo y las tinieblas se disipasen.

Al amanecer del día siguiente divisaron todos un gran Cabo que se internaba mucho en el mar. Al verlo la niña Arrondo exclamó llena de terror:

- ¡Estamos perdidos! ¡ahí esta el cabo y pueblo de Reñanaga!

Efectivamente arrastrados por la corriente estaban ya muy cerca de la playa de donde habían salido.

- ¡A remar todos! -dijo Kombe a vista del peligro-. Pero a remar con valor para alejarnos pronto del cabo; porque si la corriente sigue arrastrándonos

iríamos a los arrecifes, y sin remedio, caeríamos en manos de Reñanaga. Tú, Ombena, ten siempre a punto la escopeta, porque la necesitarás muy pronto.

No bien hubo terminado de hablar Kombe, cuando todos vieron a Reñanaga que llegaba a la playa para esperarlos y no dejar memoria de ellos sobre la tierra. Los ojos chispeantes, temblorosos de ira los labios, el cabello erizado y todo su cuerpo agitándose como [un] energúmeno, le daban el aspecto de un verdadero monstruo. Defendido con fuerte escudo de pieles, llevaba en una mano doce lanzas y en la otra muchedumbre de flechas envenenadas con su correspondiente arco; sendos cuchillos ceñía a la cintura y muchedumbre de fetiches le defendían por todas partes, con lo que él se creía mas poderoso que nunca y del todo invulnerable.

Viendo, sin embargo, que el bote, lejos de ir a tierra como él esperaba, cada vez se alejaba más y más, sacó uno de sus fetiches y lleno de cólera lo arrojó al mar.

Al momento, los del bote divisaron un punto negro en el horizonte; el cual, creciendo más y más, vino a convertirse en negro nubarrón que cubría todos los espacios desde el cielo hasta el mar.

- Es otro tropiezo -dijo Oganga- que nos envía Reñanaga.

Y al momento un ciclón se les vino encima; y cuando sólo distaban de él algunas brazas, Oganga levanta la voz y hablando con Ombena le dice:

- Toma pronto la escopeta y prepárate.

Éste, al instante cambió el remo por el fusil y se puso a las órdenes de Oganga.

10 de diciembre de 1912

No bien el viento comenzó a soplar por la proa del bote cuando de nuevo se dejó oír la vez de Oganga que daba órdenes a Ombena:

- Apunta al nubarrón -le decía-, y mucho ojo.

Ombena obedeció; y a la señal de su hermano disparó estrepitosa descarga, logrando con ella deshacer el ciclón como por encanto.

En cambio una lluvia torrencial vino sobre ellos, tan grande como jamás la habían visto en su vida. Las gotas se convirtieron en piedras, obligando a todos a esconderse debajo las bancadas del bote; menos al piloto, que permanecía impertérrito junto al timón; y para colmo de desgracia, la corriente era tan grande que a toda velocidad los arrastraba de nuevo hacia las playas de Reñanaga.

Pero la gran destreza del piloto dejó nuevamente chasqueado al bárbaro perseguidor, que ya los esperaba inquieto con aires de triunfador.

En vista de esto, y ya que la tempestad cesó por completo, Reñanaga arrojó de nuevo al mar un nuevo fetiche, con lo que logró hacer salir de los abismos una gran multitud de hipopótamos, que al instante rodearon el bote de nuestros cinco aventureros.

- Ombena, ¡fuego a ellos! -gritó Kombe- y no hay que desmayar por nada ni por nadie.

Fue tan recia la batalla que Ombena trabó con aquellos enormes animales, que no pudiendo ya más consigo mismo dejó caer en tierra la escopeta y quedó desfallecido de cansancio.

- Qué es esto? -preguntaron todos a Oganga-

- ¿De dónde han salido esos animales que así resisten las balas de Ombena?... ¿Pereceremos hoy todos aquí ?

- Son nuevos obstáculos que nos pone Reñanaga. Pero no temáis, venceremos.

Y al punto introdujo Oganga en el mar uno de sus ídolos, lo volvió a sacar, y enseñándolo a los hipopótamos hizo que huyesen todos despavoridos.

- Todavía no hemos acabado -añadió Oganga-. Nos aguardan pruebas mucho mayores, pero no perdáis el ánimo.

25 de diciembre de 1912

Efectivamente: a los pocos instantes se presentaron delante del bote unas ballenas que, acercándose más y más hacia ellos, faltó muy poco para dar con ellos en el abismo. Oganga, que nunca dejaba el ídolo de sus manos, lo mostró también a las ballenas, poniéndolas a todas en precipitada fuga y dejando por lo tanto el camino del todo desembarazado.

Aprovechando la calma del mar hicieron esfuerzos de valor con los remos hasta que lograron separarse algunas brazas del fatídico Cabo Reñanaga; y así hubieron de luchar como titanes durante tres días enteros contra todos los elementos.

Sería cuestión de nunca acabar si hubiésemos de referir uno por uno todos los obstáculos que hubieron de vencer hasta el quinto día.

Desesperado Reñanaga de ver que no había conseguido lo que él tanto deseaba, resolvió perseguirlos por sí mismo; y al efecto convertido en

una águila de proporciones colosales, comenzó a remontarse por los aires en dirección a alta mar con intento de dejarse caer como un rayo sobre el bote en que iba Arrondo.

Nada de esto se ocultaba a Oganga, el cual dijo a sus hermanos, animándoles a la lucha:

- Hoy tendremos la última lucha. Si vencemos ya no habrá más que desear y llegaremos tranquilos y victoriosos al término de nuestro viaje; pero es preciso que Ombena se prepare de nuevo a luchar con valor.

Y levantando el brazo señaló en el aire a todos un punto negro que casi tocaba en el cielo, y les dijo:

- Mirad bien todos y vivid preparados: por allá arriba viene nuestro perseguidor, el terrible Reñanaga, que a todo trance quiere acabar con nosotros.

Todos miraron a lo alto, como Oganga les decía, y no tardaron en divisar lejos, muy lejos, como un puntito negro que conforme iba bajando hacia ellos aparecía cada vez más grande y dejaba escapar fuertes y agudos silbidos. Bajaba con la velocidad del rayo, por lo que no tardaron en comprender que se trataba de un águila de las más grandes. Estaba ya muy cerca del bote, cuando de repente se remontó de nuevo a las alturas para dejarse caer sobre ellos como una bala de cañón.

Tan pronto como Ombena la vio bajar disparó un tiro, haciéndola retroceder al momento.

[Por] tercera vez probó de lanzarse al bote, le metió Ombena una bala en el cuerpo, y... ¡como sí nada!

- ¿Qué haces. Ombena? –gritó el mayor de los hermanos-. ¿Por qué no tiras con tu hermana?

Era ésta la bala que Ombena trajo a este mundo el día de su nacimiento.

- Tienes razón -contestó Ombena-, ya no me acordaba de la hermana.

Y dicho esto, sacó la bala de la mochila; y cargando con ella el arma, se preparó para la lucha.

Entre tanto Reñanaga, furioso cada vez más, remontó de nuevo el vuelo hasta lo más alto de los aires, desde donde por última vez se dejó caer como flecha disparada; pero Ombena supo muy bien atajarle los pasos, atravesándole con la famosa bala de parte a parte, logrando de este modo que cayera muerto dentro del bote con grande contento y alegría de todos. Era un águila fenomenal, sus alas caían en la mar por ambos costados de la embarcación y medía todo su cuerpo como cinco brazas.

Antes de expirar, el terrible animal lanzó una mirada terrible a su querida Arrondo y le dijo:

- ¿Así me has pagado todos los favores que te hice?...Te traté como a mi propia hija; y en pago de todo... ¡ me das la muerte!... Sin embargo esto no importa: tú serás mi heredera y, después de mi muerte, te pido que vuelvas a mi pueblo a recoger todos mis bienes.

Y expiró.

Con la muerte de tan cruel perseguidor cesaron todos los obstáculos, el mar se calmó y sobrevino la más apacible calma. Oganga cortó las alas del águila; y juntas con lo demás del cuerpo, lo colocó todo dentro del bote diciendo a todos:

- Ahí veis en qué ha venido a parar el bárbaro Reñanaga, terror de todos los pueblos por sus incontables fechorías de todo género. Ya no nos molestará más. Y puesto que la noche se nos viene encima, acerquémonos a tierra para descansar hasta mañana.

Al día siguiente por la mañanita izaron velas; y favorecidos por la brisa tomaron rumbo hacia el pueblo de su afligido tío, prosiguiendo el viaje con toda felicidad.

Entre tanto el pobre Njambé, inquieto y casi desesperado por la ausencia tan prolongada de sus cinco hijos, se fue al pueblo de su hermano para enterarse de si sabía algo acerca de ellos.

Allí juntos los dos ancianitos hablaban de sus infortunios, llorando uno la pérdida de su hija y el otro la desaparición casi cierta de sus cinco hijos.

10 de enero de 1913

Acertó por este tiempo a pasar por allí un tal Eserenguila, que era como el noticiero del país; pero era tan amigo de exagerar las cosas que decía, que ya nadie absolutamente daba crédito a sus palabras.

[el párrafo anterior se publicó al final del episodio; y de todas formas parece que falta otro párrafo introductorio a la escena que sigue]

Al verlo en aquella forma, todos los vecinos del pueblo se alborotaron, gritando todos:

- ¡Al loco, al loco, al loco! ¡Es un pícaro de cuatro suelas!

Fueron tales los gritos del vecindario que los dos viejos, no pudiendo tolerarlos por más tiempo, mandaron prender a Eserenguila y amenazaron

con lo mismo a cualquiera otro que se atreviera i molestarlos en su tristeza y grande desconsuelo.

Todo el pueblo se arrojó sobre Eserenguila para castigarle, pero él daba voces pidiendo a todos que le perdonasen. Mientras le amarraban de pies y manos con fuertes lianas, no cesaba de gritar:

- ¡Favor! ¡favor! ¡favor! ¡Dejadme, dejadme un solo momento!, pues quiero comunicar al jefe muy buenas noticias. Pero antes dadme algo de beber, que me muero de sed.

Mientras bebía, se le acercaron los dos ancianos para escuchar las nuevas que traía, y luego prosiguió diciendo:

- Sería bueno que antes de castigarme bajaran algunos a la playa para observar, pues estando yo en el bosque oí tiros a lo lejos en el mar, y a la vez cánticos de alegría. Creo han de ser los hijos de Njambé, ya que únicamente ellos y nuestro anciano jefe tienen escopetas por estas cercanías. Deseoso en gran manera de sacar de ese estado de pena y de tristeza a los dos ancianos jefes y a todo el vecindario, he venido a comunicarles tan gratas nuevas.

- Mira, muchacho, nos has engañado muchas veces -dijeron los dos ancianos-; y con todas tus palabrerías te estás burlando mucho de nosotros. Por lo tanto pues, desde este momento quedas sentenciado a ser degollado a presencia de todos, que están ya cansadísimos de tantos embustes y engaños.

- ¡Calma! ¡calma! -dijo a los ancianos uno de los principales del pueblo-; pues aunque Eserenguila miente mucho, lo que hoy ha dicho no deja de tener sus visos de verdad. Que vaya alguno a la playa y si realmente nos ha engañado, que sea degollado.

- ¡Miente, miente! -gritaron todos-. Es un embustero que nunca escarmentará. Hay que darle unos cuantos latigazos bien dados para que escarmiente.

Y cogiéndole entre todos lo llevaron a las afueras del pueblo para dárselos a gusto.

- ¡Perdón, perdón! -gritaba sin cesar el pobre Eserenguila-. Que vaya corriendo alguno a la playa, que el bote debe de estar cerca.

Compadecidos de Eserenguila, dos muchachos se fueron a la playa sin ser mandados; y mientras el pueblo entero se entretenía en martirizar al desventurado Eserenguila, regresaron diciendo a todos que en verdad habían visto a lo lejos un bote con vela que a toda prisa se dirigía hacia la playa.

Al oír esto dejaron a Eserenguila tirado por el suelo pasando las de Caín, y se fueron todos a la playa.

25 de enero de 1913

Al momento Ombena tiró una descarga al aire; y todos llenos de alegría volvieron al pueblo a comunicar la noticia a los dos ancianos. Éstos dieron orden de soltar inmediatamente a Eserenguila; y juntos todos se encaminaron a la playa.

Todo el pueblo en masa con su jefe al frente aguardaban impacientes a los cinco aventureros que, favorecidos por el viento, venían a toda vela.

Tan pronto como los del bote divisaron [a] la gente que esperaba en la playa se llenaron de entusiasmo, y Ombena sin pérdida de tiempo comenzó a saludar a todos con repetidas descargas al aire que eran contestadas por los de tierra con cánticos entusiastas que el anciano jefe entonaba, contestándole con brío todo el pueblo, en esta forma:

- 1) Weno ga jévo wé,
 anome na mie gākanda;
 mie ya yonwi
 mia tongona.
 «Dyonwa ni shaya
 Oma ga jayé».
- 2) Mia dyèna onwaniamí
 we gendí gelombo
 go nka ya Reñanaga!
 «Dyouwa ni shaya
 Oma ga jayé».
- 3) Mie ya lombini
 njougon wo
 mia founina suanjo
 yenani igèna na wie!
 «Dyouwa ni shaya
 Oma ga jayé».
- 1) Alegrémonos hoy todos,
 hombres y mujeres;
 pues muerto
 ha resucitado.
 Pueblo: «Morir o sufrir,
 más vale sufrir».

- 2) He visto otra vez
a mi querida hija
en mala hora robada
por el fiero Reñanaga.
Pueblo: «Morir o sufrir,
más vale sufrir».
- 3) Envejecí antes de tiempo,
y hoy me veo de nuevo
como en mi juventud.
Regocijémonos todos.
Pueblo: «Morir o sufrir,
más vale sufrir».

Luego de terminado el cántico, ordenó el jefe que al punto trajeran todas las escopetas y pólvora de su casa para saludar a los valientes e intrépidos aventureros. Al arriar las velas del bote por llegar ya a tierra, el pueblo atronó los aires con nutridas descargas de fusil, a las que contestaban del mismo modo los cinco aventureros.

- ¿Dónde está la hija de nuestro jefe? -gritaban todos desde tierra.

Y la niña, que hasta entonces venía sentada en el fondo del bote, se levantó y puesta en pié saludó desde la embarcación a todos los de su pueblo.

El entusiasmo de aquellas gentes al ver a su querida Arrondo salió de madre, y ebrios de gozo gritaban sin cesar:

-También, también está la hija de nuestro jefe.

Ése, así como oyó que venía su hija, mandó repetir las descargas de fusil; y entre gritos de júbilo, danzas y atronadoras salvas, el bote llegó a tierra.

25 de febrero de 1913

CONCLUSIÓN

Todos, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, niños y niñas, se arrojaron al agua para sacar a sus hombros [a] la hija de su jefe. Éste, que momentos antes apenas podía dar un paso, se puso a cantar y bailar como lo hiciera en lo mejores días de su juventud, y hasta quena cargar a costas con su hija; pero siéndole esto imposible por lo mucho que su hija había crecido, fue conducida al pueblo en medio de aquel gentío inmenso que nunca se cansaba de mirarla y de vitorearla, ya que con ella les venía la alegría y contento de que por tanto tiempo se habían visto privados. Todos los paños del pueblo y sendas piezas de tela que poseía el jefe se

extendieron por el suelo, tapizando así todo el trayecto que la comitiva debía recorrer desde la playa hasta el pueblo.

Llegados al pueblo y sentados todos los principales junto a la niña, mandóle el jefe que les contara todo cuanto le había pasado desde su salida del pueblo.

Y mientras Arrondo, con una gracia encantadora, hacía el relato a su padre y demás parientes, fuera de la casa se organizó un gran baile que duró toda la noche.

Al día siguiente, hablando el jefe con sus cinco sobrinos, les dijo:

- A vosotros, que con mi hija me habéis traído la vida, no es tiempo ahora de hablaros; pues, como veis, estamos de fiesta que ha de durar toda la luna: deseo convidar a todos mis amigos y conocidos, para que todos sean también participantes de mi grande dicha.

Los amigos del anciano jefe, al oír desde sus pueblos las repetidas descargas de fusil, pensaron que su amigo habría muerto, víctima de los grandes disgustos que desde la desaparición de su hija venía padeciendo; y para mejor enterarse enviaron algunos de sus criados a preguntar si en verdad el tal jefe había muerto.

Pero antes que éstos llegaran a medio camino se encontraron con los enviados del jefe a quien creían muerto, los cuales iban a llamar a todos sus amigos y conocidos para que asistieran al gran convite que con motivo de la vuelta de Arrondo se estaba celebrando. Tan pronto como la noticia se divulgó, todos los pueblos de la comarca en masa se encaminaron al lugar de la gran fiesta, llevando todos consigo muchos y muy variados regalos para la hija del jefe, a quien por tanto tiempo habrían llorado por muerta.

El pobre Eserenguila, a quien todavía escocían los latigazos del día anterior, aprovechando la buena ocasión se abrió paso como pudo por entre la gente y presentándose delante del jefe, le dijo:

-Señor, ¿todavía queréis matarme? ¿Era verdad o mentira lo que yo decía?

- Tienes mucha razón -gritaron todos-, pero deja eso para otro día y no vengas hoy a interrumpir la fiesta: todo se arreglara bien.

Un mes entero duraron las fiestas, las danzas y comilonas; pasado el cual, cada uno volvió a su pueblo después de haberse despedido del afortunado anciano y de su querida Arrondo.

Acabada por completo tan gran fiesta, el venerable anciano llamó a sus cinco sobrinos y les habló en los siguientes términos:

- Hijos míos, ahora veo la necesidad de tener buenos hijos como vosotros. Desde que me robaron la hija llamé a todos mis amigos y conocidos, prometiéndoles muchedumbre de riquezas y hasta la mano de mi hija si me daban noticia de su paradero; y nadie me lo supo dar. Iba yo a morir y vosotros me habéis devuelto la vida. Por tan señalado favor, hijos míos muy queridos, yo os daré cuanto necesitéis para comprar mujeres (para casaros), lo mismo que a Eserenguila, y además os entregaré una parte de todos mis bienes. Y para recuerdo de esta fecha memorable, ordeno y mando que en todos los pueblos de mi tribu se haga siempre una gran fiesta el primer día de cada luna.

PUBLICACIONES

BERTA RUBIO FAUS
(COORDINADORA)

bertarubiofaus@hotmail.com

LA ORALIDAD POR ESCRITO

Sandra Bornand

Le discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger, accompagné d'un cédérom présentant les discours étudiés en version bilingue avec musique et photos

París, Khartala, 2005

Monumento impresionante de los estudios de literatura oral y de la etnografía y la antropología africanista internacional, este libro monumental de la reputada especialista en la cultura de los zarma (o djerma) de Níger, la suiza (aunque investigadora en el CNRS de París) Sandra Bornand, atesora varios méritos más que notables.

En primer lugar, el marco teórico del primer centenar y pico de páginas, que contienen reflexiones cruciales acerca del fenómeno de la oralidad, de la etnolingüística y la antropología como métodos de acercamiento a ella, de la memoria y del arte de la palabra, de los géneros orales según se articulan en torno a los conceptos de territorio, de religión, de género, de hogar, de casta, etc.

Sigue una minuciosísima caracterización de la figura del *jasare*, es decir, del *griot*, juglar o cantor-narrador de historias y epopeyas de los zarma de Níger, atenta a las cuestiones de los orígenes mítico-legendarios y a la evolución sociohistórica de su figura, a su estatus de religión, clase, género, a sus artes verbales y su función social, a los cambios que se han producido en las últimas décadas en torno a su figura, con la desaparición paulatina de los últimos maestros y la proliferación actual de epígonos que encarnan unas categorías sociales y artísticas diferentes, en un proceso que se asemeja en cierto modo al que en las sociedades occidentales ha visto la transición desde las culturas folclóricas del pasado a las manifestaciones de cultura *folk* de ahora.

Desarrolla Bornand a continuación una sección muy compleja, que nos ilustra sobre las relaciones del *jasare* con los ancestros y con su memoria, y con las generaciones del presente vinculadas a las primigenias a través de las genealogías que él canta, que atiende luego a la relación con los géneros orales de otros grupos de la sociedad zarma, y que analiza finalmente los ciclos épicos que giran en torno a los héroes Babatou y Sounna Bonto, y con los relatos que narra tradicionalmente el *marabout* musulmán. Es esta quizás la sección más técnica y comprometida del libro, pues da cuenta de problemas muy difíciles de poética y atiende de manera muy detallada a sus constantes de enunciación, formulismo, etc. Se adentra además en arduas cuestiones de semántica y en los

usos sociales que tuvieron y que tienen todavía hoy estos relatos, y analiza de qué modo las epopeyas acerca de héroes que se desplazaron y emigraron hacia otras tierras se han constituido en modelos ideológicos y simbólicos para las generaciones contemporáneas de inmigrantes zarma.

La cuarta sección principal del libro analiza las estrategias verbales del *jasare* para relacionarse con los nobles a cuyos ancestros canta y para relacionarse también con los distintos auditorios que, de acuerdo con cada ocasión, le escuchan. Especialmente reveladores son los profundos análisis que hace Bornand, y que reitera y amplía en el capítulo de conclusiones del libro, acerca de la cuestión del poder que a través de la palabra es capaz de ejercer el *jasare* sobre la casta de los nobles cuyos elogios canta y sobre la sociedad en su conjunto. De hecho, todo el libro puede ser considerado una meditada reflexión sobre los usos de la memoria y sobre el poder no solo emocional, artístico y simbólico, sino también ideológico, social y político de la palabra.

El libro está acompañado por un cedé que incluye mapas, fotografías de diversos *jasare* ilustres, escrupulosísimas ediciones bilingües, en zarma y en francés, de varias de las epopeyas y genealogías que se analizan en sus páginas, y, sobre todo, registros sonoros que rezuman autenticidad y poesía de varias de sus tipologías.

Imposible ofrecer una panorámica más completa y al mismo tiempo más profunda y detallada de las tradiciones épicas y narrativas de un pueblo, el zarma de Níger, que ha destacado entre los de África por la riqueza asombrosa de su tradición épica, hoy por desgracia en acelerado proceso de decadencia, pese a los superficiales e interesados epígonos que le han surgido en las últimas décadas con la función esencial de poner el fondo musical en las bodas.

Le discours du griot combina, y si le nota, un conocimiento perfecto del terreno, un dominio total de la lengua zarma, una inmersión personal absoluta en las estructuras de aquella sociedad, un trabajo de campo regular y sostenido durante muchos años, una pasión por aquel pueblo que se trasluce en cada una de las páginas que Sandra Bornand le dedica. El *jasare* Djéliaba Badjé, el último gran maestro vivo, ha sido el guía que ha acompañado a la autora por las entrañas de un mundo poético y musical, simbólico y al mismo tiempo social y político, que para el resto del mundo (sobre todo del mundo de los occidentales) era antes jardín vedado.

Las enseñanzas que pueden ser extraídas de este libro-cedé son realmente incalculables, para cualquier lector interesado en la literatura oral y en la épica en general, en las relaciones entre literatura e historia, o entre memoria y sociedad, o entre palabra y poder, o para los especialistas en símbolos o en lenguajes formulaicos, o para los que investiguen las relaciones entre palabra y género, o entre palabra y clase social. Etcétera, etcétera, etcétera.

Para los europeos a los que se nos ha abierto esta ventana irrepentible al más allá del imaginario africano, en especial para los especialistas en literatura oral en general o en épicas europeas, los ecos y reminiscencias de los tesoros mayores de nuestro propio patrimonio literario que irán viniéndonos a la cabeza se

harán inevitables e incontables a medida que vayamos pasando estas páginas. El destierro épico del héroe Babatou en Ghana y Burkina Faso, que han seguido teniendo en cuenta en sus imaginarios los zarra que siguen emigrando hasta el día de hoy a Ghana, a Costa de Marfil o a latitudes más lejanas, no tendrá más remedio que recordarles los viajes exílicos de Moisés, Eneas o el Cid, que durante muchas generaciones funcionaron como modelos que no se les iban de la cabeza (porque eran sobre todo modelos legitimadores) a los judíos, romanos y cristianos que disputaban nuevas tierras de asentamiento a otros pueblos. El singularísimo estatus social y político y la relación con la mística religiosa del *jasare* les recordará a no pocos bardos-augures de la Europa arcaica, entre ellos al inolvidable Volker, el poderoso cantor-guerrero de la *Nibelungenslied* germánica. El parangón con el lenguaje formulaico que articula todas estas epopeyas de los zarra permitirá ver bajo luces novedosas los rasgos de discurso de nuestras propias gestas antiguas y medievales.

Entre nosotros está casi todo por conocer y por hacer, en fin, con respecto a esta tradición oral zarra de Níger y a las tradiciones literarias africanas en general que todavía no hemos sabido reconocer ni como las literaturas maestras y canónicas que son, o que debieran ser, equiparables en méritos poéticos a cualquiera de las nuestras, ni como espejos de nuestras propias tradiciones literarias. Libros como el de Sandra Bornand nos ahorran la parte más penosa y técnica del acercamiento a ellas y nos ponen en inmejorable bandeja su conocimiento y su disfrute.

José Manuel Pedrosa
Universidad de Alcalá

A partir de aquí, la sección LA ORALIDAD POR ESCRITO se vuelve monográfica y presenta las reseñas de los investigadores y escritores en torno a un mismo título: el número 63-64 de la revista «Cahiers de Littérature Orale», dedicada a “Pratiques d’enquêtes”, publicada por el INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales) de París en 2010.

METODOLOGÍAS CIENTÍFICAS Y APROXIMACIONES HUMANAS
Jacint Creus

En la presentación de este número, las editoras Sandra Bornand y Cécile Leguy parecen distribuir los contenidos de los artículos de esta revista entre “Contextos y Perfomances”, “Historias de encuestas y de restituciones” y “Cuestiones de ética”, tres apartados muy desiguales. En realidad las estructuraciones podrían ser muchas porque se trata de un pequeño tesoro, no como un conjunto escondido de cosas preciosas, sino como una buena cantidad de materiales exquisitos, reunida y guardada en forma de libro: las reflexiones de especialistas renombrados, relacionados sobre todo con el mundo investigador francés, en

torno a un tema metodológico que raramente se presenta de forma colectiva y unitaria. Éste es el primer mérito de los *Cahiers* en esta edición que correspondería a 2008 (aunque no haya aparecido hasta 2010); pero, por encima de todo, el mérito es el de la complicidad que los autores buscan en relación a los lectores; porque, si por una parte el rigor académico es una premisa imprescindible en la elección de los colaboradores, por otra parte muchos de éstos, al presentar la metodología concreta utilizada en sus encuestas, se presentan también a sí mismos: porque la colecta de literatura oral obedece tanto a una decisión académica como a una posición y a una actuación personales en un momento y en un lugar cultural importantes en la vida del investigador, que más tarde desarrollará académicamente los materiales recogidos a partir de esa posición y de esa actuación que también han representado una experiencia vital única e irreplicable. El ejemplo más impactante es seguramente el de la misma Sandra Bornand, el primero de los artículos. Lo cual otorga sentido a todo el número: porque, si bien el rigor científico exige el cumplimiento de unos mínimos metodológicos, el intercambio personal múltiple que implica trabajar la literatura oral provoca que las aportaciones de los autores no se articulen en torno a esos mínimos sino en torno a las diferentes experiencias. Algunas, muy pocas, de las aportaciones, buscan una cierta validez como un hipotético cliché; la gran mayoría, afortunadamente, se centran en el viaje personal hacia la construcción del conocimiento; que –paradójicamente– siendo único revaloriza las investigaciones individuales para conducir las a un asentimiento de la comunidad científica; y para aportar una seguridad interna al lector que también haya practicado esa actividad de forma aislada, distinta. Cinturón de seguridad para el autor, que contrasta su propia experiencia con el resto del elenco. Lámpara de seguridad para el lector, que reafirma y orienta su práctica con experiencias contrastadas.

Por el camino, como en todo tesoro, pequeñas joyas de especies diversas, perlas y premios de valor: reflexiones sobre trabajos ya terminados, propuestas, revisiones, recursos, inicios de investigaciones, cuestiones pendientes, experiencias de campo, bosquejos para análisis posteriores... dan una idea de lo mucho realizado y sugieren caminos nuevos, nuevas comprobaciones, enfoques distintos. El conjunto deja de lado antiguas concepciones de la literatura oral (la literatura oral como suplencia *en espera de* la escritura), y acoge a autores que se fundamentan ampliamente en la etnología de la palabra, donde la literatura oral es un modo de comunicación culturalmente asumido, diferenciado, autónomo. Vista así, el investigador ocupa un lugar que va más allá de los adelantos tecnológicos, metodológicos y teóricos; puede recoger o no una neo-oralidad emergente, pero lo que señala su rigor es el *proceso de entextualización* que lleva a cabo: su capacidad para fijar un discurso y transformarlo en reproducible. La fórmula más clásica continúa siendo la tripleta *encuesta – análisis – restitución*; pero las circunstancias actuales de globalización y de mercantilización del conocimiento le sitúan frente a otra (*reproducción – difusión – consumo*), y frente a un dilema deontológico. En este marco, llama la atención que ninguno de los artículos plantee pautas fijas de trabajo. El tono de la revista es dinámico y, en cierta manera, autobiográfico. Deudora evidente de esa escuela etnológica francesa de tanta ambición analítica, que sin embargo deja margen para el

concurso, para el folclorismo pasado, pero sobre todo para la confesión personal y para el homenaje; para una catarsis resultante de la fusión entre metodologías científicas y aproximaciones humanas, donde adquiere una importancia fundamental el cuestionamiento del diálogo entre el investigador y sus enunciadores; entre autores repletos de experiencia y de sabiduría y contribuciones extremadamente simples.

Es así cómo van pasando aportaciones que se refieren a la literatura oral como performance, al estudio del lenguaje no verbal en la enunciación, al uso de Internet como nuevo recurso a tener en cuenta, a la creación de hipermedias, a la investigación en situaciones de violencia... Cada una de ellas merecería una reseña, o un número entero de los *Cahiers*. Sin embargo, tras la lectura de este número sobre la literatura oral sin apenas textos orales, lo que queda en el ánimo del lector es precisamente la belleza de los textos, expresada a través del cariño con que son tratados por quienes nos los han restituido. En el caso del estudioso africanista, el descubrimiento de horizontes y caminos poco andados, con maravillas como la enunciación de cuentos dibujando signos iconográficos en la arena, el flamenco como ritual en la construcción de la identidad gitano / payo, o el análisis del incesto como matrimonio letal recurrente en Grecia, entre otras. Más clásicos iniciadores de la disciplina en sus términos modernos, como Geneviève Calame-Griaule y Jean Derive. Una auténtica trampa: como cualquier volumen de artículos, la lectura puede ser fraccionada, desordenada, personalizada. Independientemente del planteamiento práctico, lleva a un cuestionamiento personal, a una identificación emocional y a más trabajo. Es el problema de descubrir tesoros: te hacen convertir en liebre, o en hiena.

TESTIMONIOS Y TELAS DE MEMORIA

Ana Lúcia Sá

“Il s’agit juste de définir des outils qu’on négocie collectivement concernant la reconnaissance d’une culture vivante” (Barbara Glowczewski, p. 332).

La frase buscada a Barbara Glowczewski, una de las contribuidoras a los *Cahiers de Littérature Orale*, n.º 63-64, podrá resumir el nudo de la propuesta del volumen: las *exploraciones* en torno a las posibles herramientas y metodologías elegidas por investigadores individuales para el labor *sobre* la literatura oral. Estas exploraciones, hechas como viajes al encuentro de uno mismo, de cada investigador, son problemáticas, ya que trazan un conjunto de dudas, de preguntas y de pasos que tantean el trabajo de investigación *en* (e ya no sólo *sobre*) los diversos mundos y géneros de la oralidad.

Es con las reflexiones sobre las dialécticas entre el investigador, la metodología y el objeto de estudio que se puede de relieve el destacado nivel del contexto, de todas las circunstancias que envuelven las ligaciones presentadas. Por este motivo, el concepto de agenda en los artículos de estos *Cahiers* es fundamental. Al discutir las opciones metodológicas, cada investigador se hace situar en el *terreno* de su investigación. Y destaco la palabra terreno porque es a menudo

subrayada por los autores. Él puede ser el terreno de la ciencia, por lo que ya hemos dicho. Pero se vuelve más animoso al designar el territorio elegido para hacer la investigación, la tierra y sus gentes con las que el investigador contacta. Las elecciones son de terrenos ajenos y de terrenos familiares, en los que cada investigador se sitúa de determinada manera y así lo justifica. Más allá de estas colocaciones concretas, surgen nuevos terrenos de búsquedas y de compartidas, como la Internet, con nuevos desafíos que se plantean, cuestionando y desarrollando los nuevos campos de difusión y de apreciación de textos, lo que implica la necesidad de pensar nuevas metodologías de trabajo de acuerdo con los formatos de los archivos de *corpus* orales.

Es con esta dialéctica entre el investigador y el terreno se hace el puente entre la tarea de investigación y el resultado transformado en palabra escrita, usualmente en lenguas de dominación (como el francés o el inglés), sea en libro, sea en hipertexto, camino para que un público más vasto acceda al encanto de la oralidad. Como las coordinadoras explican en el editorial, la *interferencia* (es esta la palabra) entre la oralidad, la escrita y otras formas de mediatización son una de las bases para las propuestas y las reflexiones metodológicas e de testimonios de búsquedas colectados en ese número doble de los *Cahiers de Littérature Orale*.

Entre los textos buscados encontramos las leyendas urbanas y los métodos para escucharlas y para trabajarlas en los caminos entre la etnografía y los estudios culturales y postcoloniales, como plantea Janet Langlois en sus trabajos como profesora y como etnógrafa (en el texto “Confessions of a legend hunter in the USA”, pp. 185-199). Encontramos igualmente los caminos entre el rumor y la leyenda y su transcurrido para la transformación del campo de la narrativa, que enmarcan preocupaciones con la actualidad, la ética de los comportamientos, la defensa de puntos de vista e incluso la justificación para actitudes severas para con las demás personas. Así nos acordamos de como una leyenda corrobora y es un espejo de comportamientos sociales, pudiendo servir, por ejemplo, propósitos para ataques racistas. Estas características de determinados géneros de la oralidad se envuelven en la creación de relaciones más complejas de comunicación cuando analizamos la circulación de rumores y de leyendas por correo electrónico, en Internet, en blogs o en otros formatos de hipertextos. Y, añadido, más que tan sólo crear, son un medio potente para la compartida de imaginarios, de actitudes, de emociones y de comportamientos a un nivel que ultrapasa fronteras más restrictas.

En el trasfondo general del *cómo hacer* – los diálogos, los cuestionarios, las relaciones entre el investigador y su interlocutor inmediato, quien es el que le cuenta, el que preforma o él que recuenta e interpreta –, destaco, en esta reseña, la memoria y el testimonio y los factores radicales a ellos asociados.

Como nos explica Graham Furniss, en “On the multiple dimensions of memory in the oral communicative moment” (pp. 127-144), la memoria se inscribe en la relación entre quien preforma y quien recibe, en los cuerpos que comparten códigos y que, en el camino entre la sensación corpórea y la aprehensión del texto, genera expectativas sobre el conjunto de códigos a disposición de quien está en el contexto, de cómo se intuyen los significados y los entornos. Y

también de los silencios en la performance de las palabras y de los gestos de los gitanos andaluces, como nos muestra Catarina Pasqualino (“La littérature orale comme performance”, pp. 109-116).

Otros terrenos de investigación que se consideran emergentes son las comunidades inmigrantes, como señala Nadine Decourt (“Conter entre les langues et les cultures: circulation de la parole et des imaginaires. Deux dispositifs d’enquête” [pp. 231-239]), ya que alteran las condiciones del trabajo de campo, al valorar el contexto intercultural y la interdisciplinaridad, mezclando la literatura comparada, la antropología, la psicología, la lingüística, y trayendo los relatos migrantes buscados en un colectivo de informantes concretos, como las mujeres inmigrantes con proveniencias distintas, desde países magrebíes a asiáticos.

Siguiendo en contextos de desarraigamiento, la memoria es el sinónimo de subsistencia en contextos coloniales de la actualidad, como la Palestina, reflexionada en el texto de Sonia Nimr, “Fast forward to the past: a look into Palestinian collective memory” (pp. 337-349). La memoria actúa la tierra madre perdida en la destrucción y en la quita de tierras y de estructuras a los palestinos en contexto colonial inglés y en el actual contexto israelí. El vínculo con ella se hace a través de la memoria colectiva, en el generalizado proceso de no separar el personal de lo colectivo, ya que la transmisión de la historia y de hechos de la historia se hace de acuerdo con cada perspectiva que nos trae maneras de hacer historia en distintos contextos, desde los palestinos que viven en el Estado de Israel a los palestinos en campos de refugiados. Es así que los relatos, la percepción de la historia y la sensación de la tierra madre, o sea, la memoria colectiva que se quiere colectar, compensan la falta de instituciones oficiales y más directamente accionadas por la política pública reconocida para la dádiva de un sentido de pertenencia a las generaciones más jóvenes.

El péndulo de la efimeridad también se hace presente al trabajar el puente entre las voces de los que antes, en contextos coloniales, por ejemplo, eran analizados como personas no dotadas de agencia. En la actualidad, el investigador pone de relieve las palabras buscadas a los informantes y no a otro tipo de interés que ultrapase la fuente. Por ejemplo, en textos como el de Sandra Bornand (“Histoires de contextes... Expériences en région songhay-zarma (Niger)”, pp. 27-57) se pone el acento en las experiencias y en los procesos de inserción de los investigadores reflexionando las implicaciones de cada pertenencia. O sea, la noción de testimonio pasa para los textos, para los informantes y para un cierto tono autobiográfico en los textos en los que los investigadores se cuestionan a sí mismos. Las elecciones de la materia de estudio y las personas con quien se relacionan en los contextos del otro o de sí mismos entran en las reflexiones epistemológicas. Hay casos en que la asociación entre la metodología y la ética se mezclan con la historia de las búsquedas, las historias personales de cada autor y de los momentos en los que estaban en el *terreno*. Es el caso del texto de Jean Derive, “Une collecte de littérature orale chez les Dioula de Kong (Côte d’Ivoire): témoignage” (pp. 171-183), definiéndose como un extranjero a la “culture approchée”, entre 1975 y 1982 (p. 172).

El compromiso para con el labor se elabora especialmente con el enfoque en el investigador. Y se comprende esa necesidad, atendiendo a los ensayos que cada uno emprende en busca de estructuras de manera a cimentar sus proyectos. Se trata también de donar a la oralidad su ubicación primera y arraigada en cada contexto específico. Por lo tanto, este volumen de los *Cahiers de Littérature Orale* se lee como un paso para la superación de esa tendencia universalizante que sirvió (y sirve) para un conjunto amplio de distinciones binarias que separan de diversas formas el sujeto que investiga y los sujetos que son la fuente del conocimiento.

Siempre cabe felicitarse por la aparición de números monográficos cuyo fin sea el de aunar los esfuerzos de diferentes investigadores por reflexionar cuestiones disciplinarias comunes.

En este caso, *Cahiers de Littérature Orale* ha reunido excelentes científicos bajo la coordinación de Brunhilde Biebuyck, Sandra Bornand y Cécile Leguy, con el objetivo de revisar los métodos empleados para recopilar literatura oral en cualquiera de sus dimensiones y soportes posteriores, todo ello sin eludir algunas de las intrínsecas problemáticas que conlleva el trabajo de campo. Es pues un fin meritorio y necesario para mejorar la calidad científica de los estudios que se realizan en este marco y el extenso número de espléndidos investigadores que lo abordan, da mayor relieve si cabe al resultado de la publicación. Además este doble número de la revista ha incorporado la publicación de textos de investigadores con una extensa producción científica lo que da como resultado una excelente nómina compuesta por S. Bornand, C. Leguy, G. Calame-Griaule, C. Pasqualino, M-J. Derive, G. Furniss, M. Xanthakou, L. Gaborit, J. Derive, J. Langlais, J. Bru, E. Guillourel, N. Decourt, D. P. Biebuyck, I. Bouquiaux, C. Mason, P. Roulon-Doko, A.M. Dauphin-Tinturier, B. Glowczewski, S. Nmir, M. Lorillard, M. Manca, E. Motte-Florac, L. Haring y M. Bacou. Aunque todos merecerían la misma atención voy a detenerme en cuatro, que he escogido porque presentan algunas cuestiones extrapolables al contenido temático del resto de artículos.

S. Bornand (p.27-56) presenta una reflexión teórica sobre las implicaciones del trabajo de campo y la recogida de datos que desde hace tres décadas es objeto de discusión en la Antropología. Un análisis necesario puesto que cuando se toma conciencia de los sesgos y límites existentes en estos procesos metodológicos, es posible solventar algunas de sus dificultades implícitas. De otro lado, la participación del emblemático D. Biebuyck (p.241-252) es una estupenda aportación (igual que la de G. Calame-Griaule, entre otros) porque su dilatada trayectoria investigadora proporciona una profundidad en el tiempo a los estudios sobre tradiciones orales, poniendo de relieve cómo en su caso mejoró el tipo de investigaciones que se propiciaban desde las estructuras coloniales: “À l’époque coloniale, les populations congolaises étaient souvent obligées de participer à des enquêtes sur des sujets très limités... Menés par des administrateurs coloniaux, ces sondages étaient de courte durée, truffés de

contraintes et de préjugés et conduits sans méthode précise... Mes propres recherches étaient tout autres. Je souhaitais mener un travail sérieux, en profondeur et sur une longue durée, afin de mettre en valeur des cultures, des sociétés et des langues jusqu'alors non documentées". Por otra parte, queremos recuperar también el texto de P. Roulon-Doko (p.295-304) quien es la máxima especialista de los gbaya de la República Centroafricana, quien ha dedicado buena parte de su vida a conocer y profundizar sobre este grupo, abordando aspectos que forman parte de la sociedad y la cultura. En este caso, nos muestra cómo debe hacerse una transcripción y darla a conocer aprovechando los recursos informáticos actuales sin renunciar a la necesaria deontología del recopilador. En el caso de S. Nimr (p.337-349), queremos destacar su labor de recuperar la memoria colectiva de los palestinos, grupo que como los africanos, está sufriendo numerosos cambios sociopolíticos y culturales durante el siglo XX, lo que Nimr constata también afecta a su narración oral.

En cualquier caso, se recomienda la lectura de todos los artículos por cuanto inciden en la necesidad de mejorar en la práctica metodológica de la literatura oral.

Yolanda Aixelà
IMF – CSIC

ABSTRACTS DE LOS ARTÍCULOS Y PALABRAS CLAVE

■ **KOFI YAPKO** estudió lingüística, antropología social y ciencias políticas en la Universidad de Colonia (Alemania), gestión empresarial en la Universidad de Ginebra y derecho en el King's College (Londres). Obtuvo su doctorado en lingüística por la Universidad de Nijmegen (Países Bajos), donde trabaja actualmente como investigador.

En su artículo pretende proporcionar una panorámica general sobre el estado de la documentación de las lenguas ecuatoguineanas y la implementación de políticas lingüísticas en el país. Un pre-requisito para la implementación de políticas lingüísticas viables es la documentación de la herencia lingüística. Sólo una minoría de lenguas de Guinea Ecuatorial han sido descritas rigurosamente. En Guinea Ecuatorial así como en la mayoría de los países africanos, décadas de exclusiva confianza en el uso de las lenguas coloniales europeas como medios de instrucción han contribuido al fracaso de las políticas educativas. Este artículo presenta también una estrategia posible hacia el desarrollo de políticas lingüísticas que debieran mejorar el estatus y uso de las lenguas africanas de Guinea Ecuatorial.

PALABRAS CLAVE: POLÍTICA LINGÜÍSTICA, PICHÍ, PIDGIN ENGLISH, ESPAÑOL, IDIOMAS AFRICANOS, EDUCACIÓN, PLANIFICACIÓN, DERECHOS LINGÜÍSTICOS, LENGUA MATERNA

KOFI YAPKO studied linguistics, social anthropology and political science at the University of Cologne (Germany), business administration at the University of Geneva and law at King's College (London). He obtained a PhD in linguistics from the University of Nijmegen (Netherlands), where he is currently working as a researcher.

His paper aims to provide an overview of the state of documentation of Equatoguinean languages and the implementation of language policies in the country. A prerequisite for the development and implementation of viable language policies is the documentation of the linguistic heritage of a country. Only a minority of the languages of Equatorial Guinea have been described thoroughly. Additionally, in Equatorial Guinea as in most African countries, decades of exclusive reliance on the former colonial language have contributed to the failure of educational policies. This paper presents a possible strategy towards formulating language policies that would enhance the status and use of the African languages of Equatorial Guinea alongside Spanish.

KEYWORDS: LANGUAGE POLICY, PICHÍ, PIDGIN ENGLISH, SPANISH, AFRICAN LANGUAGES, EDUCATION, PLANNING, MOTHER TONGUE, LANGUAGE RIGHTS

■ **DAVE DARGIE** trabajó desde 1979 hasta 1989 en el *Catholic Lumko Pastoral Institute* (Sudáfrica) para promover la composición de nueva música africana para la iglesia. En 1987 realizó su doctorado sobre música del área de Lumko y en 1988 publicó el libro *Xhosa Music* (David Philip, Cape Town). De 1995 a 2009 ha ejercido la docencia en el área de música de la universidad de Fort Hare, institución de la cual sigue siendo ahora profesor adjunto.

Los thembu xhosa del distrito de Lumko en la provincia sudafricana de Eastern Cape, debido a algunos factores inusuales de su historia, particularmente su estrecho contacto con los san o bushman, han enriquecido el acervo de su música tradicional con algunas técnicas especiales, incluyendo el primer canto de armónicos documentado en la música tradicional africana, “descubierto” por el autor de este artículo en 1980. Los hallazgos del autor han servido para que los músicos del área se dieran a conocer y hayan actuado incluso en la escena internacional. En este artículo se tratan las diferentes técnicas musicales así como el trabajo realizado por los músicos para dominar y mantener vivas estas técnicas cuando buena parte de la música tradicional africana se halla en declive. El artículo menciona también los esfuerzos de la universidad de Fort Hare para apoyar este proceso y hace las oportunas comparaciones con música thembu de una región cercana a la universidad.

PALABRAS CLAVE: : MÚSICA, THEMBU XHOSA, CANTO DE ARMÓNICOS, ORGANOLOGÍA, SUDÁFRICA

DAVE DARGIE worked from 1979 to 1989 for the *Catholic Lumko Pastoral Institute* (South Africa) to promote the composition of new African church music. He completed his Ph.D. degree on the music of the Lumko area in 1987, and published the book *Xhosa Music* (David Philip, Cape Town) in 1988. From 1995 to 2009 he was professor of music at Fort Hare University, and is now an adjunct professor at that university.

Due to some unusual factors in their history, in particular their close contact with the San or Bushman people, the Thembu Xhosa people of the Lumko district in the Eastern Cape Province of South Africa have enriched their traditional music with some special techniques, including the first overtone singing documented in traditional African music, “discovered” by the author in 1980. Because of the author’s discoveries, musicians from the area have become know and have even performed on the world stage. The paper discusses the music techniques, and tells of the work of the musicians to keep alive and hand on these techniques, when so much traditional African music is in decline. The paper mentions attempts at Fort Hare University to assist this process, and compares the Thembu music in a region near the university.

KEYWORDS: MUSIC, THEMBU XHOSA, OVERTONE SINGING, ORGANOLOGY, SOUTH AFRICA

■ **PAULETTE ROULON-DOKO**, etnóloga, es directora científica del CNRS (UMR 8135- LLACAN) y estudia la lengua y la cultura gbayá desde 1970.

En *Los gbayá de la República Centroafricana* presenta la manera en que los gbayá sitúan al hombre primero en la naturaleza, después en la sociedad, con el fin de hacer resurgir las alternativas culturales de estos cazadores, recolectores, cosechadores, cultivadores que se organizan sin jerarquías y que continúan viviendo en casi una auto-subsistencia, sin por ello rehuir del contacto con el exterior.

PALABRAS CLAVE: REPÚBLICA CENTROAFRICANA, GBAYA 'BODOE, CAZADORES-RECOLECTORES-CULTIVADORES, RELACIÓN CON LA NATURALEZA, CREENCIAS, VIDA SOCIAL.

PAULETTE ROULON-DOKO is Ethnologist and Scientific Director of CNRS (UMR 8135- LLACAN). She studies the language and culture of the Gbayá from 1970.

In *Los gbayá de la República Centroafricana* presents the way the Gbayá put men and women first in nature, alter in society, with the aim to favour the appearance of cultural alternatives from those hunter, gatherer, harvester, grower, that organize themselves without hierarchies and that continue living in an almost self-subsistence, although they do not avoid the contact with the exterior.

KEYWORDS: CENTRAL AFRICAN REPUBLIC, GBAYA' BODOE, HUNTER-GATHERER-HARVESTER, RELATION WITH NATURE, BELIEFS, SOCIAL LIFE.

■ **LLUÍS MALLART GUIMERÀ** es antropólogo, miembro del *Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative* de la Universidad de París X y del CNRS.

Más allá de la problemática de las corrupciones a gran escala, son muchas las sociedades del planeta que sufren cotidianamente “pequeñas corrupciones”. El objetivo del artículo *Corrupción, nepotismo y tribalismo en las sociedades africanas* es aportar algunas reflexiones sobre estas dinámicas de la vida social sin pretender justificar nada ni encontrar grandes explicaciones, pero sí con la voluntad de contextualizar dichas dinámicas teniendo en cuenta algunas maneras de pensar y de hacer que han estructurado las sociedades africanas.

PALABRAS CLAVE: CAMERÚN, EVUZOK, SOCIEDAD, RECIPROCIDAD, CORRUPCIÓN.

LLUÍS MALLART GUIMERÀ, anthropologist, member of the *Laboratoire*

d'Ethnologie et Sociologie Comparative at the University of Paris X and CNRS.

Beyond the problem of large-scale corruptions, there are many societies in the world who suffer daily «small corruption». The objective of the article «Corruption, nepotism and tribalism in African societies» is to provide some thoughts on these dynamics of social life without trying to justify anything or find great explanations, but with the willingness to contextualize these actions taking into account some ways of thinking and to make that have structured the African societies.

KEYWORDS: CAMEROON, EVUZOK, SOCIETY, RECIPROCITY, CORRUPTION.

■ **CÁTIA MIRIAM COSTA** es licenciada en Relaciones Internacionales y Máster en Estudios Africanos por la Universidad Técnica de Lisboa. Es doctoranda en la Universidad de Évora, en la cual prepara su tesis sobre las utopías coloniales expresadas en textos literarios.

La autora entrevista a Coralia Rodríguez, una actriz y *cuentera* profesional cubana cuya formación fue básicamente teatral. Está considerada como una gran especialista en literatura oral y en teatro. Nos habla Coralia Rodríguez de sus experiencias, de sus maestros, de sus compañeros de vida, de su encuentro con África, o mejor dicho, de sus varios encuentros con África. Entre los temas que vienen y van, la autora ha elegido el de la renovación de la oralidad y del cuento a través de los cauces del teatro; también el del cuento y la alteridad; el del cuento, la leyenda y la canción como herramientas de pedagogía; y las múltiples relaciones entre literatura oral, la escrita y la teatral.

PALABRAS CLAVE: CORALIA RODRÍGUEZ, CUENTERO PROFESIONAL, LITERATURA ORAL, TEATRO, ALTERIDAD, ÁFRICA.

MIRIAM CÁTIA COSTA has a degree in International Relations and MA in African Studies at the Technical University of Lisbon. She is a doctoral candidate at the University of Évora, where she is preparing a Ph.D. on the colonial utopias expressed in literary texts.

The author interviewed Coralia Rodriguez, a Cuban actress and professional storyteller whose formation was largely the theater. She is considered a specialist in oral literature and theater. Coralia Rodriguez speaks to us of their experiences, their teachers, their life partners, their encounter with Africa, or rather, their various encounters with Africa. Among the issues that come and go, the author has chosen the renewal of orality and the story through the channels of theater and also the otherness of the story, the tale, legend and song as tools pedagogy, and the multiple relationships between oral literature, writing and theater.

KEYWORDS: CORALIA RODRIGUEZ, PROFESSIONAL STORYTELLER, ORAL LITERATURE, THEATRE, OTHERNESS, AFRICA.

■ **CHRISTIAN COULON** es profesor emérito de Ciencias Políticas en el *Institut d'Études Politiques* de Burdeos. Durante años dirigió el *Centre d'Études d'Afrique Noire* (CEAN). Sus investigaciones se centran principalmente en las dimensiones políticas del Islam en África negra y sobre las cuestiones étnicas.

El Islam es una religión que progresa en el sur del Sahara, no solamente desde el punto de vista demográfico, sino también en el ámbito de su influencia social y política. Esta creciente importancia de la religión musulmana en África negra va acompañada de algunas mutaciones: por una parte, la pertenencia religiosa funciona cada vez más como una elección individual; por otra parte, las comunidades musulmanas africanas, gracias a la mundialización, a los nuevos medios de comunicación y a los fenómenos migratorios, están cada vez más insertadas en el mundo islámico global. Todos estos elementos contribuyen a romper el aislamiento del Islam africano, modificar su perfil y, en algunos lugares, pueden favorecer el desarrollo de corrientes fundamentalistas, aunque el Islam llamado tradicional parece resistir mejor en África que en otras partes del mundo musulmán.

PALABRAS CLAVE: ISLAM, ÁFRICA, INDIVIDUALIZACIÓN, *UMMA*, ONG ISLÁMICAS, FUNDAMENTALISMO, ISLAMISMO, COFRADÍAS, GLOBALIZACIÓN, DERECHO MUSULMÁN.

CHRISTIAN COULON is Professor Emeritus of Political Science at the Institut d'Études Politiques de Bordeaux. For years he headed the Centre d'Études d'Afrique Noire (CEAN). His research focuses primarily on the political dimensions of Islam in black Africa and questions of ethnicity.

Islam is a religion that progresses in the south of the Sahara, not only from a demographic standpoint, but also in the field of social and political influence. This growing importance of Islam in black Africa is accompanied by some mutations: on the one hand, religious affiliation is increasingly functioning as an individual choice; on the other, African Muslim communities, thanks to globalization, new media communication and migration issues are increasingly embedded in the global Islamic world. All these elements contribute to end the isolation of African Islam, changing its characteristics and, in some places, may favour the development of fundamentalist currents, although the so-called traditional Islam in Africa appears more resilient than elsewhere in the Muslim world.

KEYWORDS: ISLAM, AFRICA, INDIVIDUALIZATION, *UMMA*, ISLAMIC NGOS, FUNDAMENTALISM, ISLAMISM, BROTHERHOODS, GLOBALIZATION, MUSLIM LAW.

■ **JOSÉ MANUEL PEDROSA** es profesor titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá. Especialista en literatura oral, literatura comparada y antropología literaria.

El mito grecolatino de Aracne (que inmortalizó Ovidio en sus *Metamorfosis*) tiene seguramente un trasfondo oral que lo vincula con relatos folclóricos que han sido registrados en otros tiempos y lugares. Un cuento de los bubis de Guinea Ecuatorial y otro de los fon de Benín parecen formar parte de esa familia de paralelos orales. El relato ha dejado también huellas y ecos en la literatura escrita inspirada en el mundo tradicional, como revelan dos cuentos de Gabriel García Márquez.

Palabras Clave: Bubis de Guinea Ecuatorial, Fon de Benín, Cuento oral, Mito, Aracne, Ovidio, Gabriel García Márquez.

JOSÉ MANUEL PEDROSA is Professor of Literary Theory and Comparative Literature at the University of Alcalá. Specialist in oral literature, comparative literature and literary anthropology.

The Greco-Roman myth of Arachne (immortalized by Ovidio in his *Metamorphoses*) surely has a background that links it to oral folktales that have been recorded in other times and places. A Tale of the Bubi from Equatorial Guinea and one of the Fon of Benin appear to be part of this family of parallel oral. The story has also left traces and echoes in written literature inspired by the traditional world, as revealed by two stories by Gabriel García Márquez.

KEYWORDS: BUBI FROM EQUATORIAL GUINEA, FON OF BENIN, ORAL TALE, MYTH, ARACHNE, OVIDIO, GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ.

■ **JACINT CREUS** es profesor de Historia de África en la Universidad de Barcelona, co-coordinador del Laboratorio de Recursos Orales de Guinea Ecuatorial y colaborador externo del LLACAN – CNRS.

En la sección de Textos presenta dos series de cuentos recopiladas por el claretiano P. León García Andueza entre 1908 y 1913, publicadas entonces en «La Guinea Española» y rescatadas ahora por su importancia en la Historia de la Literatura Oral de Guinea: se trata de 4 cuentos bubis, que siguen la estructura de las fábulas más simples; y de 2 cuentos pongüe (ndowé) que son las dos primeras epopeyas guineanas publicadas: una fábula que presenta la complejificación de un ciclo, y un *ungili ndowé* que, curiosamente, es el único que se ha publicado en español hasta hoy.

PALABRAS CLAVE: GUINEA ECUATORIAL, REVISTA LA GUINEA ESPAÑOLA, CUENTOS BUBIS, EPOPEYAS NDOWE, P. LEÓN GARCÍA ANDUEZA.

JACINT CREUS is Associate Professor of African History at the

University of Barcelona, coordinator of the Oral Resources Laboratory of Equatorial Guinea (LRO) and external collaborator LLACAN - CNRS.

In the text section presents two sets of stories compiled by the Claretian Fr Leon Garcia Andueza between 1908 and 1913, then published in "La Guinea Española" and now rescued by their importance in the history of Oral Literature Guinea: it is 4 Bubi stories, which follow the structure of simple fables, and 2-story Pongüe (Ndowe) that are the first published Guinean epics, a fable that shows the increasing complexity of a cycle, and a Ndowe ungili that, curiously, is the only Spanish has been published today.

KEYWORDS: EQUATORIAL GUINEA, REVIEW LA GUINEA ESPAÑOLA, BUBIS' TALES, NDOWE'S EPICS, P. LEON GARCIA ANDUEZA.

ÍNDICES DE ORÁFRICA

número 1- Abril de 2005:

Taban lo Liyong, *El folklore en la sociedad en vías de desarrollo*; Virgínia Fons, *Concepto de persona en África Central*; Julián Bibang, *Oralidad y cuestiones de transcripción*; José Manuel Pedrosa, *La bestia metamorfoseada en novia...*; Chantal Magalie Mbazoo Kassa, *Aspectos de la cultura fang en la novela gabonesa...*; Francesc-Xavier Marín, *La Reina de Saba: Leyenda y nacionalismo etíope*; Mario Mulé Ribale, *Leyendas de Balachá*; Céline Clémence Magnéché Ndé, *Una colección de cuentos inéditos de los bânsoa de Camerún*.

número 2- Abril de 2006:

Zakes Mda, *En la Babel feliz*; Rodolfo Gil Benumeya Grimau, *La literatura oral en el Magreb y su papel en el mundo global*; Dieudonné Me Yo-Me-Nkoghe, *La memoria histórica de los pueblos de Gabón: el caso de la memoria colectiva de los fang, de 1898 a 1960*; Enènge A'Bodjedi, *Las Iglesias Presbiterianas ndòwè*; Cruz Carascosa, *Los cuentos africanos sobre metamorfosis, o la frontera invisible entre realidad y ficción*; Jordi Tomàs Guilera, *El lenguaje silbado en África: un caso joola a principios del siglo XXI: aproximación teorica y transcripciones musicales*; Guillermina Ramos Cruz, *Oralidad africana en Cuba: memoria y discurso de permanencia cultural*; Mario Mulé Ribale & M^a Caridad Riloha Ebuera, *Leyendas de Balachá: figuras mitológicas*; Laurent Fidèle Sossouvi & José Manuel Pedrosa, *Una colección de refranes de los fon de Benín: etnotextos y análisis comparativo*.

número 3- Abril de 2007:

Lluís Mallart Guimerà, *Entre la oralidad y la escritura*; Fethi Salah, *Algunos aspectos de la oralidad musical en el Magreb*; Francesc-Xavier Marín i Torné, *Nzèbi y sus siete hijos: cosmogonía y origen de la vida social entre los banzèbi de Gabón*; Teresa Alvarez Martínez, *Aproximación a los cuentos iniciáticos peul de Amadou Hampâté Bâ*; Patrick Toumba Haman, *Ritos de noviazgo entre los guidar, sociedad tradicional del norte del Camerún*; M^a Caridad Riloha Ebuera, *Entrevista a Mastho Ribocho*; Virgínia Fons Renaudon, *Encontrar el sentido a las cosas*; Fernando Panadés García, *El dadji y la trascendencia del sentido de grupo*; Mathurin Ongone, *«Las Estrellas son negras»: diatriba de la condición socio-económica de los afro-colombianos*; Harinirinjahana Rabarijaona, *Mitos y leyendas de Madagascar*.

número 4- Abril de 2008:

José Manuel Pedrosa, *Negros músicos, Negros poetas: estereotipos y representaciones en Occidente de la oralidad africana y afroamericana*; Bernhard Bleibinger, *La oralidad, la conservación de tradiciones y la batalla contra el SIDA: observaciones y orientaciones en el Departamento de Música de la Universidad de Fort Hare, Sudáfrica*; Américo Correia de Oliveira, *La enseñanza – aprendizaje en la paremiología angoleña*; Enènge A'Bodjedi, *Los pastores presbiterianos ndòwè*; Gloria Nistal Rosique, *Imagen de Guinea Ecuatorial en el siglo XXI a través de su Literatura*; Gustau Nerín, *El barco de las chinas en Guinea Ecuatorial: entre la leyenda urbana y el culto cargo*; Ana

Lúcia Sã & Josep Maria Perlasia, *Entrevista a Alda do Espírito Santo*; Safiatou Amadou, *Epopeyas -“Molo”- de los djerma-songay de Níger*; Nicolás Cortés Riojano, *Variaciones en torno al artículo “La bestia metamorfoseada en novia” de José Manuel Pedrosa*.

número 5- Abril de 2009:

Cátia Miriam Costa, *Oralidd y Supervivencia: de la palabra dicha al Verbo sentido*; Lluís Mallart Guimerà, *Los interludios del mvet de Zwè Nguéma*; Armando Zamora Segorbe, *Breve aproximación a la sociolingüística del Fá d'Ambô en Guinea Ecuatorial*; Teresa Álvarez Martínez, *Algunos ejemplos de mitos genesiacos subsaharianos: ¿magia o religión?*; Quimantú Segura Borràs, *Entrevista a Luis Sorizo*; Gisèle Avome Mba, *Análisis temático y simbólico de «Norma y paraíso de los negros» y «Oda al rey de Harlem» de Federico García Lorca*; Guillermina Ramos Cruz, *La otra cara de Eva: diosas, sacerdotisas, sibilas, orishas: la mujer y lo sagrado*; Juan Diosdado Nguere Manga, *Algunos juegos infantiles de Guinea Ecuatorial*; Patrick Toumba Haman y José Manuel Pedrosa, *El pacto con el monstruo tonto y la ruptura de la unidad familiar: cuentos de los guidar del norte de Camerún*; Jacint Creus, *Las fábulas de Rafael M^a Nzé en «La Guinea Española», 1947-1950*.

número 6 – Abril de 2010:

Ángel García Galiano, *Las palabras de la memoria*; Josep Maria Perlasia, *Sobre el parentesco y la poética oral de la vivaz Tartaruga*; Elena Schenone Alberini, *Las mujeres libias en la literatura oral: ritos de paso y roles de género*; Lluís Mallart Guimerà, *El discurso colonial, pasado y presente*; Jacint Creus, *¿Alguna vez nos hemos buscado? Una reflexión sobre las recopilaciones de las narrativas orales de Guinea Ecuatorial*; Arlindo Manuel Caldeira, *La leyenda de Lodã, o de cómo Rolando, compañero del emperador Carlomagno, defendió la isla de Annobón de una invasión terrible*; Abreu Paxe, *Imágenes, Contextos y Comunicación: el proverbio en el «Testo de Panela» y en la «Esteira»*; Enènge A'Bodjedi, *El sexo y la violencia: el caso de Masié Nguema Biyogo*; Dieudonné Meyo-Me-Nkoghe, *La mujer urbana comerciante y el desarrollo de Gabón: un cambio de paradigma*; Bibian Pérez Ruiz, *Personajes femeninos en la literatura de autoras africanas frente al trauma: resistencia, adaptación y pragmatismo*; Elisabeth Oyane Megnier, *El genio cultural bantú en los cuentos negros de Cuba: de la Política a la Antropología*; Cátia Miriam Costa, *El metro: la llegada al puerto de destino*; Cruz Carrascosa Palomera, *Comerse a un pariente y otros cuentos de tricksters animales de los kono de Guinea-Conakry: tipos y paralelos*.

número 7 – Abril de 2011:

Kofi Yapko, *Lenguas de Guinea Ecuatorial: de la documentación a la implementación*; Dave Dargie, *Algunos aspectos de la reciente evolución de la música xhosa: actividades del Ngqoko Traditional Xhosa Music Ensemble y de la Universidad de Fort Hare*; Paulette Roulon-Doko, *Los gbaya de la República Centroafricana*; Lluís Mallart Guimerà, *Corrupción, nepotismo y tribalismo en las sociedades africanas*; Cátia Miriam Costa, *Entrevista a la actriz y cuentera cubana Coralía Rodríguez*; Christian Coulon, *Las dinámicas del Islam en el África Negra: entre lo local y lo global*; José Manuel Pedrosa, *El mito de*

Aracne: versiones orales y escritas (de Ovidio y García Márquez a un cuento de los bubis de Guinea Ecuatorial y de los fon de Benín); Jacint Creus, Los cuentos bubis y los cuentos pongwe del P. León García Andueza en «La Guinea Española», 1908-1913.

¹ Estos pueblos reciben a menudo la denominación de *khoi-san*, siendo *san* un indicativo para los pueblos bushman, pero el término *san* ha acabado teniendo connotaciones peyorativas.

¹ Cf. Dargie 1988, capítulo 1.

² Sobre los arcos de los xhosa véase Dargie 1988 y los CD, DVD y folletos de las *Dargie Series*.

³ Cfr. Dargie 2007, también Rycroft 1975/6.

⁴ Cfr. Kirby 1968 así como los materiales de las *Dargie Series*.

⁵ Véase la ponencia Dargie 1993 que especifico en las referencias y también: *Umngqokolo*, CD con el correspondiente folleto (la ponencia presentada en Berlín) de las *Dargie Series*.

⁶ Desde 1979 hasta 1989 trabajé como especialista en música de iglesia para el Instituto Pastoral Católico de Lumko. Hasta el año 1985 el instituto se hallaba junto al pueblo de Ngqoko, 12 km. al sur de la ciudad de Lady Frere, y a 48 km. al este de la ciudad de Queenstown, en la provincia de Eastern Cape de Sudáfrica.

⁷ Cfr el DVD (con el correspondiente folleto) *Concert at Ngqoko (Dargie Series)*.

⁸ Esta actuación aparece en el DVD *Xhosa Music*, parte 2 (*Dargie Series*).

⁹ Cfr. el DVD *Performance at the Home of Nofinishi Dywili*, 5 de nov. 1998 (*Dargie Series*).

¹⁰ El CD *Ezona Ngoma zeNgqoko (Dargie Series)*.

¹¹ El CD *New Sounds from Ngqoko 2005 (Dargie Series)*.

¹² El CD *Zadeki (Dargie Series)*.

¹³ *New Sounds from Ngqoko 2005 (Dargie Series)*.

¹⁴ Los tres DVD son *Two Imigidi at Hogsback* (con el *umngqokolo* de Mjikelo), *Isiphuthumo at Hogsback*, y *Xhosa Music in Hogsback 1996-1998*. Algunas de las grabaciones sonoras de Hogsback se encuentran en el CD *Emva ekhaya* (el CD y los DVD pertenecen a la *Dargie Series*).

¹⁵ *África: Saber comprender para saber actuar*, Barcelona, 27-28 de noviembre de 2008, CEIBA.

¹⁶ En el puesto 153 sobre 185 (internet, Wikipedia).

¹⁷ Cf. Mapa de las aldeas del país gbaya en, P. Roulon-Doko, *Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan, 1996, p.116.

¹⁸ Para una presentación sintética de la lengua, cf. P. Roulon-Doko, *Parlons gbaya*, Paris, L'Harmattan, 1997.

¹⁹ Para un desarrollo de esta presentación histórica Cf. P. Roulon-Doko, “La notion de ‘migration’ dans l’aire gbaya”, en H. Tourneux et al. (eds.), *Migrations et mobilité dans le bassin du lac Tchad*, Paris, IRD.

²⁰ Al respecto véase R. Nzabakomada-Yakoma, *L’Afrique centrale insurgée, la guerre du Kongo-wara 1928-193*, Paris, L'Harmattan, 1986.

²¹ P. Vidal, *Tazunu, Nana-Modé, Toala, ou de l’archéologie des cultures africaines et centrafricaines et de leur histoire ancienne*, Bangui, 1982, p. 52.

²² Encontraremos una presentación detallada en P. Roulon-Doko, *Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan, 1996.

²³ Las comillas «x» indican la traducción de una palabra gbaya, tanto si se menciona detrás como si no. Las comillas “x” indican una traducción literal y los paréntesis (x) literalmente un término gbaya.

²⁴ A este propósito cf. P. Roulon, *Wanto et l’origine des choses..., contes d’origine et autres contes gbaya kara*, Paris, CILF-EDICEF, 1977.

²⁵ La palabra “animismo” empleada normalmente para designar las creencias tradicionales se aplica mal aquí porque la naturaleza no es ni animada ni personificada.

²⁶ Se trata de una división en períodos cuya duración no está fijada en 60 minutos como en un cálculo horario.

²⁷ Cuento publicado en 1992, P. Roulon-Doko, “Traduction d’un conte gbaya: Les deux filles et la balançoire”, *L’immature* 4, 1992, pp. 46-47

²⁸ Este tema está desarrollado en P. Roulon-Doko, *Chasse, cueillette et culture chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan, 1998.

²⁹ Este tipo de agricultura practicada en el bosque empieza por talar los árboles antes de incendiarlo, pero de hecho quema un terreno completamente desbrozado, lo que no es el caso aquí.

³⁰ Sobre las relaciones entre los Gbaya y los Mbororo, cf. P. Roulon-Doko, “Mon ami mbororo, 20 ans de contact Gbaya-Mbororo, 1970-1990”, en Derive J. y F. Ugochulwu (eds.) *Paroles nomades, écrits d’ethnolinguistique africaine*, Paris, Karthala, 2005, pp. 281-287.

³¹ Cf. P. Roulon-Doko, “Women’ hunting in Gbaya land”, en A. Prinz (ed), *Hunting food and drinking wine*, Wien, Lit, Wiener Ethnomedizinische Reihe, 2006, pp. 155-163.

³² Cf. P. Roulon-Doko, *Cuisine et nourriture chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L’Harmattan, 2001.

³³ Y la cosecha de cada campo pertenece a aquel o aquella que lo cultiva. No hay campo colectivo por linaje o familia.

³⁴ La mandioca no necesita granero y el trabajo es más fácil que el del mijo o del maíz y asegura el aporte de carbohidratos diarios.

³⁵ El único cuento que habla del sexo del bebé presenta a un hombre que solamente quiere niñas y repudia a la mujer que da a luz niños. Los gemelos que nacen de esta unión no llegarán a ser aceptados por el padre.

³⁶ En la misma cama que la pareja padre / madre.

³⁷ En el caso de poligamia, el hombre que tiene dos esposas puede continuar su vida sexual con su segunda esposa sin amenazar la vida del niño puesto que la presencia de esta mujer le es familiar desde su nacimiento.

³⁸ Un cuento nos habla de un niño que pedía auxilio a su madre, ésta no le oye y es raptado por unas divinidades subterráneas pero su padre podrá finalmente salvarlo después de una larga búsqueda.

³⁹ Existía además una iniciación particular para los niños, el bàrà-mbílò: los niños desnudos debían remontar el río, los habitantes del pueblo colocados al borde del camino los golpeaban con un junquillo. Era un signo fuerte, marcaba una responsabilidad de los niños a manos de los adultos que sancionaban los comportamientos que juzgaban negativos sin haberse opuesto anteriormente.

⁴⁰ El la’bi, ”no obligatorio (no se aplicaba ninguna sanción a aquellos que la rehusaban). Sin embargo la seguían la mayoría de adolescentes en las edades comprendidas entre los 12 y 18 años)”. Y. Monino, “conceptions du monde et langue d’initiation lábi des Gbaya-Kara”, en *Langage et cultures africaines, essais d’ethnolinguistique*, Paris: Maspero, 1977, p. 115.

⁴¹ Sobre las iniciaciones cf. P. Vidal, *Garçons et filles, le passage à l’âge d’homme chez les Gbaya-Kara*, Nanterre, Labethno, 1976.

⁴² Antiguamente, los Gbaya fundían regularmente el hierro para extraer el mineral que permitía forjar puntas de azagaya e hierro de azada. Tanto los fundidores como los herreros no tenían un estatuto particular. Cf. Y. Monino, “Accoucher du fer: la métallurgie gbaya (Centrafrique)”, en N. Echard (ed.) *Métallurgies africaines, nouvelles contributions*, Paris, JSA, 1983, pp. 283-309.

⁴³ Cf. P.Roulon-Doko, “La conception et le vécu de la vieillesse chez les Gbaya de centrafricque”, en Antonia Guerri y Stefania Consigliere (ed.). *La cecchiaia nel mondo, Old age in the world*, Actes de la 3ème Conférence Internationale d'Anthopologie et d'Histoire de la Santé et des Maladies (Gênes 11-16 marzo 2002), 2002, Vol. 3, pp. 254-259.

⁴⁴ Cf. P. Roulon-Doko, Les personnels et les modalités de vouvoiement en gbaya 'bodoé (Centrafrique), *Linguistique Africaine*, n° 11, Paris, d993, pp. 67-81.

⁴⁵ Este sistema es muy distinto del uso que el francés de la metrópoli hace del tratamiento de Usted.

⁴⁶ H = hombres, M = mujeres.

⁴⁷ Así no hay curanderos, el saber “médico” es compartido por todos.

⁴⁸ No todos los pueblos tenían tal alfarería. Esta actividad está en vías de desaparición, las grandes vasijas son substituidas, cuando es necesario, por productos manufacturados que se compran en la ciudad.

⁴⁹ No debe confundirse con el jefe de la tierra que será presentado más adelante.

⁵⁰ Cf. P. Roulon, « Rites de fécondité chez les Gbaya kara », en G. Calme-Griaule (ed.), *Itinérances... en pays peul et ailleurs, mélanges à la mémoire de Pierre-Francis Lacroix*, T. II, Société des Africanistes, 1981, Paris, pp. 355-377.

⁵¹ Si después de romper un matrimonio, una mujer casada de nuevo no queda embarazada, buscará siempre su fecundidad al lado de su primer marido que habrá olvidado restituirsela. Cf. P.Roulon, “Rites de fécondité chez les Gbaya kara”, en: G. Calame-Griaule (ed.), *Itinérances...en pays peul et ailleurs, mélanges à la mémoire de Pierre-Francis Lacroix*, t. II, Paris: Société des Africanistes, 1981, pp. 355-377.

⁵² El rayo se percibe como un fenómeno natural, pero su trayectoria puede ser, según los Gbaya, controlada por el brujo.

⁵³ Es interesante señalar que durante sus sesiones de adivinación y para poner todas las bazas de su parte, ponía delante de él una Biblia y un Corán.

⁵⁴ El sango, lengua oficial de la RCA tenía en los años 70 una todavía débil implantación en la región y se iba afianzando al mismo tiempo que la radio, a pesar de la competencia de la radio camerunense en lengua gbaya. En el pueblo, la radio sigue siendo una rareza.

⁵⁵ En 1996, ya no había en Ndongué ni catequistas, ni «misiones» -iglesia católica o templo protestante-, mientras que en los años 80 había una iglesia de cada confesión.

⁵⁶ Texto de la conferencia *Corrupció, nepotisme i tribalisme: algunes reflexions* impartida en el CSIC de Barcelona en enero de 2011.

⁵⁷ Sobre este tema véase por ejemplo: VERSCHAVE, François-Xavier (1998), *La Françafrique. Le plus long scandale de la République*, Paris, Stock y *Noir silence. Qui arêtera la Françafrique?* (2000), Paris, Les Arènes.

⁵⁸ N.T. El autor se refiere a un grave caso de corrupción acaecido en esta institución catalana que se descubrió en el año 2010.

⁵⁹ Cf. MALLART, Lluís (2001), *Okupes a l'Àfrica*, Barcelona, La Campana, pp. 126-128.

⁶⁰ Sobre esta institución, cf. ZOLL'OWAMBE (1947), "Visage africain d'une coutume indienne et mélanésienne", in *Bulletin de la Société d'Études Camerounaise*, nº 19-20; GUILBOT, G. (1951), "Le Bilaba", in *Journal des Africanistes*, nº 21-22, vol. 21.

⁶¹ El término *bilaba* es un derivado del verbo *lab* que significa tanto en ewondo como en fang y bulu 'hablar sin tener en cuenta al otro', 'insultar', 'despreciar'. El término *bilaba* designaba igualmente la danza que el donante hacía y ofrecía al receptor, acompañada del ritmo de los tamtans que hacía transportar de su país y de los cantos de todo el cortejo de hombres y mujeres de su familia o linaje que lo acompañaban. Cf. nota 2 p. 166. YA. 1951, t. 21, GUILBOT, G., "Le Bilaba".

⁶² ZOLL'OWAMBE (1947), "Visage africain d'une coutume indienne et mélanésienne", in *Bulletin de la Société d'Études Camerounaise*, nº 19-20, 1947; GUILBOT, G. (1951), "Le Bilaba", in *Journal des Africanistes*, nº 21-22, vol. 21.

⁶³ Cf. GUILBOT, *op. cit.*, p. 168.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 170.

⁶⁵ *Akum Nsak / akum mañ* (o *akum so*). Sobre la naturaleza de estos productos, ver las referencias citadas en la nota 7.

⁶⁶ Que cuando no se respetan son fuente de muchos conflictos.

⁶⁷ P. 101

⁶⁸ Según el artículo mencionado de GUILBOT (p. 168), esta operación de evaluación de los presentes recibidos es muy importante en los *bilaba*.

⁶⁹ MALLART, Lluís, *Ni dos ni ventre*, p. 120; *El sistema mèdic d'una societat africana*, p. 157-158.

⁷⁰ Cf. Anexo.

⁷¹ La exogamia era una práctica vigente entre los evuzok aunque con el paso del tiempo, en los últimos años se ha podido observar una cierta relajación de esta norma.

⁷² Cf. Las teorías evolucionistas (Morgan, Engels...).

⁷³ Nacido del hermano de su padre casado con la hermana de su madre.

⁷⁴ El texto dice: *byañ akuma*. Sobre el término *byañ*, véase *El sistema mèdic d'una societat africana*.

⁷⁵ No es ningún país imaginario; está situado en la frontera de los tres países antes mencionados.

⁷⁶ País imaginario.

⁷⁷ Cf. MALLART, Lluís, *El sistema mèdic d'una societat africana, op. cit.*

⁷⁸ El país imaginario de los denominados «los Mortales». La epopeya se basa en la lucha de los Inmortales contra los Mortales.

⁷⁹ *Mvëbë, vëbë, ñvëbë...*: cf. v. II.004, 005, 007, 008, 026 ,062...

⁸⁰ *Evuñ*: cf. v, II.002, 003, 005...

⁸¹ Que muy probablemente ha recibido una formación cristiana.

⁸² Y toda la enseñanza religiosa de las iglesias cristianas en esta región.

⁸³ Una hipótesis que no puedo demostrar sería que esta manera de concebir el don y la obligación de aceptarlo sería anterior y coexistente a la misma institución del *bilaba*.

⁸⁴ V 032-047.

⁸⁵ Cf. LABOURTHE-TOLRA, Philippe (1977), *Minlaaba. Histoire et société traditionnelle chez les Bëti du Sud Cameroun* (Atelier de Reproduction des Thèses, Université de Lille), vol II, p. 1230.

⁸⁶ Ver el estudio de Samadia Sadouni (2009) « Nouveaux acteurs religieux en Afrique du sud : l'exemple de l'humanitaire islamique »

⁸⁷ La expresión es de Eduardo Villalon en su obra *Islamic Society and the State. Disciples and Citizens in Fatick* (1995).

⁸⁸ También en cuanto al Malí, señalamos el estudio de Benjamin Soares que analiza la implicación creciente de los grupos musulmanes en los grandes debates nacionales (B. Soares 1995: 411-433).

⁸⁹ Los Black Muslims (o nation of Islam) son una organización negra de América fundada en 1930 que conocerá un desarrollo espectacular bajo la batuta de Malcolm X (muerto en 1965)

⁹⁰ En relación a este tema, existe el estudio de Abdelkader Tayob (1999).

⁹¹ Sobre Nigeria, nos referimos al libro de Ousmane Kane (2003).

⁹² Leer el estudio de Sanussi Lamido Sanussi (1995).

⁹³ Sobre este tema, ver también Christian Coulon (1991)

⁹⁴ Esta expresión es del antropólogo Marc Augé en su libro *Pour une anthropologie des nouveaux mondes* (1994).

⁹⁵ Véase al respecto Pedrosa 2001a.

⁹⁶ El informante Laurent Fidèle Sossouvi, de Cotonou (Benin) fue entrevistado por mí en Madrid en marzo de 2001. El final de este cuento resulta extraordinariamente interesante, porque refleja un motivo muy tradicional en muchos relatos de todo el mundo que ha sido catalogado en Thompson 1955-1958, núms. *E11.1 ("El segundo golpe resucita; el primero mata"), *C742 ("No se debe golpear al monstruo dos veces: aunque el monstruo le pida al héroe que le golpee otra vez, el héroe se niega"), *D.1663.1 ("Vara de la vida y de la muerte. Apuntando con un extremo, mata, mientras que con el otro resucita") y *E.82 ("Agua de la vida y de la muerte. La primera mata, y la segunda resucita"). Sobre la historia y la difusión de este motivo narrativo, véanse los artículos de Armistead y Silverman 1984, y Pedrosa 2001b.

⁹⁷ La informante fue Claudia Carranza, nacida en Reinosá, Tamaulipas, en el norte de México, entrevistada por mí en Alcalá de Henares (Madrid) el 2 de abril de 2003.

⁹⁸ El informante fue Alfonso Romero Sandoval, de 28 años, nacido en Jutiapa, Guatemala, y entrevistado por mí en Alcalá de Henares (Madrid) en noviembre de 2003.

⁹⁹ La informante fue Ana Lucía Camposeco, de Quetzaltenango, Xelajú, Guatemala, entrevistada por mí en Alcalá de Henares (Madrid) en noviembre de 2003.