

año 2006



Oráfrica

revista de oralidad africana

ORÁFRICA

REVISTA DE ORALIDAD AFRICANA

número 2: abril de 2006

CEIBA EDICIONES

**CENTROS CULTURALES
ESPAÑÓLES DE GUINEA
ECUATORIAL**

LABORATORIO DE RECURSOS ORALES

© **CEIBA**

apartado de correos 253

Vic (Barcelona)

correoceiba@wanadoo.es

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

Ilustración de la portada: mango del fuelle de una fragua fang
(fotografía de **Marcello Lattari**)

ISSN: 1699-1788

Depósito Legal:

Impresión: Impremta Sellarès, sl

ORÁFRICA es una publicación 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

Universidad de Barcelona

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

DIRECCIÓN:

Jacint Creus

José Manuel Pedrosa

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Shaila Abe

Yolanda Aixelà

Contxita Botargues

Jacint Creus

Elvira Djangani

Fabiola Ecot

Virgínia Fons

Ángel Antonio López Ortega

José Manuel Pedrosa

M^a Caridad Riloha

Berta Rubio Faus

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL:

Dr. Julián Bibang Oyee

(Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial)

Dr. Fernando Gómez Redondo

(Universidad de Alcalá)

Dr. Ferran Iniesta Vernet

(Universidad de Barcelona)

Dr. Mbuyi Kabunda Badi

(Universidad de Lubumbashi)

Dr. Lluís Mallart Guimerà

(Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative- Universidad de París X)

Sra. Myriam Martínez Elcoro

(Directora del Centro Cultural Español de Bata)

Dr. Landry-Wilfrid Miampika

(Universidad de Alcalá)

Sra. Gloria Nistal Rosique

(Directora del Centro Cultural Español de Malabo)

Dr. Carlos Nsue Otong

(Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial)

Dra. Teresa San Román Espinosa

(Universidad Autónoma de Barcelona)

Dr. Taban lo Liyong

(Universidad de Juba, Sudán)

ÍNDICE

ARTÍCULOS

[Zakes Mda](#)

En la Babel feliz

trad. de Yolanda Aixelá

[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

trad. de Berta Rubio Faus

[Enènge A' Bodjedi](#)

Las Iglesias Presbiterianas ndòwě

[Cruz Carrascosa](#)

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 teórica y transcripciones musicales

[Guillermina Ramos Cruz](#)

Oralidad africana en Cuba: memoria y discurso de permanencia cultural

(en el 120 aniversario de la abolición de la esclavitud en Cuba)

TEXTOS

[Mario Mulé Ribala & 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

LA ORALIDAD POR ESCRITO

Berta Rubio Faus (coord.)

[Publicaciones: Estudios y Recensiones](#)

[Últimas publicaciones](#)

[La Oralidad en la red](#)

ABSTRACTS

[Abstracts de los artículos](#)

EN LA BABEL FELIZ¹

ZAKES MDA
UNIVERSIDAD DE OHIO

El dramaturgo Atole Fugard declaró una vez que lo mejor que podía pasarle a un narrador era haber nacido en Sudáfrica. Se refería, claro está, a la abundancia de historias que emanan de la singular experiencia política sudafricana. El sombrío intento de ingeniería social que fue el apartheid conducía a momentos absurdos en la vida real, aptos para ser escogidos por artistas y escritores que los transfirieron al lienzo, a la escena y a la página, produciendo obras artísticas que fueron a veces hilarantes, o tristes o plenas de patetismo. El teatro del absurdo en la vida real era desplegado diariamente en los pueblos y ciudades de Sudáfrica. En muchos casos, estos relatos (en los que el blanco y el negro estaban demarcados claramente sin ninguna zona gris, donde el heroísmo y la vileza estaban asignados y predeterminados por el sistema político, donde bondadosos y malvados estaban marcados desde el nacimiento por la complexión de sus pieles) poca o ninguna mediación artística necesitaban en manos de artistas. La autoría suprema la detentaba el apartheid.

Desde el deceso del apartheid algunos de nosotros hemos podido descubrir una riqueza que ignorábamos antes, por cuanto nuestra atención se centraba en la lucha política: la diversidad cultural como fuente preciosa de inspiración artística. Durante el apartheid ignorábamos conscientemente esta diversidad, pues el sistema de apartheid estaba empeñado en usarla negativamente con su táctica de “divide y vencerás”. Nos centrábamos entonces en la unidad; y durante el proceso, se suprimía cualquier intento de reconocer aquella diversidad. Por supuesto, hoy, en nuestra recién hallada libertad celebramos lo diverso. Soy uno de los

escritores beneficiados por la nueva conciencia, pues mi escritura ha recalado tanto en las tradiciones literarias como en las orales de las culturas diversas que honran a Sudáfrica.

Por lo que concierne a la oratura (tal como es conocida la literatura oral), al igual que aquellos escritores como Andre Brink y Antjie Krog, he echado mano de tradiciones poéticas y espirituales antaño (y aún hoy acaso) marginadas propias de naciones originales, como el pueblo Khoi Khoi y el pueblo conocido como San. En mi novela *The Heart of Redness* algunos motivos del sistema de creencias de los khoi khoi fluyen a lo largo de toda la obra hasta el punto de que en muchas ocasiones enmarcan las narrativas y asumen significación simbólica, incluso en aquellas secciones coetáneas de la novela que muestran a personajes que ya no suscriben aquellos sistemas de creencias. En otra novela, *She Plays with the Darkness*, las pinturas rupestres centenarias de los bosquimanos (San) reviven e interactúan con un especial personaje contemporáneo. En mi última novela, *The Whale Caller*, los khoi khoi figuran de nuevo en una recreación de su trato con las ballenas sureñas en los tiempos precoloniales. Los mitos y leyendas son actualizados y acercados a la vida. En esta novela voy más allá al prolongar la felicidad de Babel a través de los mares sureños hasta alcanzar las tradiciones del *Dreamtime* de los pueblos aborígenes australianos, que guardan cierta afinidad con el pueblo khoi khoi en su reverencia a las ballenas. Estos recursos, cedidos por pueblos marginados y casi extinguidos han enriquecido mi obra y han realzado su pronunciado lirismo.

Con frecuencia, escucho a mis compatriotas lamentarse del hecho de que diez años después de la liberación no podemos hablar de una cultura sudafricana en común. No comparto esta visión. En mi literatura celebro lo diverso. Es una bendición que Sudáfrica cuente con tantas herencias, cada una con su lenguaje valioso, su cocina, sus danzas y otras

prácticas culturales. Por supuesto, las culturas indígenas negras comparten los mismos temas, testificando así que todas ellas emanaron de una misma fuente o que en el curso de los flujos migratorios hubo siempre interpolinización. Es importante que celebremos todas estas herencias. Y también, por supuesto, está la herencia sudafricana, que es resultado de la interacción de varias herencias. También esto lo celebramos. Por estas razones es posible notar en las ciudades de Durban o de Pietermaritburg, en la provincia de Kwazulu-Natal, la actuación de algunas de las danzas zulúes más maravillosas al modo clásico de los diversos clanes y regiones; y ver danzas indias clásicas, o contemplar en algún punto de encuentro de nuestras urbes una impresionante coreografía que fusiona danzas zulúes e indias. Estas formas de expresión son efectivas a la hora de perfilar nuevas identidades. De hecho, muchas expresiones culturales que se dan hoy por sentadas como propias de grupos particulares empezaron su vida de una forma sincrética.

Cuando éramos niños escuchábamos las historias que nos contaban al atardecer nuestras abuelas. Se esperaba de nosotros que contásemos nuestros propios cuentos, muchos de los cuales habían sido ya bien fijados, habían sido tomados de generación en generación y habían sido aprendidos en aquellas sesiones de cuentacuentos. En su momento algunos aprendimos a derivar del cuento bien conocido hasta inventar los nuestros, que sin embargo, seguían marcos establecidos y eran pura magia.

¡Magia! Ésta era una cualidad de aquellos cuentos que dejó una profunda impresión en mi mente. Lo sobrenatural existía en el mismo contexto que la realidad objetiva. Y todos los participantes en la función de los cuentacuentos –bien los cuenteros o sus audiencias- daban por supuesto el fenómeno. Nunca nadie cuestionaba, ante aquel famoso cuento *Tselane y Dimo*, por ejemplo, cómo era posible para Dimo, un ogro terrible, que se tragase un hacha. En aquel

cuento, original de la cultura sotho mas recitado en todas las culturas sudafricanas con diversas adaptaciones, la joven Tselane vive con su madre en una casa que debía permanecer siempre cerrada, pues vivía por allá un ogro que era aficionado a las chiquillas del vecindario. Pero la madre de Tselane debe salir a veces a recoger leña para cocinar la comida y calentar la casa. La puerta permanece bien cerrada en ausencia de la madre. A su vuelta cantaba con una voz dulce, pidiendo a Tselane que abriera la puerta. Dimo, el ogro, oye la canción y cuando la madre está lejos recogiendo leña, intenta cantarla. Pero su voz suena áspera y terrible y, claro, Tselane reconoce a Dimo y no le abre la puerta. El ogro, entonces aprende un nuevo truco. Hace un fuego, y quema un hacha hasta que se pone al rojo vivo. Y entonces, la engulle. Tras esto su voz suena tan acaramelada como la de su madre. Canta la canción y Tselane abre la puerta. Dimo captura a su presa. El cuento no acaba aquí, claro, porque los malos nunca ganan en estos cuentos. Mas para nuestro propósito esta información deberá ser suficiente.

No sólo no cuestionábamos cómo es posible engullir un hacha entera, ni siquiera si tan candente estaba; aceptábamos también que en el mundo de los cuentos, cuando alguien se traga un hacha al rojo vivo, su voz se torna dulce y amable. No probaríamos el truco en casa, pues en nuestra realidad objetiva las cosas iban de otro modo. Éramos capaces de juzgar el mundo ficticio en sus propios términos. Entendíamos muy bien las reglas: lo irreal sucedía como parte de la realidad y no estaba sujeto a discusión o a hacer conjeturas. Un montón de cosas que pueden considerarse sobrenaturales no eran vistas como problemáticas y eran aceptadas por los personajes y por tanto por nosotros, la audiencia, como acontecimientos normales, como si no contradijesen nuestras leyes de la realidad empírica.

Así, éramos capaces de compartir la magia con todos los otros grupos culturales de Sudáfrica mientras los cuentos viajaban a lo largo y ancho del país con nuestras tías y tíos casados en otros grupos étnicos, o bien emigrantes en pos de un empleo. Y esa magia no era solamente un fenómeno propio de cuentos infantiles. Los cuentos mágicos eran producidos y disfrutados por todos los grupos de edad. La misma Historia (preservada mediante varias tradiciones poéticas y transmitidas de generación en generación de esa forma) se apoyaba en el mito, la leyenda y la magia. La magia del contar dotaba a la vida real de héroes históricos con mágicos poderes.

Desde el momento en que empecé a escribir, hace ya muchos años, recibía de esas tradiciones mágicas. Cuando los críticos se han referido a mi obra como “realismo mágico” y han probado la influencia de los escritores sudamericanos en esta presencia, me maravilló que aquellos autores sudamericanos me influyeran sin haber leído nunca sus obras. Cuando posteriormente me embarqué en la misión de conocer sus obras aprendí que, en realidad, sacábamos nuestra mágica inspiración de la misma fuente: las tradiciones orales que continúan floreciendo en estas regiones del mundo. Aprendí que Gabriel García Márquez ha reconocido a su abuela como la fuente de su magia, y que asimismo ha mencionado que su abuela obtuvo la magia de los cuentos contados por los esclavos africanos. Advertí también que los sudamericanos y yo tomamos las creencias actuales en el mundo real de nuestros medios y las tratamos como una realidad objetiva en nuestras ficciones. Tales creencias (en Occidente las llamarían supersticiosas) abundan en todas las culturas sudafricanas y continúan enriqueciendo mi literatura.

Pero no tan sólo la literatura oral ha enriquecido mi escritura. En Sudáfrica contamos con tradiciones literarias que datan del siglo XIX en lenguas como el sotho del Sur, el xhosa, el

zulú y el afrikaans. El primer libro que leí, antes de los diez años, fue una novela xhosa de A. C. Jordan titulada *Ingqumbo Yeminyanya* (traducida después al inglés por el propio autor como *La ira de los ancestros*). A esa edad, lo que me impresionó más que nada era que el relato versaba sobre mi clan, el pueblo *amaMpondomise*, y en particular sobre aquéllos cuyo tótem es una serpiente marrón *uMajola*; y que yo recibí mi nombre a la zaga de uno de los personajes principales de la novela, *Zanemvula*. El libro, considerado una de las mejores novelas escritas en lengua xhosa, fue publicado por primera vez en 1940. Trataba el conflicto cultural entre las costumbres xhosa tradicionales, por un lado, y la veloz occidentalización del pueblo xhosa por otro.

Mientras crecía mi apetito por la literatura xhosa, empecé a explorar a otros escritores, como Guybon Sinxo con su famosa novela sobre los modos de hacer aprender a las criaturas, *Umzali Wolahleko* (“*El padre desafortunado*”), y a S. E. K. Mqhayi con su gran novela sobre justicia y resolución de conflictos, *Ityala Lamawelw* (“*El caso de los gemelos*”). Leía estas novelas xhosa mucho antes de haber leído ninguna obra en inglés, excepto los cuadernos de cómic que siempre han sido mi alimento básico hasta hoy en día. No es sorprendente que mi primera obra publicada en 1963 fuera un relato xhosa que escribí cuando tenía trece años, “*Igqirha LaseMvubase*” (“*El doctor de Mvubase*”), publicado en una revista llamada *Wamba*.

Dejé de escribir en xhosa cuando el exilio me desarraigó, desde aquel entorno de habla xhosa hacia otro medio de habla sesotho, en Lesotho, donde mi familia se trasladó como refugiada, desde 1963. Aquí hube de aprender una nueva lengua, si bien no totalmente nueva, creo, pues habiendo crecido en Johannesburg y después en Cabo Este, había estado expuesto siempre a la mayoría de las lenguas sudafricanas. Me dirigí a escribir en inglés, puesto que no era lo bastante bueno en sesotho y con el paso de los años fui

perdiendo mucho del xhosa literario. Pero algo maravilloso fue que me presentasen a grandes escritores sesotho, como Thomas Mofolo y J. J. Machobane. Y a pesar de que escribía en inglés intenté capturar el modo expresivo de novelas como *Piseng*, *Mopti oa Boachabela* y *Chaka* (de Mofolo) o *Mahaheng a Mats' o* (de Machobane), una transliteración que funcionó bien para mí. Recientemente, ciertos lectores que conocen ambas lenguas han señalado que escribo mis novelas inglesas en sesotho.

Habiendo bebido tan profundamente de las literaturas de los pueblos basotho y xhosa (y de la zulú y la setswana cuando estaba en la escuela primaria en Soweto, en Johannesburg) y tras haber explorado después las culturas y las producciones artísticas de los otros grupos étnicos de Sudáfrica en las once lenguas oficiales del país, puedo ver cómo tan variadas influencias se han fundido en mi obra. Mi modo de escribir se ha configurado desde esas culturas. Los lectores comentan siempre el lirismo de mi obra. Cualquiera que sea mi habilidad para manipular la realidad objetiva e interpretarla en los términos mágicos de la tradición oral, debo el lirismo a las tradiciones orales xhosa, sotho, zulú, etc. Mis sensibilidades poéticas son resultado de una inconsciente transliteración desde las literaturas escritas de estas lenguas. Éstas son ¡las alegrías de Babel!

LA LITERATURA ORAL EN EL MAGREB Y SU PAPEL EN EL MUNDO GLOBAL

RODOLFO GIL BENUMEYA GRIMAU

Cuando las dos niñas llegaron a casa, la madrastra mató a la hijastra, la desolló y enterró, conservando su piel, con la que cubrió un pandero. Al tocar la madrastra el pandero, éste empezó a cantar:

- Déjame en paz, voz enemiga, hija de enemigo, que por la rosa roja corre mi sangre.

Una de las características de la literatura oral narrativa del Magreb, especialmente la rural, que suele ser amazigh, o sea bereber, es su dureza, su dramatismo seco y escueto a veces envuelto en una poesía que vibra con tragedia elemental. Este fragmento pertenece a la versión local de un cuento² del tema conocido por el de La Cenicienta en la literatura maravillosa mediterránea y europea. Otros rigores y violencias se manifiestan en narraciones que reflejan los tensos lazos internos familiares, o los lazos con otros grupos humanos o semihumanos vecinos, como los ogros.

Un sultán sin hijos tiene una niña, a la que un ángel vaticina que lo llevará a la deshonra. El sultán decide aislarla:

A medida que la niña crecía, el Sultán iba construyendo un palacio bajo tierra en el que la recluyó cuando cumplió los dos años de edad. Allí los criados procuraron darle las migas de pan sin corteza, carne sin hueso, pescado sin espinas y así todo. Pasaron los años, y un día en que los criados tenían mucho trabajo le dieron pan con corteza, carne con hueso, pescado con espinas, etc.

La niña preguntó y, al saber la realidad de las cosas, se escapó y fue cumpliendo los pasos que la llevarían a una supuesta deshonra y finalmente al amor y a la felicidad de todos³.

Es un cuento urbano con un origen y una fuerte consistencia árabe-oriental o andalusí. El destino lo marca todo, pero de una manera diferente a la que los protagonistas suponen y, de todas formas, en concordancia con la decisión y la firmeza de carácter que suelen tener los héroes de ascendencia cultural magrebí, la heroína se enfrenta a su sino, lo fuerza pero lo cumple, teniendo en cuenta que en su cumplimiento ya estaban implícitos su curiosidad y arrojo aunque el padre no contara con ello.

La utilidad de los cuentos es manifiesta: los maravillosos conservan los viejos mitos de formas religiosas anteriores o contemporáneas y los transmiten, así como sus principales contenidos más o menos encubiertos. Y, al tiempo, cumplen unas funciones pedagógicas claras de adecuación al mundo. Los cuentos de animales, las fábulas, de plausible origen totémico, ilustran sobre éstos y sobre otras enseñanzas y reflexiones morales que los toman como pretexto. Las adivinanzas son por lo general un juego de agudeza y los refranes y proverbios la sentencia de un conocimiento concentrado por la práctica y la observación, un espejo.

De toda esa riqueza narrativa la parte más importante, más completa y más clara, porque en ella aparecen sus propias diferencias internas, reflejo del sector de pueblo que las creó, son, a mi juicio, los cuentos maravillosos que contienen prácticas anteriores al Islam.

En la narrativa maravillosa magrebí el héroe y, por lo general la heroína, suelen pertenecer a dos corrientes bastante diferenciadas, como acabo de decir. Una, la que pudiera calificarse de magrebí-occidental, de raíz y cultura amazigh, y otra la magrebí-oriental o andalusí, de carácter mucho más árabe. En la primera, héroe y heroína acostumbra tener unos rasgos más contrastados que en la inspirada o copiada de la narrativa árabe oriental. En ésta, su nacimiento e infancia suelen ser humildes, en contacto directo con la realidad y la falta de recursos. Desconfían de “las potencias sobrenaturales, a las que ‘procuran utilizar’ en lugar de ser utilizados”...Son de “temperamento austero, cruel, pícaro”. “Tienen apego al terruño pero desapego de la familia”. Manifiestan “perseverancia y empeño continuado por vencer”⁴.

Mientras tanto, los héroes y heroínas del tipo magrebí-oriental aparecen como fuertemente marcados “en la infancia y la pubertad por su nacimiento, su educación y las circunstancias familiares”. Están muy asistidos por algunas potencias sobrehumanas externas y muy respaldados “por una formación intelectual e instrumental privilegiada”. Son de “temperamento nómada, casi volandero en beneficio del fin buscado”, enraizados en el derecho uterino y su transmisión pero poco atados a su medio y gente de origen. Dotados, sin embargo, “de un carácter noble y veraz y de una moral sólida, orgullosos de sí mismos y humildes, entre otros atributos, para con los demás”⁵.

Cuando el héroe magrebí-occidental es rey o hijo del rey, o jefe de un territorio, lo es sólo de una pequeña comunidad entre labrantío y rebaños, y su casa es poco mayor o mejor que la de sus supuestos súbditos, con “quienes comparte el cuidado de los rebaños o el laboreo de la tierra. Asiste a los consejos de la comunidad...” Al estilo de Odiseo y de varios

de los otros jefes de los poemas de Homero, con quienes los amazigh coinciden en abundantes rasgos culturales originarios de un fondo común, lo mismo se lanzan “al robo o al asalto, en busca de botín, que a grandes aventuras, en ayuda desinteresada de un amigo...” La narrativa que los crea y los hace vivir insiste “en destacar su viveza de ingenio, su astucia, su socarronería y sentido de la oportunidad, aptas para que obtenga, de cualquier circunstancia mínimamente favorable, provecho por pequeño que sea”⁶.

Su apariencia no suele ser bella sino corriente y, en bastantes casos, deforme, enano, piojoso o atacado de enfermedades (sobre todo de tiña, estigma mágico), hechos que supera con su gran atributo que es la tenacidad, el esfuerzo personal de conquista. Por lo tanto, no suele confiar en la ayuda de los seres extrahumanos –a los que muchas veces combate o da de lado- si bien la acepta. No es culto y se siente unido a un terruño, el suyo, que, en los exilios o aventuras, intenta rehacer y copiar.

Evidentemente, hay toda clase de variantes, algunas de ellas próximas o interpenetradas de las del héroe magrebí-oriental.

Éste, como el héroe de la narrativa maravillosa árabe oriental, acostumbra a ser un personaje urbano, hijo de rey o de comerciante rico, educado esmeradamente en su infancia o capaz de adquirir esta educación. Es “valiente, generoso, noble y exaltado, aunque, como oriental, descuidado, confiado o caprichoso”⁷. A veces muy sensible, casi siempre justo. Ostenta su poder y su riqueza, pero es capaz de vivir en una casa pequeña pegada a las de sus vecinos, a quienes frecuenta. Igual que el oriental, este héroe recorre a veces su ciudad, de noche, disfrazado o no para controlar la vida pública y resolver problemas⁸.

No desdeña relacionarse con las potencias extrahumanas y obtener su favor y colaboración, aunque a veces luce contra ellas. Recurre a astucias y engaños, como el héroe rural y, en unos casos, fija su residencia, su jefatura o su reinado en la emigración, gracias a los derechos uterinos obtenidos por su matrimonio, o regresa a su pueblo o ciudad para acomodarlos a su nueva manera de ser y habitarlos.

Frente a ellos y junto a ellos están sus contrafiguras y los interlocutores secundarios. Las contrafiguras acostumbran a oscilar entre los héroes “fallidos”, como los hermanos, parientes o compañeros del héroe, que tienen casi sus mismas capacidades pero no su osadía o su suerte, y los antiguos héroes desplazados, que pueden haber sido los jefes anteriores del protagonista. Incluso la madre o el padre del héroe, deseosos de libertad frente a este personaje singular, pueden llegar a transformarse en

contrafiguras. En todo caso, parece haber una dependencia enfermiza, que la contrafigura contraria al héroe resuelve traicionando e intentando hacer suyas las hazañas de éste, al que cree muerto. Hay veces, raras, en las que héroe y antihéroe –masculinos y femeninos- cambian sucesivamente de papel durante la narración.

El héroe magrebí-occidental reacciona duramente ante la traición y el desamor; por lo general, rompe los vínculos que tenía con los conspiradores, castiga y mata. El magrebí-oriental, como su modelo árabe, es mucho más comprensivo, suele perdonar y suele ser traicionado una vez más, hasta que reacciona.

Rodeando a los héroes están los personajes secundarios, importantes en el desarrollo de la narración y muy interesantes sociológicamente porque reflejan el paisaje humano más o menos tal y como se piensa que es⁹. “Algunos de ellos tienen un matiz universal como el mago o la vieja, y otros más local como los distintos hombres del pueblo que aparecen con las características de las profesiones y oficios más comunes”¹⁰. Suele destacar la realidad irónica con la que son representados, la naturalidad caricaturesca con la que son narrados. Aquí también hay una cierta dicotomía entre los que proceden directamente de los contextos magrebí-occidentales y los que adquieren rasgos del ambiente árabe oriental.

El personaje más importante es de costumbre el representante o detentor de la autoridad, *sultū ü ü ü ü a*. El sultán aparece o no como un monarca. El sultán magrebí-occidental acostumbra a ser un jefe local, “pequeño rey o jefe autóctono, una simple autoridad, cabeza de tribu, al que se califica de sultán por darle más importancia en razón de un autonomismo o individualismo que así se manifiestan apenas disimulados”. Habitualmente es un ser duro y parco, celoso de su honor, pobre, ávido de botín y riquezas, partidario de reunir la *ġemāa*, o junta de la tribu para tomar decisiones igual que labra y hace las faenas del campo. Pero es capaz de pasar por encima de sus allegados “cuando se trata de apoderarse de un tesoro, de vivir a lo grande o de salvarse de un peligro”.

El sultán magrebí-oriental es frecuentemente definido como “un hombre poderoso en todos los sentidos, casado con siete mujeres, por ejemplo, padre de otros tantos hijos e hijas a los que proporciona dinero, caballos o caprichos en abundancia, capaz de no asombrarse ante ningún exceso”¹¹. Vive en un bello y lujoso palacio pero desea otros mejores. Capaz de ordenar a sus hijos que maten a sus madres por supuestas infidelidades, pero cuidadoso hasta extremos increíbles con un único hijo o hija. Aplastantemente generoso, soberbio, tirano y cruel, aunque siempre

dispuesto a hacer una justicia expeditiva. Sin embargo, hay otro tipo de soberano de tipo campesino, intermedio entre los dos anteriores, que vive en una casa modesta y es vigilante de sus bienes, que cuida y trabaja, que es ahorrativo y a veces muy codicioso, hasta el punto de matar a su hijo por intereses. En la obtención de su cargo tiene importancia la experiencia y la habilidad, junto con la precaución y la astucia.

El personaje del judío, que aparece en la narración con rasgos fuertemente contrarios y contradictorios, es un frecuente figurante secundario, descrito como miembro de la sociedad, activo, rico y con influencias, o como hábil profesional y artesano, o como mago y alquimista.

La vieja es una personalidad interesante, común y sujeta a variaciones inestables. Madrastra de la heroína, a la que acosa y persigue, o mata. Enemiga del héroe por venganza o por cumplir con el encargo de otro, por ejemplo del sultán. Maternal con el héroe y la heroína a quienes protege. Alcahueta y supuestamente pía para inspirar confianza en las casas a las que entra, bruja ligada de algún modo a un ‘*ifrīt*’. En general tiene todos los poderes femeninos unidos a su apariencia frágil y a su experiencia.

El *tū ālib* o estudiante en temas religiosos, es un individuo muy parecido a los estudiantes pícaros del Siglo de Oro español, “hambriento y por hambriento carente de miedo, pero bromista y engañador, embromado y despreciado”¹².

Envueltos en sátira, despreciados y temidos, son el cadí y el alfaquí. “Injusto el primero de cara a los que cree pobres y miserables, ladrón de los bienes que se confían... adulator del poder establecido”¹³, pero engañable. El alfaquí y, por lo general otros representantes religiosos son vistos en la misma onda peyorativa. “Ignorantes u hombres de pocas luces y bastantes pretensiones... siempre a la busca de ‘empleo’... hambrientos y dispuestos a la trampa...”¹⁴

Entre los personajes descritos por sus profesiones se hallan el sastre, o más bien el ‘coselotodo’, el orfebre, el barbero, el aprendiz, el buñolero, el carnicero y vendedor de carnes guisadas, el hojalatero, los carpinteros, los leñadores y carboneros con su aire de hombres primitivos, el ladrón o salteador, el cazador y el comerciante fijo o ambulante. Junto a ellos y en ellos como caracteres están los amigos inseparables, los buenos y malos parientes, el comilón, el fanfarrón, el drogadicto, el avaro, el asceta impaciente, el beato insincero, el falso sabio y el perezoso. “Sirviéndolos de aglutinante está el hombre anónimo del pueblo, socarrón e inocente...

y protagonista en muchas narraciones de sus propios hechos y sus propias luchas, sobre todo contra la injusticia institucionalizada... El pueblo entero se nos presenta activo en la narración; reunido, disponiendo y respondiendo como una sola voluntad y voz¹⁵. Es la *Ġemā'a*, la Junta de tradición y comportamiento mediterráneos.

Los personajes extrahumanos habituales son el 'ifrīt o 'afrīt, el ogro y la ogra, el *ġinn* y la *ġinniyya*, la hidra, los demonios, los ángeles, etc. El 'ifrīt, de origen oriental y en el Magreb identificado en muchas ocasiones con el demonio, con el *ġinn* o con el ogro, suele aparecer como un ser humano, viejo generalmente, como un híbrido de hombre y animal, como una fuerza de la Naturaleza o como una presencia. A veces es una mujer, joven, matrona o anciana. Es medianamente hostil y perjudicial. Crea familia, vuela, envejece y muere, transforma su aspecto, está hecho de fuego o de aire, habita en palacios y confines lejanos y, bajo los nombres de los 'afārīt Al-ü Abyad ü , Al-ü Ahü mar, Al-ü Aswad y Al-ü Azraq, expresa una vieja cosmogonía solar y lunar probablemente de procedencia árabe¹⁶. También se lo relaciona con los animales salvajes del desierto y de la estepa o montaña.

Los ogros y ogras –habitualmente llamados *gul*, *gula*, que son palabras árabes- se presentan igualmente como medio humanos medio animales, casi gigantescos, de grandes dientes, con conocimientos de magia y medicina, capaces de pasar de un estado humano a otro no humano, habitando en cuevas, subterráneos, descampados, bosques y ruinas, muriendo y matando, prohijando y protegiendo a seres humanos, manteniendo relaciones sexuales con ellos, miedosos de los perros y a veces caníbales. Yo creo que son el recuerdo folclorizado de los restos de una hominización paralela, evidentemente no sólo propia del Magreb sino de otras muchas áreas culturales y geográficas mundiales en las que se mantiene de una forma u otra hasta nuestros días. Este género de hombre silvestre tendería a ser equiparado a los animales salvajes.

La ogra es más importante que el ogro en los cuentos. Tiene mucha semejanza caracterológica con nuestras *serranas* bravías de las leyendas, esculturas, romances y poesías españolas y portuguesas, hasta el punto de que probablemente son un mismo genotipo. También la tiene con la "llamada Dama de las Montañas, la Potnia Theron o Señora de las Fieras, en Anatolia y en Creta, en la Grecia primitiva, una diosa que era mezcla de horror y de sexo, comienzo y fin, señora de los animales"¹⁷.

El genio masculino y femenino, *ġinn* y *ġinniyya*, son seguramente los extrahumanos más frecuentes, como en el oriente árabe. Sus rasgos y comportamientos son indefinidos y se asimilan a los del 'ifrīt. La

ġinniyya, “o hada, suele ser una mujer joven, habitualmente bella, a veces una matrona vieja”. Los genios “crean familia con sus congéneres y los seres humanos... envejecen... pudiendo ser muertos... se transforman en peces, en serpientes, batracios y fuego; viven en árboles, en jardines, en bosques, grutas y subterráneos”¹⁸, etc. Su naturaleza es sutil y seguramente representan, como en oriente, a las fueras primarias de la naturaleza y a todo lo que pulula en ella, sobre todo durante la oscuridad. En algunos casos pudieran estar emparentados con los *bnē‘ilīm* y *benē‘elohīm* fenicio-cananeos, hebreos y en parte árabes; seres celestes de incierta definición .

En la literatura oral magrebí, la hidra, propia de otras muchas narrativas verbales, tiene las mismas características que en ellas. Es un personaje acuático de cuerpo serpentino, generalmente provisto de varias cabezas, que a veces escupe fuego como los dragones. En el Magreb es de aparición frecuente –lo que no ocurre en el oriente árabe– ligada a los pozos, manantiales y ríos. Representa al monstruo del caos, enemigo de lo terrestre y ordenado. Pudiera ser, dentro de lo amazigh, un recuerdo del monstruo Lotan cananeo-púnico o del Leviatán hebreo, la serpiente Marit Sako egipcia, gran enemigo acuático finalmente encadenado o muerto por el dios celeste o su representante, un héroe como el Hércules cananeo-griego de la leyenda. El personaje de la hidra en la cuentística amazigh creo que viene de esta línea cananeo-púnica, de la línea de GRG-Belenos –el Sol- europeo¹⁹, o de ambas

Rasgos similares a los *benē‘elohīm* tiene el ángel, que es descrito como hombre o mujer, o como aparición amorfa. Habita en el cielo y es él y sus congéneres los que han enseñado la magia a los hombres y sobre todo a las mujeres. Estas acciones les aproximan más a los *benē‘elohīm* que he dicho antes, sobre todo los de los Evangelios apócrifos. Sirven de intermediarios entre Dios y los hombres.

Por último, un personaje muy especial es ‘*Ayša Qandiša*²⁰, probablemente trasunto de una demonio o diosa semítico-oriental y sexual de las encrucijadas que, pese a su fama y a la creencia que hay sobre ella, apenas aparece en los cuentos. Los que sí aparecen son los ‘guardianes de la casa’, los espíritus del árbol, el caballo sin cabeza, el hombre-espíritu, los trenzadores de la luz y la oscuridad²¹, etc., formas muchas de ellas de los *ġinn* y los *‘afārīt*.

Algo interesante en los cuentos, expresamente en los de carácter maravilloso, son las ‘fórmulas o ritos de entrada y de salida’ en los mismos. Esencialmente, son unas frases que introducen el cuento o que lo cierran, aislándolo del contexto profano. El cuento, sobre todo el cuento

mágico, está cargado de poder, de otros mundos, de otras realidades y de personajes de otros planos cercanos a los dioses, demonios y muerte; y es lógico pues que quede aparte y que no ‘contagie’. Hay variedad de estas fórmulas, desde el “érase que se era”, remanente en España, hasta el “fueron felices y comieron perdices”, también español, multiplicadas sus variantes en el Magreb²².

“Uno de los pilares de transmisión de la cultura bereber... es la narración de fábulas. Con ellas se transfiere no sólo ya la variedad vernácula del idioma sino también la mitología y otras costumbres ancestrales... En algunas, sorprendentemente, todavía se puede apreciar el sentido animista de un pasado preislámico, otras son campechanas sentencias picarescas, las más contienen mensajes morales y éticos en las que se resaltan cualidades como la astucia, el espíritu de supervivencia, la preponderancia del más fuerte, la envidia, los celos, la avaricia, la torpeza, la lealtad, la posición tradicional de la mujer, la traición, la gula, la maldad o la fuerza del destino”²³. El recopilador insiste en aquella pérdida de gestos acompañando a la frase, que señalábamos antes, o en su conservación, dando menor o mayor sentido al relato.

La utilidad de las fábulas, los refranes y las adivinanzas es clara. Conservan temas religiosos anteriores y los transmiten, así como sus principales contenidos más o menos encubiertos. Y, al tiempo, cumplen unas funciones pedagógicas claras de adecuación al mundo. Los cuentos de animales, las fábulas, de plausible origen totémico, ilustran sobre estos y sobre otras enseñanzas y reflexiones morales que los toman como pretexto. Las adivinanzas son por lo general un juego de agudeza y los refranes y proverbios la sentencia de un conocimiento concentrado por la práctica y la observación, un espejo.

Todo ello y mucho más forma parte de la identidad de cada comunidad, etnia y, en definitiva, nación; es su patrimonio o sea la imagen de la cultura y del pensamiento de sus mayores, el lazo con el pasado y la suma de experiencias a transmitir para el futuro. Al mismo tiempo que una garantía contra la invasión de la cultura occidental²⁴.

Ahora bien:

les jeunes se représentent la tradition orale à la fois comme un objet littéraire et un médium de connaissance. Remarquons aussi que qu'ils n'accordent qu'un intérêt limité à la tradition orale en tant qu'expression linguistique, ce qui voudrait dire que le véhicule langagier, en l'occurrence l'arabe dialectal et l'amazighe, ne constitue pas un élément important dans leur système de représentation, tout au moins tant que composant de la tradition orale²⁵.

Y también habría que ver si los jóvenes ven esa tradición como un valor central en su vida cultural, y qué parte de su vida actual transformada y occidentalizada va a ser la cultura magrebí del mañana, a su vez convertida en tradición.

Esa y esta nueva posibles tradiciones, o formas de tradición ¿en qué medida están gravemente amenazadas por la vida moderna y la globalización?

Las amenazas vienen de: la invasión de los medios / de la escuela, que comporta por lo general la cultura dominante / del ocio falsamente institucionalizado y de sus maquinitas, concursos y competiciones de diversión / de la ciencia / del servilismo a las formas culturales occidentales / del abandono de la tradición oral y otras formas vernáculas de cultura por parte del Estado correspondiente, tanto como por las generaciones mayores y en consecuencia por las generaciones jóvenes / de la arabización normativa o culta en general / de la dicción defectuosa de los narradores, de sus olvidos y alteraciones / de la insuficiencia de estudios y documentación sobre la cultura oral propia / de la pobreza de estilo de la narración²⁶; seguramente porque ya se han perdido los gestos, pausas, ruidos y onomatopeyas que ‘ritualmente’ acompañaron antes al hecho del relato, y que eran tan importantes y semánticos como éste.

Sin embargo, con la globalización se está planteando a nivel mundial un dilema amplio, que nos afecta a todos en todos los terrenos de nuestra vida, particularmente en los que proceden del campo de la identidad, del patrimonio y la cultura. Y es que nadie puede sentirse de repente ciudadano mundial, inmerso en todas las relaciones y obligaciones y conocimientos que esto supone, sin potenciar los lazos regionales propios, necesariamente complementarios de la globalización. Tanto más cuanto que la estructura de los Estados desaparecerá en más o menos tiempo, se subsumirá y nos quedaremos las unidades nacionales y culturales unidas en red, con los instrumentos del diálogo, la profundización de unos en otros y la búsqueda de identidades y similitudes en lo interior de uno mismo para adecuar las grandes magnitudes de la economía, la comunicación, la paz y el equilibrio.

Globalización y arraigo pasan por dos tipos de educación simultáneos y paralelos, como la moneda de un *euro*; de una

cara, la educación propia de la globalidad, de otra cara la educación explicativa de las raíces.

Pero ocurre que nos encontramos dentro de grandes problemas en este campo de la educación en general. Uno es la superficialidad con que se está desarrollando el proceso. La educación ha sido llevada a unos listones muy bajos en las enseñanzas medias y en las universitarias, en los medios, en los audiovisuales. Ha habido públicamente, sobre todo de cara a los jóvenes, una transformación de los orígenes, una pérdida del tiempo histórico. Una ocupación del tiempo actual en vaciedades e historias predigeridas. Nadie procede y nadie ha nacido de un 'stand' de las grandes superficies o de un marketing, como parece hacérsenos creer. Somos seres de sangre y de genes y tenemos una herencia y una potencia internas de billones de ideas y de esperanzas, de personalidades, usos, costumbres, paisajes y milenios de cultura y de posibilidades. Y nos son todas ellas imprescindibles para sobrevivir y triunfar como especie y como individuo a individuo.

A lo largo de la historia todos los pueblos han tenido –y tienen- sus leyendas, sus cuentos, sus mitos, sus supersticiones. Éstos forman parte de un patrimonio cultural universal, y responden a la necesidad de crear y recrear mundos mágicos como forma de explicar o de enfrentarse a una realidad tangible en la que domina la razón por encima de la imaginación. Este patrimonio de los pueblos se transmite de forma oral. Así se asegura la pervivencia, a través de la memoria, de toda una herencia cultural que trata de seguir viva incluso cuando evolucionan o desaparecen las culturas en las que estos cuentos han surgido. De esta forma permanecen –al menos en el recuerdo- usos, costumbres, paisajes y personas que pertenecen a un pasado real o ficticio, reconocible o no, pero siempre fascinante. El cuento entonces adquiere todo su valor de encantamiento a la vez que de testimonio²⁷.

Pero resulta que estamos, dentro del inicio de la globalización, en el momento del impacto económico, las multinacionales y los mercados, las fuerzas para la

conservación de la paz y las fuerzas disuasorias que conllevan su mecánica de irrupciones destructoras. Parecen perderse por completo, por inútiles y viejas, las transmisiones orales que llegaban del pasado de progenie en progenie. La magia de la transmisión.

...El esquema se repite en el ámbito privado, esta vez de la mano de las mujeres, rodeadas de los miembros de la familia y de algunos vecinos, ávidos todos de escuchar cuentos, de sumergirse en las fantasías de los genios, los monstruos, los ogros, los sultanes o las bellas princesas. Es la magia de la transmisión familiar²⁸.

Los cuentos... que... enriquecen la vida del niño porque empiezan allí donde se encuentra éste, en su ser psicológico y emocional. Hablan de los fuertes impulsos internos y ofrecen ejemplos de soluciones, temporales y permanentes, a las dificultades apremiantes²⁹.

Ciertamente que los cuentos se crearon antes de que apareciera la sociedad de masas –y pueden estar anticuados para ésta.

Antes que se consolidaran los valores de la sociedad democrática actual. La literatura infantil, tanto la inspirada en la tradición oral como la que es creación individual, trata y divulga una gran cantidad de temas y conceptos pese a su anacronismo y a su no sintonización con los valores de la sociedad moderna. Si queremos educar a nuestros niños en los valores de igualdad, derecho y respeto a los demás y sobre todo al entorno o el medio ambiente, empleando la denominación en uso actualmente, debemos revisar los temas que ofrece esta literatura a los pequeños y a los no tan pequeños³⁰.

Debemos hacer caso de ella y reactualizarla, escuchar de un nuevo modo para emplear su enseñanza que es básica en lo moral y lo imaginativo.

La globalización de la Humanidad a través de los grandes bloques político-económicos, está trayendo como agregación necesaria la vuelta a la raíz, en donde está la palabra propia, la palabra materna, el gesto, el sobrentendido original.

Evidentemente no sólo los de los cuentos, fábulas, refranes, adivinanzas y lenguajes domésticos o de grupos, sino también todos los lazos de conformación y cohesión – incluidos los ideológicos- que conllevan la identidad diferencial humana y necesaria.

De aquí que surjan las sociedades rotas, que han perdido su raíz o que no han podido aunarla a las nuevas vivencias, por un lado, y los nacionalismos como rebrotes por otro, buscando ceñirse a los más rancios asientos: pequeños estados nacionalistas y confesionales. Hay también, como consecuencia de las presiones constrictivas de la globalización y del abandono de los ideales políticos que eran activos hasta anteayer, una vuelta a la ‘religión universal’, que es varia y que, bajo varias adscripciones, tres referidas al mismo Dios, buscan el poder de la creencia única.

Las emigraciones magrebíes al exterior, habitualmente establecidas en países con los que ya tenían relaciones de lengua, trabajo o compromiso, han dado lugar a segundas y terceras generaciones enraizadas sólo en parte en su medio original, y recubiertas de educación y hábitos de los países receptores. Son sociedades rotas, son el germen de una nueva sociedad integrada por varias fuentes fragmentadas de cultura, mal comprendidas y mal homologadas, aunque integradoras seguramente de una nueva sociedad futura. Prácticamente todas las “medinas” a las que llega la emigración, unas veces del Magreb al extranjero y otras veces del campo magrebí a sus ciudades, sufren de ahogo y de inadecuación de sus estructuras. No sólo las antiguas, que estaban hechas para una civilización urbana, culta y ordenada, sino las nuevas, que se van edificando como arrabales personalizados a la buena de Dios, y las “banlieus” de Francia, etc., cercos de pisos, escaleras, ventanas y aislamiento.

En general, la asfixia económica, instructiva y profesional, las incongruencias o la versatilidad de las normas y disposiciones oficiales, la invasión de gentes con carencia de cultura urbana, la poliglosia sin que haya un idioma de utilización principal y global y, de haberlo, preferentemente extranjero, están propiciando unas generaciones a caballo entre unos contextos que se abandonan y otros contextos –otra cultura, la yuxtapuesta, propia de los desplazados dentro de la globalización- que están por aglutinarse.

Hay poca cooperación directa de las ciudades huéspedes y de los organismos locales con la inmigración, faltan redes estables de contactos y codesarrollo, y la sociedad civil de expertos –en bastantes casos procedentes de las segundas generaciones de emigrantes- no es vista como relevante por los poderes institucionales. Baste contar el número de expertos de ambas partes, especialistas una parte de la otra o en la otra, que no son utilizados en la política Euromed, a los que no se les dan los cauces, modos y expansión para trabajar.

¿En qué medida, por lo tanto, los unos y los otros, y las gentes de las nuevas medinas van a necesitar del cuento oral, de la tradición, de las añejas enseñanzas, del estremecimiento traído por las edades, de una explicación de nuestros entornos naturales distinta a la que nos dan los platós de la televisión?

Quizás en bastante más de lo que parece, ya que hablamos de un patrimonio cultural de ‘identidad-memoria’ que pertenece al mundo de la infancia, siendo fuente de inspiración creadora; y que forma parte inicial y sustancial del desarrollo de la personalidad del joven: del “¿quién soy yo?” sacudido, insatisfecho y depresivo del joven entre dos y más culturas.

Puede llegar a transformarse en un recurso de la educación que recibe en el país huésped para integrarse y, al mismo tiempo, para integrar su cultura original en esa educación. De hecho, ya se está haciendo desde hace unos años:

Les pédagogues reconnaissent le conte comme source d’imagination créatrice et le considèrent comme facteur de stimulation dans l’enseignement . L’intégration

du conte dans ce projet réponde justement a ces aspects d'éveil et de sensibilisation para la parole du vécu des adolescents, et par voie de conséquences de celui de leurs parents et famille: leur offrir l'occasion de travailler à partir des représentations véhiculées para le conte, sur leur propres représentations tant au niveau linguistique qu'émotionnel³¹.

Puede ser, en esta época de alarma, de aprensión hacia los movimientos de la Administración norteamericana y desconfianza hacia las posturas del occidente europeo, de arriscamientos en partes de la juventud musulmana –partes de segunda generación y europeizadas a veces- y de franquicias de terrorismo, un agarre en zonas profundas de la cultura vernácula, no contaminadas y seguramente con respuestas aunque sean individuales a nivel del yo de cada uno, no ajenas, no inducidas.

A la espera de que surjan otras formas orales producto de la amalgama y sus estímulos, es evidentemente necesario, como patrimonio de oralidad y patrimonio de humanidad, hacer todo lo posible a niveles oficiales y privados para rescatarlo –cuentos, fábulas, refranes, adivinanzas, etc.- incluso en versiones no puras, conservarlo, estudiarlo y publicarlo en ediciones que sean fieles y de garantía antropológica.

BIBLIOGRAFÍA

AMAHJOUR, Aziz, *El cuento folklórico en México y en la Cuenca del Mediterráneo. Estudios semióticos de textos pertenecientes a las dos tradiciones*. Tesis de Doctorado presentada en la Universidad Complutense en noviembre de 2004.

BELHALFAOUI, M., *La poésie maghrébine d'expression populaire*, París, 1973, Maspero.

DESPARMET, J., *Contes maures recueillis à Blida, et traduits*, París 1909-1910, Leroux.,

DESPARMET, J., *Contes populaires sur les Ogres recueillis à Blida...* París, 1909-1910, Leroux.

EL FASI, Muhammad, y DERMENGHEM, Émile, *Contes fasis*, París, 1926, F. Rieder y Cie.

EL FASI, Muhammad, y DERMENGHEM, Émile, *Nouveaux contes fasis*, Pas, 1928.

GIL GRIMAU, Rodolfo, "Observaciones en torno a los ritos de entrada y salida en la narración oral norteafricana occidental", *Almenara*, 3, 1972, pp. 3-32. IHAC.

GIL GRIMAU, Rodolfo, "Chamanismo fósil en la narración oral del Magreb", *Almenara*, Madrid, verano 1974, vols. 5-6, pp. 5-64. IHAC.

GIL GRIMAU, Rodolfo, "Chamanismo fósil en la narración oral del Magrib (continuación)", *Almenara*, Madrid, verano 1976, vol. 9, pp. 95-141. IHAC.

GIL GRIMAU, Rodolfo, *El cuento oral marroquí*, Madrid, ¿1959? Universidad Complutense, inédito.

GIL GRIMAU, Rodolfo, *Que por la rosa roja corrió mi sangre*. Madrid, I.H.A.C., 1975.

GIL GRIMAU, Rodolfo, *Que por la rosa roja corrió mi sangre. Colección de cuentos marroquíes y estudio*. Madrid, Ediciones La Torre, 1980.

GIL GRIMAU, Rodolfo, *Los cuentos de hadas, historia mágica del hombre*, Madrid, Salvat, 1982.

GIL GRIMAU, Rodolfo, GIL *Cuentos al sur del Mediterráneo*, Madrid., Ediciones La Torre, 198?.

GIL GRIMAU, Rodolfo, YBALA, *Histoire et société. Études sur le Maroc du Nord-Ouest...* Con otros investigadores. París, CNRS, 1988.

GIL GRIMAU, Rodolfo, "Los personajes secundarios en la narración oral maravillosa norteafricana", *Cuadernos de la*

Biblioteca Española de Tetuán, Tetuán, 1979-1980, pp. 93-123.

GIL GRIMAU, Rodolfo, “Estudios sobre la personalidad del héroe. El héroe. La sicología del héroe y del antihéroe de acuerdo con la literatura oral”. *Études Philosophiques et Littéraires. Révue de la Société de Philosophie du Maroc*. Rabat, 1979-1980, Nouvelle série, n° 4, pp. 85-103.

GIL GRIMAU, Rodolfo, “Una cierta sistematización de la demonología árabe y sus orígenes. I”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Universidad Autónoma, Madrid, 2004.

GIL GRIMAU, Rodolfo, “Particularidades de las creencias árabes preislámicas”, *Mediterráneo, Revista de Estudios Pluridisciplinares sobre las Sociedades Mediterráneas*, Madrid, n° 3 Semestral, 1993, 303-312.

GIL GRIMAU, Rodolfo, “Una cierta sistematización de la demonología árabe y sus orígenes. II”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*,” Universidad Autónoma, Madrid, en prensa.

LACOSTE DUJARDIN, Camille, *Traduction des légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie, recueillis par Auguste MOULIÉRAS, I y II*, París, 1965, Geuthner.

LACOSTE DUJARDIN, Camille, *Le conte kabyle...*París 1970, Maspero.

LARREA PALACÍN, Arcadio, *Cuentos populares de los judíos del Norte de Marruecos*, 2 vols., Tetuán, 1952, Editora Marroquí.

LAOUST, E., *Contes berbères du Maroc*, Argel, 1920.

LÉGEY, *Contes et légendes populaires du Maroc recueillis à Marrakech*, París 1926, Leroux.

LÓPEZ BECERRA, Salvador, *Cuadernos del Atlas (I, II y III)*, s.l., 1996, s.p.

LÓPEZ BECERRA, Salvador, *Fábulas populares bereberes del Medio Atlas*, Sevilla, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, ¿2003?, 135 pp., fotos.

LÓPEZ ENAMORADO, María Dolores, *Cuentos populares marroquíes*. Ilustraciones originales de Enrique Gabriel López Viñas. Madrid, 2000, Aldebarán, 286 pp.

LÓPEZ ENAMORADO, María Dolores, *Cuentos en la "Yemá el-Fná"*, Sevilla, Tres Culturas del Mediterráneo, 2003, 100 pp., dibujos.

MESSAOUDI, Laila, ZOUGGARI, Ahmed, *Contes et récits. Instruments pédagogiques et produits socioculturels*. Textes réunis et introduits par----¿ Rabat?, s.a., Université Ibn Tofail de Kénitra, Groupe Pluridisciplinaire d'Étude sur les Jbala. 298 pp.

PASCON ,P., y BENTAHAR, M., *Études sociologiques sur le Maroc*, Rabat, 1971.

PELLAT, CH., *Textes berbères dans le parler des Ait Seghrouchen de la Moulouya*, París, 1955, Larose.

SCELLES-MILLIE, J., *Contes arabes du Maghreb*, París 1970, Maisonneuve.

SCELLES-MILLIE, J., *Contes mystérieux d'Afrique du Nord*, París 1972, Maisonneuve.

SHAKER, Yusri, *Hü ikāyāt min al-fullklūr al- magribi*, 2 vols., s.l., 1978, Les Éditions Maghrébines.

SPITTA-BEY, *Contes arabes modernes*, Leide-París, 1883.

**LA MEMORIA HISTÓRICA DE LOS PUEBLOS
DE GABÓN:
EL CASO DE LA MEMORIA COLECTIVA
DE LOS FANG, DE 1898 A 1960³²**

**DIEUDONNÉ ME YO-ME-NKOGHE
ESCUELA NORMAL SUPERIOR DE LIBREVILLE**

INTRODUCCIÓN

La memoria o la Historia de las representaciones del pasado se constituyen a partir de la diversificación de la Historia de las mentalidades. Su desarrollo “*se funda, en parte, sobre la voluntad de recoger los relatos de vida, las memorias olvidadas de los anónimos y excluidos de la Historia, aquéllas de los grupos dominados sin rastros escritos masivos para proponer una Historia vista desde abajo*” (Delacroix *et alii.*, 1999 : 262). La memoria colectiva aparece entonces como una reconstrucción, una reorganización de las representaciones del pasado por los grupos y las sociedades a partir de sus necesidades presentes. Desde este punto de vista, lo que la distingue del acontecimiento es la conmemoración, puesto que la memoria, contrariamente de la Historia, que es embargable, es simbólica. Este dualismo conduce entonces a la confrontación entre la identidad (memoria) y la Historia universal, que es objetiva.

La necesidad de abordar la identidad simbólica, pero a pesar de todo portadora de Historia, aparece en Gabón puesto que, por una parte, en un país de civilización oral se manifiesta una ausencia de referentes con relación a la celebración de los héroes y momentos destacados de su Historia; y por la otra, se trata de estudiar la memoria de uno de los pueblos más importantes de Gabón³³ (40% de la población), en este caso los fang que Du Chaillu presenta, en 1856, como "fuertes, grandes, bien contruidos (...) más inteligentes (...), enérgicos, ardientes, guerreros" (citado por Pourtier, 1989: 69) y que viven también en el Camerún y Guinea Ecuatorial. En Gabón, según el censo de 1993³⁴, eran 437.200 personas. Las dos fechas elegidas para delimitar este artículo no son fortuitas. El año 1898 corresponde a la instauración del sistema colonial para la creación de las sociedades concesionarias. La de 1960 es la fecha de la independencia oficial de Gabón, celebrada cada año pero que no suscita ya el entusiasmo de antaño.

Para la redacción de este artículo, se utilizaron algunas fuentes orales y una bibliografía. Se entrevistó a varios sujetos de la etnia fang que

proporcionaron información sobre las migraciones, los modos de vida, la civilización... mientras que entre las obras, la de Le Goff, *Histoire et Mémoire*³⁵, permitió remontar el fenómeno memorial hasta la Antigüedad. El artículo de Mombo proporcionó información importante sobre el método y el estudio de la memoria de un pueblo de Gabón, en este caso el de los varama, aunque no desde la misma perspectiva. Para comprender la complejidad de este tema, este artículo incluye tres partes: La primera aborda el concepto de memoria desde la Antigüedad, la segunda trata de la memoria gabonesa que se presenta en dos *tempos*, mientras que la tercera parte se consagra a la problemática de la memoria de este pueblo.

1. CAMPOS Y EVOLUCIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA

Ya desde los primeros hombres, la raza humana se ha preocupado por entender su memoria a través de hechos que tiendan a perpetuarla. Pero la memoria de un pueblo sigue siendo difícil de abarcar, ya que son distintos los parámetros a tener en cuenta para su perpetuación. Además, la concepción de la memoria ha evolucionado desde la Antigüedad.

1.1. LA MEMORIA COLECTIVA DEL FANG DE GABÓN: ¡UNA HISTORIA DIFÍCIL DE ABARCAR!

Es desde los años sesenta que la memoria aparece como un concepto *encrucijada*. Hacia los años setenta, el entusiasmo de los historiadores para con este concepto era manifiesto, ya que antes de este período solamente los escritores, los filósofos y los sociólogos se interesaban por él. No obstante, ya en la Antigüedad se siguió la práctica de la conservación de las gestas de las personalidades para la perpetuación del recuerdo. Esta práctica evoluciona en la Edad Media cuando la Iglesia, entonces omnipotente, decide inmortalizar la vida de los santos.

Hoy día, el fenómeno de conservación de la memoria conoce una renovación de importancia debido a lo que representa; ya que, como sostiene Leroy-Gourhan, "*la tradición es biológicamente tan indispensable para la raza humana como el acondicionamiento genético lo es para las sociedades de insectos*" (1964: 24). En efecto, la memoria se presenta a la vez como un instrumento de poder y un objeto de conquista en la medida en que permite afirmar o incluso manipular la Historia.

Para Halbwachs, la memoria colectiva se define como "*una reconstrucción del pasado... [que] adopta hechos antiguos a las*

creencias y a las necesidades espirituales del presente" (citado por Noiriel, 1998: 198). Es la propiedad de conservación de algunas informaciones y remite a un conjunto de funciones psíquicas que permiten al hombre actualizar impresiones o informaciones pasadas que éste se representa como tales, según Le Goff (1988: 105). Aquí se impone la preocupación de salvar del olvido hechos o protagonistas pasados con el fin de rehabilitarlos o denunciarlos. De ahí el estrecho vínculo entre el grupo, lo vivido por éste y su memoria.

El estudio de la memoria muestra, al mismo tiempo, mucho de psicología, de psicología, de psicología, de psicología, de psicología y de psicología. Aparece como un concepto *encrucijada* ya que, contrariamente a la memoria individual, que se manifiesta en la biografía, existe una memoria colectiva a través de la cual un pueblo o una comunidad dada rememora los recuerdos que le permiten conservar espiritualmente los acontecimientos destacados de su Historia. La Historia y la memoria son, por lo tanto, actividades indisolublemente vinculadas. Si la primera no es otra cosa, y según Herodoto, que una investigación sobre las acciones realizadas por los hombres, la sucesión de acontecimientos y su relato, y que Charland (2000), en sus enseñanzas, traducía por "*el conjunto de las gestiones comprobables seguidas por los investigadores para interpretar la secuencia de los fenómenos sociales a partir de sus rastros*", la memoria colectiva, por el contrario, no es más que la reactivación o incluso la perpetuación a través de la conmemoración de algunos de estos rastros con finalidades de recuerdo.

En Gabón, los pueblos de este país conservan, mal que bien, recuerdos vinculados a su memoria. Estos recuerdos son consustanciales a cada grupo étnico y están vinculados a la migración, epopeya belicosa, gestas de los personajes... por una parte. Y por otra parte, hechos vinculados a la presencia colonial. Mbonimpa en su obra (1988) recuerda que la oralidad contribuyó a la realización de la memoria colectiva en varios pueblos africanos. En los fang, por ejemplo, el *nvet*, que es el nombre a la vez del instrumento y el arte mismo de cantar y bailar y también de rememorar los recuerdos de este pueblo, permanece como un arte total que permite la conservación de la memoria de los fang a través de hechos magnificados.

En el período precolonial, este pueblo evoca su migración, su entrada en el bosque, la fuga ante los hombres montados a caballo... Más cercano a nosotros y referente a la lucha contra la opresión, los fang conservan referencias como la resistencia de Emane Tole. Más a menudo, los fang mencionan la opresión colonial, la época de Pétain, de De Gaulle, de

algunos comandantes o administradores coloniales... Habría una especie de memoria étnica que, para Le Goff, se manifiesta "*en la mayoría de las culturas sin escritura... [por] la acumulación de elementos en la memoria [que] forman parte de la vida diaria*" (1988: 113). En realidad, en las sociedades sin escritura, la memoria es conservada por los genealogistas, los tradicionalistas que son la memoria viva de la sociedad y que, en definitiva, en la humanidad tradicional tienen por labor mantener la cohesión social.

La memoria colectiva del pueblo fang sigue siendo difusa y es por lo tanto difícil de abarcar. Esta dificultad procede de la fragilidad de las fuentes orales. Una misma información varía de un informador a otro. Además, las difíciles condiciones de vida del gabonés reducen su esperanza de vida a unos cincuenta años. Esta situación genera, por una parte, que muchos ya no ven a sus abuelos o incluso a sus padres, que mueren demasiado pronto. Por otro lado, en Gabón, cerca del 80% de la población vive y trabaja en las ciudades. Por lo tanto, ya no están en contacto con la tradición campesina. La cadena de la conservación se rompe y el substrato de nuestra cultura desaparece. En realidad, en Gabón, se es viejo joven y ya no se tiene necesariamente la sabiduría de nuestros antepasados; de ahí el hecho de que en este país, y contrariamente a la afirmación de Hampâté Bâ, cuando un anciano muere no es ya necesariamente una biblioteca que se quema, sino, generalmente, un jeroglífico de la sociedad que la muerte libera de la ausencia de perspectiva y de la miseria diaria de una vida desbaratada por la mala vida y el alcohol barato.

La dificultad aumenta cuando se trata de entrevistar a estos informadores. En una ciudad sin referencias y sin vías de comunicación adecuadas³⁶, no es nada fácil encontrar informadores que conozcan la tradición. De hecho, cuanto más avanza el tiempo, más la evolución se arraiga y cada vez menos surge la necesidad de conservar recuerdos de los que ya nadie ve inmediatamente la utilidad ante un concepto en evolución como el de memoria.

1.2. EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE MEMORIA

Es desde la Antigüedad que se conoce el fenómeno de memoria. En las sociedades sin escritura la memoria colectiva vendría a ordenarse alrededor de tres centros de interés: la identidad colectiva del grupo, basada en los mitos; el prestigio de las familias dominantes, que se expresa por las genealogías; y el conocimiento técnico, que se transmite

por fórmulas impregnadas de magia religiosa. Ya en el Egipto Antiguo, las estelas funerarias ejercían funciones de perpetuación de la memoria conmemorando los recuerdos de los reyes o las victorias militares. Pero en el mismo período existe también otra forma de conservación de la memoria basada en soportes de escritura (hueso, tela, piel, papiro...) sobre los que la escritura tiene dos principales funciones: favorece el almacenamiento de información "*que permite comunicar a través del tiempo y el espacio y que proporciona al hombre un método de marcado, memorización y registro*" (Le Goff, 1988: 118) confirmando así la posibilidad "*de reorganizar, rectificar frases y palabras aisladas*" (*ibidem*: 118).

En la Edad Media y con San Agustín, la memoria se arraiga en el hombre en el seno de la dialéctica cristiana: de ahí aparecen el examen de la conciencia y la introspección. La memoria se vuelve litúrgica y laica. Pero este tipo de memoria tiene una escasa penetración cronológica, ya que se impone y se desarrolla la conservación del recuerdo de los santos y la aparición de los tratados de memoria. La memoria cristiana se manifiesta en la conmemoración de Jesús, la liturgia a través de los momentos esenciales de Navidad, de la Cuaresma, Pascua y Ascensión. A partir de esa época ya se manifiesta la conmemoración de los santos y el día de los difuntos de los que la comunidad desea conservar el recuerdo. En Gabón, sin remontarse a la Edad Media, entre las personas entrevistadas, algunas conservan el recuerdo de Donguila, Santa María y el Padre Lefèvre, fundador de la fraternidad sacerdotal San Pío X, fallecido en 1985. A partir de la Edad Moderna la imprenta revoluciona la memoria occidental; pero es en la época contemporánea que la memoria sufre convulsiones revolucionarias gracias a la electrónica y a algunas obras. De hecho, en 1950, Halbwachs³⁷, al publicar su obra titulada *Mémoires collectives*, favorece su exaltación situándola lejos en el tiempo, puesto que el público busca a raíz del temor de una amnesia colectiva los medios de conservar las gestas del grupo. Así pues, el estudio de la memoria se hace a partir de la memoria de lugares como archivos, bibliotecas, museos, lugares monumentales (cementeros) y también de los medios simbólicos como las conmemoraciones, los peregrinajes, los aniversarios o los emblemas. Medios funcionales como los manuales, las autobiografías o las asociaciones no están de menos, motivo por el que numerosos autores se interesan por el fenómeno de la memoria en la historiografía francesa.

Entre estos autores, Pedro Nora destacó con *Les lieux de mémoire*³⁸. En esta obra monumental, el autor presenta, en particular, la idea de "morir"

para la comunidad, que se arraiga en la exaltación de la necesidad de salvaguardar la patria; puesto que sacrificarse por ésta, "*no es una triste suerte, es (al contrario) immortalizarse a través de una bella muerte*" (1986: 12). Dicho de otro modo, es preferible ser enterrado bajo las cenizas de la República que sobrevivir a ésta. En el mismo orden, Duby en *Le dimanche de Bouvines* (1973) renueva la historia de una batalla apreciando el acontecimiento simplemente como la fina punta de un iceberg que sigue a lo largo de la conmemoración, llegando a reconstituir el destino de un recuerdo en el seno de un conjunto móvil de representaciones mentales. En cuanto a Philippe Joutard, en *La légende des Camisards, une sensibilité au passé* (1977), muestra cómo los protestantes de Cévennes³⁹ después de lo sufrido durante las guerras de religión, reaccionan ante la revolución de 1789, la República, el caso Dreyfus y las opciones ideológicas de hoy en función de su memoria de *camisards*, fiel y móvil como toda memoria... Un movimiento que hace de la memoria gabonesa un dato de dos velocidades.

2. UNA MEMORIA HISTÓRICA GABONESA DE DOS VELOCIDADES

La memoria histórica del pueblo fang parece presentarse en dos *tempos*: implicaría una memoria antropológica que se inscribe en el tiempo remoto y una memoria contemporánea impregnada de hechos vinculados a la presencia colonial.

2.1. LA MEMORIA ANTROPOLÓGICA FANG

La antropología histórica nace de la voluntad de algunos universitarios de dejar de reproducir solamente los acontecimientos destacados de los grandes personajes, es decir, reyes, ministros, generales militares... Estos universitarios desean interesarse también por la vida del "*campesino en su choza, el gentilhomme en su castillo, ... en medio de sus obras, por sus placeres, rodeado de su familia y sus niños*", tal y como lo sugiere Legrand d'Aussy⁴⁰ en la advertencia que figura en su *Histoire de la vie privée des Français* publicada en 1782. Dos escuelas históricas que coexisten en Francia al principio de la Tercera República, aquella que es heredera de la filosofía de la Ilustración y que intenta describir las costumbres y los comportamientos sociales, antepasado de la antropología histórica. Pero esta escuela fue suplantada por otra más narrativa, cercana a las élites dirigentes, al debate político y a los cronistas y más atenta a reconstituir la génesis de las instituciones y de

los conflictos. La antropología histórica sería el estudio de lo habitual en contraposición a lo excepcional o al acontecimiento, es decir "*a los hábitos físicos, gestuales, alimentarios, emocionales,... mentales*" (Le Goff, 1988: 145).

No le es nada fácil al historiador escribir una historia de las costumbres, ya que éstas no marcan como lo hace el acontecimiento -cuyas fuentes son abundantes- mientras que el hábito sigue siendo anónimo. Sin embargo, una tentativa de comprensión del hábito sigue siendo posible en una sociedad oral como la de los fang. En efecto, más allá del acontecimiento, los fang de Gabón tienen el recuerdo común de varios hechos que constituyen su memoria colectiva. Estos hechos se inscriben en el tiempo remoto en el sentido de que comienzan en su lugar de hábitat original, su migración, la vida en las comunidades forestales, su encuentro con el europeo y los intercambios que siguieron. Ogoula Mbira Aloïse⁴¹, durante nuestra entrevista, afirma que los fang proceden de Egipto. Esta aseveración es confirmada por Aubame en su obra⁴², en la que sostiene que " *viniendo del este al oeste, habiendo partido de Atokh Enyin, bordeamos el gran río Bibul*" (2002: 33) que, según afirma Ropivia en un artículo⁴³ basado en la geografía histórica, es el Nilo.

Después de este hogar original, el pueblo fang se acuerda de su migración, como lo confirma Meyo Me Engone⁴⁴: según éste, parecería que los fang habrían huido de los trabajos forzados ligados a la construcción de las pirámides en la época de Pepi II (3er. milenio a.C.). Y, en África, habrían sido los hombres montados a caballo los que los habrían hecho entrar en el bosque pasando por el árbol *adzep*⁴⁵. Varios grupos entraron simultáneamente en el bosque y buscaron el contacto con los europeos. En realidad, el reciente motor de la migración sería la búsqueda del intercambio directo con los europeos, cuyos bienes son apreciados por los fang, queriendo saltarse los numerosos intermediarios que entorpecen el comercio. Aubame lo confirma cuando afirma que a partir del siglo XIX los fang "*se convierten en así los depositarios exclusivos de los comerciantes europeos, mientras que este papel había sido desempeñado por las tribus costeras autóctonas... Fueron así, simultáneamente, los proveedores de los europeos de los productos del país... y los abastecedores de sus congéneres en productos importados*" (2002: 215); y Pourtier añade al respecto que "*el objetivo consiste en romper el monopolio de los pueblos costeros para acceder directamente al comercio europeo*" (1989: 70).

Los fang recuerdan numerosos lugares en los cuales dicen haber vivido en una especie de edén precolonial, lo que afirma Ndong Ntoutoume ⁴⁶.

En su civilización existen materialmente dos estructuras fundamentales: el *sésane* y el *ekama*. Aubame confirma la existencia del *sésane* que "*indicaba la posesión colegial de la autoridad del pueblo. Dicho de otro modo, el más viejo de la tribu era ayudado por el consejo de los ancianos de la tribu en la decisiones concernientes a los grandes problemas del pueblo*" (2002: 208); problemas que se discutían en el *abeñ*, cuerpo de guardia⁴⁷ usado para la seguridad, las reuniones y el retiro donde se reunía el conjunto viril "*constituido por los parientes del mismo nda é bor (saga, linaje)*" (Aubame, 2002: 210); es decir, el elemento de parentesco donde se manifiesta la autoridad del más anciano, que ostenta el poder religioso, regula la vida del grupo y hace de intermediario con los antepasados.

Pero también en este *edén*, uno de los momentos importantes para la conservación de la memoria colectiva es aquel dónde, después del nacimiento, "*el clan... atribuye al recién nacido un... nombre... Este... nombre perpetúa la memoria de un antepasado - cuyo nombre se ve así desenterrado- elegido debido a la veneración de la cual es objeto*" (Le Goff, 1988: 113). El nombre asignado a un recién nacido obedece, así, a las preocupaciones del grupo; de ahí la actitud preocupante de las élites occidentalizadas que dan su nombre a su progenitura, imitando así el modelo occidental; lo que, a largo plazo, puede conducir a la desaparición de algunos nombres. En cuanto al *ekama*, según Marie Minkue⁴⁸ consistía en una especie de cooperativa agrícola y su utilidad se extendía a otras labores. Aubame reconoce que su funcionamiento comportaba la asociación de hombres para limpiar y cuidar los campos. La superficie despejada se distribuía también entre las mujeres de cada hombre y éstas se organizaban a su vez en *ekama* para los trabajos de siembra, escardado...

Desde el punto de vista comercial, a partir de 1900, Cureau afirma que los fang controlan el "*comercio del Ogoué, que pasó a depender de ellos*" (citado por Aubame, 2002: 215). Aparte de eso, se construyen viviendas, practican la ganadería, la caza, la pesca, la agricultura... Distintas técnicas que desaparecieron tras el contacto con el hombre blanco y la colonización.

2.2. LA MEMORIA COLECTIVA CONTEMPORÁNEA: UN CONJUNTO DE RECUERDOS LLENOS DE SENTIDO

La memoria histórica contemporánea del pueblo fang se dilata en varias dimensiones que se resumen en una memoria popular y una mantenida por el Estado. Los recuerdos populares de esta época se inscriben dentro de las preocupaciones de la Historia contemporánea. Esta contemporaneidad plantea problemas en cuanto a su delimitación por el hecho de que sólo es contemporáneo lo que se vive, mientras que este período se remonta incluso –aunque penosamente- al siglo XVIII.

Los recuerdos de esta época se mezclan con los acontecimientos en que participaron los gaboneses, con los nombres de las calles. La mayoría de los informadores nacieron antes de la colonización y vivieron, por no decir sufrieron, las molestias que Meteghe N’Nah llama "*cánones coloniales*", es decir, "*una serie de servidumbres que recayeron concretamente sobre los autóctonos: prestaciones en trabajo, en especie o en dinero*" (1981: 49). Estos trabajos consistían en el remo, el transporte y más tarde el odioso régimen de indigenado instituido en el Congo Francés el 18 de octubre de 1900. Este sistema permitía a los administradores coloniales condenar a la menor infracción de los decretos locales y sin juicio "*a todo autóctono no ciudadano francés a una pena de encarcelamiento de quince días... y a una multa de cien francos*" (Meteghe N’Nah, 1981: 53). En la práctica, los mercenarios de la administración colonial chillaban, encerraban y humillaban a los autóctonos delante de sus familias. Son estas violencias las que marcaron la memoria colectiva del pueblo fang en aquéllos de más de sesenta años.

La cuestión planteada a ciertas personas, que ha servido para comprender la memoria histórica del pueblo fang en el sentido de hacer resaltar los recuerdos más destacados, permite constatar la subsistencia del recuerdo de la Primera Guerra Mundial, manifestada por la expresión "*época de Pétain*", como afirmó Ogoula Sébastien a lo largo de nuestra entrevista⁴⁹. Esta expresión remite a una época lejana para nuestro interlocutor y que él mismo no vivió: la Primera Guerra Mundial, terminada en 1918, en la que aquel general desempeñó un papel fundamental para la victoria de Francia, en la cual las colonias participaron activamente. La Primera Guerra Mundial, en efecto, "*constituyó una etapa decisiva en la historia del continente africano... [en la medida en que] la ayuda reclamada llevaba a una participación tanto militar como financiera... y al suministro de materias primas y productos alimentarios*"⁵⁰ (D’Almeida-Topor, 1999: 83-84). El recuerdo de esta guerra está cargado de sentido porque jóvenes gaboneses de distintas familias participaron en ella y se desarrolló, en parte, en el territorio gabonés.

La época de De Gaulle, que intervino después de la segunda Guerra Mundial, también marcó la memoria popular. En 1939, cuando estalla la segunda Guerra Mundial, el joven general no es apoyado por su jerarquía cuando preconiza innovar en el arte de la guerra introduciendo nuevas técnicas y materiales. Alemania, que siguió esta vía innovadora, superó fácilmente a Francia, en una derrota memorable, puesto que el país quedó reducido a la línea Maginot. En Gabón, la Segunda Guerra Mundial tuvo manifestaciones importantes en la medida en que varios millares de gaboneses se alistaron para defender a Francia. Los franceses libres y los aliados de Pétain se enfrentaron con las armas, cuando los gaullistas ya triunfaban. Estos acontecimientos marcaron profundamente a los gaboneses, que se acuerdan de ellos como denota la expresión "*época de De Gaulle*", que aparece como moderna en relación a la época de Pétain, considerada anticuada.

El Estado postcolonial de Gabón, tal como ocurría con la potencia colonial, utiliza nombres de calles y plazas como manifestación de la memoria colectiva de una comunidad y, finalmente, como señales exteriores de notoriedad, perpetuada por el hecho de que estos nombres de calle lo garantizan. El cruce Léon Mba es un perfecto ejemplo de designación de un lugar de memoria que simboliza el recuerdo de un primer presidente de Gabón perteneciente a la etnia fang; como lugar de memoria de una fuerte carga emotiva se encuentra el barrio Nkembo, cuyo nombre es de origen sekiani, pero del que los fang guardan un vibrante recuerdo en la medida en que fue donde se establecieron y hablan de él como lugar de referencia, de manifestación de la obstinación y la rebelión permanente de los sin voz. Lo que contrasta aquí entre la memoria del grupo y la del Estado es el hecho de que el Estado celebra la bandera y la concordia; mientras que para las personas entrevistadas estos momentos no se corresponden con los más importantes de su memoria. Aunque, en relación a la bandera, es la patria la que vive en este emblema y el himno nacional remite, ciertamente, a nuestro entorno. Pero estos recuerdos, estos objetos simbólicos, no entran en la memoria colectiva de los fang. De ahí el contraste entre esta memoria del Estado y la de los fang. Pero sería también el mausoleo Léon Mba, primer presidente de Gabón, sobre el que se organiza una ceremonia recordatorio junto con su familia, que permite, así, conservar su recuerdo. En todo caso, la memoria de los fang, ya sea antropológica o contemporánea, implica una problemática considerable.

3. LA ERECCIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA FANG Y SU PROBLEMÁTICA

La memoria histórica de los fang ha conocido varias etapas de realización. Esta memoria implica una problemática importante en la era de la globalización, ya que ésta tiene por corolario la uniformización de las culturas.

3.1. LOS DISTINTOS TIEMPOS DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA FANG

Tal como se ha podido comprender a través de estas líneas, la memoria colectiva de los fang se creó en varias etapas de desigual importancia. La memoria antropológica se desarrolla en un período que abarca miles de años, mientras que la memoria contemporánea, de dos velocidades, se extiende sobre apenas algunos siglos. Los recuerdos del hogar original de los fang en Egipto permanecen cargados de sentido, así como los relativos a su migración, su modo de vida, su hábitat y los contactos con los distintos pueblos encontrados, incluidos los europeos. La concepción de base de esta referencia, para retomar a Mombo Charles, es "*antropológica, fundada sobre (datos) históricos, ... y los de su asentamiento*" (1997: 96). Esta memoria antropológica se inscribe, como decíamos, en un largo período que es, según Braudel⁵¹, el más largo de todos los ciclos, ya que abarca miles de años. Los fang se distinguen claramente de los bantúes, con quienes reconocen cohabitar sin ser del mismo origen.

Recuerdan el tiempo heroico y fantástico durante el cual vivían en una especie de edén precolonial practicando la caza, la pesca... Aquí, la referencia fundamental remite a este período "*antes de los blancos*" llamado precolonial, en el que viven en conflicto, dominan, se apropian de tierras y llegan incluso a controlar el comercio, suplantando a los autóctonos de la costa. Es lo que afirma Pourtier (1989: 70) y que Merlet confirma en su obra *Vers les plateaux de Masuku*⁵². La memoria del encuentro con el europeo conserva así dos aspectos: uno positivo, ya que con el hombre blanco los fang adquieren los tan apreciados "bioum" y el control de este comercio les permite romper, no sin odios, el monopolio celosamente conservado por las tribus costeras (que no dudan en acusar de antropofagia al otro pueblo con el fin de alejarlos de los europeos y de sus negocios); pero en el intercambio con los europeos pierden también la libertad de desplazarse, se esclavizan con trabajos coloniales y pierden su

libertad. La memoria colectiva implica así dos aspectos: un aspecto positivo y otro negativo.

La memoria contemporánea también presenta contrastes en un período glorioso, durante las dos Guerras Mundiales, en el que defienden a la madre patria y la opresión colonial, cuyas consecuencias, las huellas presentes en la memoria, con los deberes referentes al transporte y el odioso régimen del indigenado, son imponentes. Todo es como si se buscara el contacto con el europeo, pero este contacto tiene efectos nefastos y nada justificados relacionados con la pérdida de la libertad, la huida de los pueblos, que se convierten en depósitos de mano de obra... Finalmente, la memoria contemporánea son los nombres de calles, de avenidas, de barrios y la bandera tricolor que para Croze "*no es más que un pedazo de seda... [pero en el que] hay la patria. Ella es quien vive en este emblema*" (citado por Nora, 1988) y remite, desgraciadamente, al imaginario galorromano como la bandera tricolor francesa. Se manifiesta entonces una contradicción entre la memoria de los fang y la valorización del Estado. Esta contradicción todavía es hoy imponente ya que, para muchos, la independencia administrativa concedida no permite a Gabón ignorar la pesada tutela francesa. Y los resistentes a la opresión colonial no están apenas reconocidos ni son celebrados por el Estado independiente. De ahí que para algunos se trate una memoria fragmentada y dual. No obstante, la memoria colectiva es portadora de esperanzas y permanece como el fundamento de la identidad fang.

3.2. LA MEMORIA COLECTIVA: CRISOL DE LA IDENTIDAD FANG

Es Joutard quien afirma que una comunidad dada, tal como ocurre con la de los camisards, encuentra, en los documentos y testimonios orales del presente, su pasado. Llega a restablecer "*cómo ha constituido su memoria colectiva y cómo esta memoria le permite hacer frente a acontecimientos... diferentes... que fundan su memoria en una misma línea y... su identidad*" (Le Goff, 1988: 173). Esta aserción, que se aplica a Europa, sigue siendo pertinente para África, ya que en este propósito respecto a este continente Mbonimpa pudo afirmar que "*los viejos, estas bibliotecas vivas, son cortejados, entrevistados e invitados a hablar en la radio durante la hora de la emisión cultural... Nada debe perderse. Todo debe escribirse, acumularse, para constituir un capital cultural que debe mostrarse, exhibirse, con el fin de reivindicar la rehabilitación*" (1989: 57-58) de la Historia de África que, después de la segunda Guerra Mundial, se necesita fervientemente.

Ello equivale a decir que la memoria colectiva forma parte de la base de las sociedades en vías de desarrollo, y dentro de éstas se revela de un interés principal para las clases dominantes y dominadas. La memoria participa directamente en la lucha por el poder, en la supervivencia y en la promoción de los individuos; de ahí la aserción de Le Goff, para quien ésta *"desborda a la historia como ciencia y como culto público, al mismo tiempo río arriba, como un tanque móvil de la historia, rico en archivos y documentos/monumentos, y río abajo, [como] eco sonoro y vivo del trabajo histórico"* (1988: 174). Cada vez más, una comunidad como la de los fang afirma su diferencia y exige que se le reserve, en el seno del Estado, el lugar que debe corresponderle en función de sus orígenes, como lo reconoce Ondo Nzole para quien *"en función de nuestros orígenes, ¿cómo evitar sufrir el trato actual?"* .

La memoria colectiva conserva, así, el crisol de la identidad individual y colectiva. Desde el punto de vista individual, permite acordarse de los grandes hombres. El centenario del nacimiento de Léon Mba dio pie a la aparición de obras sobre el primer presidente de Gabón; hay también el cruce y las calles que llevan su nombre. Así, estos lugares hacen permanecer el recuerdo de este estadista gabonés. Pero los fang se acuerdan también de la época heroica de los resistentes y evocan el recuerdo de Emane Tôle, que resistió a la opresión colonial en la región de Lambaréné. Sin embargo, su recuerdo no se celebra. La memoria es, por lo tanto, el lugar de almacenamiento de la Historia de un pueblo; pero también el zócalo en el que se basa una sociedad estable.

Pero, a pesar de todo, continúa siendo también el depósito de la cultura individual y colectiva. La memoria de un pueblo es el crisol de su identidad, es la defensa en la cual se apoya y, también, a través de la que transporta sus valores ancestrales y forja a su personalidad. Ogoula Mbira recuerda que antes se forjaba el carácter de los jóvenes galvanizándolos con el recuerdo de los hechos heroicos de sus antepasados *"que habían sido pacientes, valientes, para que estos niños integraran progresivamente estos valores"*. Los fang afirman proceder de Egipto y se sienten ligados a este origen que contrasta con el de los otros pueblos de este país que, fuera de los pigmeos, afirman su origen bantú. La memoria aparece así como el vínculo que conecta a un pueblo con su pasado. Pero todo indica que el recuerdo de los grandes hombres es el más popularizado, en detrimento del de los hombres ordinarios. Es para elevarse contra esta práctica que Triulzi (1977) hizo una llamada *"a la búsqueda del hombre común africano... el recurso... a los recuerdos familiares, a las historias locales, a las historias de los clanes, de las*

familias, de los pueblos, a los recuerdos personales, a todo ese extenso complejo de conocimientos no oficiales, no institucionalizados... que representan, en cierto modo, la conciencia colectiva de grupos enteros... o de individuos" (citado por Le Goff, 1988: 176). Esta historia gabonesa de los márgenes está sin embargo por hacer...

La memoria colectiva es no solamente una conquista, sino que sigue siendo también un instrumento y un objetivo de poder en la memoria colectiva del pueblo sin escritura. Es en este sentido que Balandier menciona la manipulación de las genealogías en el Camerún. Y Mongo Beti se añade a éste informando sobre *"la estrategia que permite a los individuos ambiciosos y emprendedores adaptar las genealogías con el fin de legalizar una superioridad contestable"* (citado por Le Goff, 1988: 176). Es en la misma perspectiva que, en Gabón, los hombres del régimen fabrican biografías que establecen una relación de parentesco con un rey legendario o incluso se fabrican una carrera honorable, conforme a su nueva posición social. Pero esta carrera prefabricada les traiciona a menudo.

Después de las conquistas llevadas a cabo por la historia oral, se reconoce la idea de que, desde el punto de vista de la Historia africana y las sociedades sin escritura que Hegel calificaba de ahistórica⁵³, *"los grupos sabían, sin embargo, mantener los conocimientos y transmitirlos por la memoria y por la boca"* (Moniot, 1994: 3). Pero esta historia basada en la memoria no puede realizarse sino a partir de los procedimientos rigurosos y cuidadosos de recopilación y establecimiento de los enunciados fundados en una crítica textual, sociológica y cultural que permita *"la extracción de información, medios de fechado, normas de edición..."* como sugiere Le Goff.

En la reconstitución de la memoria colectiva el material es multiforme. Procede de la tradición oral, que a su vez incluye géneros, normas formales más o menos flexibles y tradición. Forman parte de esta tradición los relatos de vida, las migraciones históricas, los hechos de los grandes personajes... La memoria colectiva que resulta de esta historia oral hace sentir, a aquéllos que la practican, el interés por los excluidos; de ahí la hostilidad contra esta manera de ver las cosas desde abajo por parte de la Historia oficial vinculada al escrito, que sigue siendo la expresión del poder político y cultural. Con la Historia de la Memoria aparece la necesidad de salvar el pasado para servir al presente y al futuro. Es importante procurar que la memoria colectiva sirva para la liberación, y no para el control de las personas.

CONCLUSIÓN

La existencia de la Historia de la Memoria se enfrenta al temor de los historiadores profesionales de ver cómo esta Historia simbólica que procede “de abajo”, gana terreno frente a la Historia nacional. Este temor se consolida por la necesidad de evitar una confrontación entre la conciencia patrimonial y la conciencia nacional, que podría inducir a crisis mayores que pondrían en peligro la unidad nacional. En Gabón resulta evidente la existencia de una memoria celebrada por el Estado pero que no parece primordial a los ojos del recuerdo de pueblos como el fang, para el cual otros acontecimientos marcan la memoria. En este pueblo, la memoria es antropológica y se inscribe en el período precolonial y engloba la migración, los modos de vida, los contactos con los europeos y las consecuencias que se derivan de éstos.

La memoria contemporánea aparece también más breve (algunos siglos); y aunque recuerda acontecimientos dolorosos, como el odioso sistema del indigenado, también implica momentos de valentía y celebración universal, como las dos Guerras Mundiales; pero también la independencia, que contrariamente al Gobierno, es vivida por los fang como una regresión. Los gaboneses tienen la sensación de haber sido tomados más en cuenta por la administración de la colonización que hoy en día. De ahí la expresión amarga de Ndong Ntoutoume: "*no se sabe ya dónde se va*". Una memoria así, cansada de ser transmitida y sin celebración, podría desaparecer si no se toman las medidas necesarias para recogerla y salvaguardarla.

FUENTES ORALES

Ogoula Mbira Aloïse, 89 años, del clan Essissis, habitante de Bikélé, en la antigua carretera. Entrevista realizada el 17 de octubre de 2004 sobre el origen de los fang.

Meyo M' Engone, 85 años, del clan Essokè, habitante de Bikélé, en la antigua carretera. Entrevista realizada el 23 de noviembre de 2004 sobre las causas del éxodo del hogar original del pueblo fang.

Ondo Nzole, 68 años, del clan Essissis, habitante de Bikélé, en la nueva carretera. Entrevista realizada el 19 de enero de 2005 sobre el modo de vida de los fang.

Minkue Marie, 60 años, del clan Nkomesseng, habitante de Bikélé, en la antigua carretera. Entrevista realizada el 28 de octubre de 2004 sobre los métodos de producción agrícola de los fang.

Ndong Ntoutoume, 70 años, del clan Essokè, habitante de Bikélé, en la antigua carretera. Entrevista realizada el 30 de septiembre de 2004 sobre el modo de vida de los fang.

Ogoula Sébastien, 70 años, de la tribu Essanang, habitante de Bikélé, entre la antigua y la nueva carretera. Entrevista realizada el 15 de diciembre de 2004 sobre la migración y las técnicas de los fang.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUBAME, Jean Marie (2002), *Les Beti du Gabon et d'ailleurs*, T. 2, Paris, l'Harmattan
- D'ALMEIDA TOPOR, Hélène (1999), *L'Afrique au XXe siècle*, Paris, Armand Colin.
- DELACROIX, Christian, DOSSE, François & GARCIA, Patrick (1999), *Les courants historiques en France*, Paris, Armand Colin.
- HALBWACHS, M. (1950), *Mémoires collectives*, Paris, P.U.F.
- LE GOFF, Jacques (1988), *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard.
- MERLET, Annie (1989), *Vers les plateaux de Masuku*, Paris, SEPIA.
- MBONIMPA, Melchior (1989), *Idéologies des indépendances africaines*, Paris, L'Harmattan.
- MONIOT, Henri (1994), "L'histoire historique analysée par la mémoire", *Actes du colloque mémoire privée, mémoire collective*, Paris, s/ed.
- MOMBO, Charles (1997), "Histoire de l'émergence d'un lieu symbole dans la mémoire collective des Varama du Gabon : le cas de la rivière Bongo", *Iboogha*, 1, Libreville, Les Editions du Silence, pp. 83-102
- JOUTARD, Philippe (1977), *La légende des camisards. Une sensibilité du passé*, Paris, Gallimard.
- JEWSIEWICKI, B., (éd), (1986), *Récit de vie et mémoire : vers une anthropologie historique*, Québec, Safi Press.
- NORA, Pierre (1984-1987), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.
- SOREL, Jacqueline & BABA KAKE, Ibrahima (1987), *Lieux et peuples d'Afrique : Mémoire d'un continent*, Paris, Nathan & Radio France Internationale.
- POURTIER, Roland (1995), *Le Gabon: Espace, Histoire et Société*, T.1, Paris, l'Harmattan.

INTRODUCCIÓN

Este artículo traza una breve historia de las nueve Iglesias Presbiterianas establecidas durante el siglo XIX en los países africanos llamados actualmente Gabón, Guinea Ecuatorial y Camerún. En la mayoría de sociedades, la religión, la economía y la política están entremezcladas. La sociedad ndòwě no es una excepción. La economía y la política ndòwě durante los siglos XIX y XX han sido fuertemente influidas por el presbiterianismo americano. A lo largo del artículo, el alfabeto ndòwě presentado a continuación será:

a, â, b, d, e, eÐ , f, g, h, i, j, k, l, m, n, o, p, r, s, t, u, v, w, y, z.

La pronunciación de algunas letras en el alfabeto ndòwě es:

“â” como la “o” de “cosa”

“e” como la “i” de la palabra inglesa “bit” (“i” corta)

“ě” como la “e” de “mesa”

”i” como la “i” de “hijo”

“j” (no precedida por “n”) como la “d” de “día” más la “y” de “yuca”, formando el diptongo “di-ya”

“j” (precedida por “n”) como en la palabra inglesa “jack” (/dz/)

“ngh” como la “ng” en la palabra inglesa “finger” (/ŋg/)

“o” como la “o” e la palabra inglesa “note”

“ty” como la “ch” de “chico”

“u” como la “u” de “nube”

“z” como la “z” de la palabra inglesa “zoo” (/z/)

“zi” como la “j” d la palabra francesa “janvier”

Las lenguas ndowě son tonales. Muchas palabras ndòwě son deletreadas del mismo modo, pero contienen sentidos diferentes según cómo son acentuadas ciertas sílabas. En muchas palabras se suele acentuar la segunda sílaba, con una inflexión vocal. Un acento grave (´) sobre una vocal indica un énfasis en esa sílaba, con una deflexión vocal. La sílaba de la palabra ndòwě conteniendo las letras “â” o “ě” es acentuada habitualmente con un giro vocal. Las palabras ndòwě están siempre unidas mediante un guión entre una vocal y una consonante, nunca entre dos consonantes o bien entre una consonante y una vocal, como en inglés.

EL PUEBLO NDÒWĚ

Los ndòwĚ, un pueblo africano caracterizado como “bantú-congoleño” por los antropólogos americanos y europeos, residen a lo largo de la costa de África Occidental central, desde Camerún hasta el norte de Angola. Lo componen tres grupos diversos: los bòngwĚ, los boùmba y los bondàngâ. Los bòngwĚ son todos aquellos grupos étnicos ndòwĚ que comienzan una frase con la fórmula “*ngwĚ na ye*”, traducible como “yo digo...”. De norte a sur los grupos étnicos bòngwĚ son los iyàsa, bwèko, màri, one, basèk, asònga, bomudì, mogànda, mapànga, kombĚ, bobènda y jànyĚ.

Los boùmba son todos aquellos grupos que usan la frase “*Ùmba na we*” por “yo digo...”. De norte a sur son los duwala, pongo, balumba, banâkâ, batanea, bapùku, bènga y bakota. Los bakota viven en el interior de Gabón y en Congo-Brazzaville.

Los bondàngâ, conocidos también como los ndàngâ, son los grupos más dispersos. De norte a sur, los grupos étnicos bondàngâ incluyen a los balèngi, sèke, dibwĚ, itĚmu, bondĚmu, bongâmâ/bakĚlĚ, mpongwĚ, orungu, ajùmb, salwa, enènga, nkâmi, mityâgâ, bapinji, iveya, pòve, mindùmu, masàngo, eshira, bavili, bangala, bakongo y obinbundu/mbùndu. Si bien algunos bondàngâ viven en la costa, la mayoría habitan en el interior.

LAS IGLESIAS PRESBITERIANAS NDÒWĚ

1. La **Iglesia Presbiteriana de Baraka** se estableció el 21 de julio de 1843 en el poblado mpongwĚ de Olàmba, en la ribera norte del estuario del río Malàngâ (Gabón). En 1844, la Iglesia de Baraka contaba con 19 miembros, 11 de los cuales eran misioneros presbiterianos y congregacionistas norteamericanos; 6 de ellos no eran mpongwĚ, sino liberianos en su mayoría y tan sólo dos eran mpongwĚ.

En 1841, Ntâkâ a RompavĚ (*circa* 1782-19 de noviembre o 16 de diciembre de 1858), un príncipe mercader del clan agèsânâ de los mpongwĚ conversaba vivamente sobre la relevancia de la educación con su buen amigo y socio comercial en Malàngâ, el capitán Richard E. Lawlin. Ntâkâ requirió la presencia de profesores misioneros a las obras wesleyanas⁵⁵ en la Costa del Cabo (Ghana). La carta de Ntâkâ fue tomada probablemente por Lawlin. Como hábil y perspicaz negociante que era, Ntâkâ consideró que, con el recurso educativo, las futuras generaciones mpongwĚ podrían tomar una ventaja decisiva sobre sus rivales

económicos en la región: los orungu hacia el sur, los bènga en el norte, los sèke y bongâmâ (llamados “bakëlě” por los mpongwě), al este.

El capitán Richard E. Lawlin era un agente de la Compañía James Bishop, de Nueva York, así como líder comercial norteamericano en la costa ndòwě desde el río Mùně (Muni), al norte del Mâlangâ, hasta el sur de la desembocadura del río Ogoué en Fernan Vaz, entre 1830 hasta 1861. Como representante de varias firmas comerciales yankis, Lawlin compraba goma y marfil a los ndòwě. En 1854, el rey Rotimbo de los nkâmi otorgó a Lawlin la isla de Ajanga, en la cual estableció éste una factoría. Lawlin cambió el nombre Ajanga por “Brooklin”. A raíz de la muerte de Lawlin en Fernan Vaz entre los nkâmi, el barón Didelot del gobierno colonial francés en Libreville envió el navío *Arabe* para manejar los asuntos mercantiles del norteamericano en la colonia francesa de Gabón, valorados entre 10.000 y 15.000 dólares en mercancías.

El 22 de junio de 1842, el reverendo John Leighton Wilson (25 de marzo de 1809-13 de julio de 1886) y el reverendo Benjamin Griswold llegaron a Olâmba, junto el capitán Lawlin. Los habitantes del poblado, entre 600 y 800, aprendieron que ambos pastores misioneros eran representantes de la *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM), una organización cristiana mancomunada, sostenida principalmente por los presbiterianos y congregacionistas establecidos en Boston.

Inmediatamente, se concertó una reunión entre el capitán Lawlin, el rey R ’Ogwârŵě y el príncipe Ntâkâ. La aristocracia mpongwě ansiaba una escuela donde sus hijos pudieran aprender “la magia de *otangani* [dl blanco]”, que era leer y escribir. A Wilson y a Griswold les permitieron construir su puesto misionero en una colina a la que denominaron “Baraka”, pues allí se ubicaba una vez un viejo barracón de esclavos. *Barracão* es la palabra portuguesa para barracón. Una de las primeras tareas para Wilson, Griswold y sus ayudantes mpongwě fue la de retirar los esqueletos de los africanos sin enterrar, aquéllos que no hicieron el siniestro viaje a través del Atlántico hacia una vida brutal y violenta de esclavitud en Estados Unidos, en el Caribe, en la América Central o en la América del Sur.

El 25 de junio de 1842, el reverendo Wilson escribió a Rufus Anderson, de la ABCFM, diciéndole que el estuario del Malângâ estaba poblado por gente inteligente y sofisticada, los “griegos de la Costa Oeste de África” y los “parisinos del Ecuador”. A las tres semanas de su llegada a Olâmba, Wilson contaba con una escuela misionera presbiteriana funcionando en Baraka cursada por 15 estudiantes. Los *àga* (patriarcas o “reyes”) mpongwě comenzaron a enviar a sus hijos a la escuela, pero cada cual

dejó entender a los misioneros norteamericanos que prefería una escuela en su propio poblado.

Wilson y Griswold navegaron por el estuario del Malângâ el 8 de julio de 1842 para visitar al distinguido rey Antyuwě Kâwě Rapontyâmbâ (*circa* 1780-9 de mayo de 1876) del clan Asiga de los mpongwě. Este patriarca mpongwě estaba aún involucrado en la trata de esclavos, lucrativa e ilegal, hacia Brasil y Cuba por parte de portugueses y españoles. Rapontyâmbâ sirvió a ambos ministros una buena comida con dos vinos franceses. Wilson describió a Rapontyâmbâ con aspecto de unos cincuenta años, de mediana estatura y tendiendo a la corpulencia, de complexión muy negra y con una barba blanca como la nieve. Portaba una levita gastada, camisa con chaleco, zapatos, medias y, en vez de pantalones, ceñía una bella tela de guinga desde la cintura hasta los tobillos. Wilson describió a Rapontyâmbâ como gentil, pulido, de buenas maneras, afable e inquisitivo en la conversación, enaltecido, mas libre de la apariencia de afectación.

El reverendo Wilson explicó al patriarca del clan Asiga que él y Griswold se encontraban en Gabón para enseñar a los mpongwě acerca de Dios y de su Hijo Unigénito, Jesucristo. Rapontyâmbâ era el *ôga* menos entusiasta entre los mpongwě sobre las escuelas misioneras presbiterianas, y dijo a Wilson: “la cabeza es suficiente para propósitos comerciales”. También era muy suspicaz ante los motivos de los misioneros, de modo que preguntó a Wilson: “¿Por qué queréis enseñarnos, si ustedes los europeos se aprovechan generalmente de nuestra ignorancia?” En conjunto, Wilson le encontró como “uno de los hombres más remarcables que he encontrado en África”.

El rey Rapontyâmbâ enseñó a ambos huéspedes Izanjo-Nkombe (“Rayo de Sol”), su poblado real, que contenía unas 150 casas y contaba con unas 700 u 800 personas. El patriarca asiga gobernaba sobre otros dos poblados ligeramente menores; tenía 40 o 50 esposas y entre 300 o 400 esclavos. Akere, la *nkonde* (esposa favorita o reina) supervisaba el trabajo de los esclavos del interior del continente en las plantaciones de los asiga. Habiendo expresado un deseo de ver el barracón de los esclavos de los españoles cercano a Izanjo-Nkombe, el rey condujo a Wilson y a Griswold a través de una selva oscura y frondosa. Un español que sufría de una severa enfermedad en la piel dirigía el barracón, mientras otro se sentó con un arma, vigilando atentamente la empalizada. Los cautivos del interior profundo esperaban ser devorados por los negreros blancos que aguardaban en la costa. Los 432 africanos desnudos que esperaban el próximo barco “viviendo como cerdos”, habían sido capturados por los

españoles durante tres meses. Los hombres estaban encadenados a pares por los tobillos mientras que las mujeres estaban confinadas por las argollas en el cuello, encadenadas conjuntamente en grandes grupos. Los dos ministros presbiterianos supieron que los bebés habían sido arrebatados del cuidado de sus madres y asesinados por los españoles. Los cautivos eran alimentados con arroz y judías. Mientras los africanos gemían de agonía y desesperación en la empalizada infestada de ratas, revolcándose en su orina y sus excrementos, Griswold notó que los dos españoles dijeron a los esclavos que ellos dos eran americanos, y que construían casi todos los barcos. Wilson escribió a Jane, su esposa: “Basta de decir esto; mi curiosidad nunca me empujará de nuevo a visitar una escena semejante de degradación humana”⁵⁶.

Más tarde Wilson publicó un informe que apareció en las prensas norteamericana, inglesa y francesa, en el cual presionaba al gobierno colonial francés en Libreville, Gabón, para sostener con más atención la vigilancia sobre las actividades ilegales esclavistas de Rapontyâmbâ. El ministro presbiteriano de Carolina del Sur escribió también a la ABCFM, denunciando la esclavitud en los Estados Unidos de América. El papel de Wilson como portavoz señalado contra la trata ilegal de esclavos en el estuario del Malângâ comportó que algunos de sus antiguos amigos pro-esclavistas en América lo tachasen como un abolicionista insufrible.

Un mes después de su visita a Izanjo-Nkombe con Griswold, Wilson se alegró al saber que los cautivos africanos confinados en el barracón español se habían rebelado. El *Rapid*, un crucero británico, entró en el río Malângâ en un intento de sorprender a los negreros españoles, pero éstos fueron capaces de escapar y de ocultar a sus cautivos en la densa selva tropical. Fue allí donde se rebelaron los esclavos. Muchos de ellos consiguieron escapar hacia la tierra del Sol naciente, intentando volver a su patria original en el interior del continente. Los rebeldes africanos que restaban fueron rodeados y los españoles ejecutaron a dos de los cabecillas. Los misioneros de Baraka supieron que pocos días más tarde los cautivos ensayaron otra revuelta con fuga masiva, pero fracasó y otros dos líderes de la rebelión de esclavos en la ribera sur del río Malângâ fueron ejecutados.

Los británicos continuaron hostigando a los tratantes portugueses y españoles en el río Malângâ. En octubre de 1842, la Marina inglesa había capturado cuatro barcos negreros, incluyendo los que cargaban con los supervivientes de la revuelta cercana al poblado más importante de Rapontyâmbâ. El reverendo Wilson “dio gracias al Señor” en la iglesia de Baraka. Estaba feliz al conocer que el enfermizo tratante español,

infestado de costras, que había encontrado en el barracón cercano a Izanjo-Nkombe, aparentemente no hizo nunca aquel último viaje con el éxito que necesitaba para garantizarse una vida retirada de ocio en las playas cubanas de La Habana.

Como resultado de la protesta de Wilson contra las violaciones de los derechos humanos en el estuario del río, los presbiterianos norteamericanos y ndòwě de la costa central de África ganaron rápidamente la reputación de ser gente con una gran boca, que no descansaba perezosamente mientras eran cometidas las injusticias. El objetivo establecido por los misioneros presbiterianos americanos en la costa ndòwě era “la erradicación de la esclavitud, de la poligamia, la brujería y de todas las formas de paganismo”. Ntâkâ a Rompavě fue el único dignatario mpongwě al que los misioneros, unánimemente, consideraban un hombre respetable. Su dura labor, su inteligencia e integridad le ganaron el sobrenombre de “hombre de la verdad”. El reverendo Griswold escribió, en junio de 1843, que la mayoría de hombres ndòwě con poder en la costa “lo consiguieron con fraude y violencia y lo mantienen con superstición y brujería”. Griswold concluía que el éxito de Ntâkâ el Verdadero mostraba “el silencioso poder de la virtud”⁵⁷.

2. La **Iglesia Presbiteriana de Evangesimba** en la isla de Mânji (Corisco) fue organizada el 3 de septiembre de 1852 en un terreno cedido por Mòmbě mwa Mweli del clan Bohâdi de los bènga a los misioneros norteamericanos.

En 1849, la Iglesia Presbiteriana Americana decidió separar su labor misionera de la *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM). Así formaron el *Presbyterian Board of Foreign Missions* (Consejo Presbiteriano para Misiones en el Exterior) el mismo año, y eligieron a un ex-senador en Washington, el Dr. Walter Lowrie como presidente. El 3 de noviembre de 1849 el reverendo James Love Mackey con su esposa y el reverendo George W. Simpson con su esposa, zarparon del puerto de Nueva York hacia el río Malângâ. Acompañaba a los cuatro misioneros la señorita Margaret Webb, su asistente afroamericana. Tras 41 días de navegación, la expedición llegó a Freetown, Sierra Leona, el 14 de diciembre de 1849. Allí fueron acogidos por los misioneros wesleyanos y episcopalistas. Los Mackeys, los Simpsons y la Srta. Webb pasaron las fiestas de Navidad y Año Nuevo en Monrovia (Liberia), poco antes de navegar hacia Baraka, el 4 de enero de 1850. Llegaron al

estuario del Malângâ el 30 de enero. El 10 de marzo la Sra Mackey, embarazada, fallecía de malaria.

Andekë ya Injënji (*circa* 1834- *circa* 1926), del clan Bokongo de los benga estudió en la escuela de la Misión Baraka. Vivía con su tía, la hermana de Injënji ja Tongo (*circa* 1809- *circa* 5 de julio de 1864), casada con un varón mpongwë de Olâmba, mientras obtenía su formación presbiteriana en Baraka. Un día, Andekë escuchó a Mackey y a Simpson charlando acerca de su deseo de establecer otro centro en la costa ndòwë. Como era un joven formidable, se ofreció para conducirlos en un viaje de exploración al norte del Malângâ, hacia la tierra de los benga en el estuario del Mùnë. Considerando su fluidez en inglés y en las diversas lenguas ndòwë de los grupos establecidos a lo largo del río, los dos ministros lo tomaron como guía e intérprete.

El 24 de mayo de 1850, Andekë, los reverendos Mackey y Simpson y el señor Williams de Baraka largaron vela en el pequeño velero de la Misión. Cuando los remeros se acercaban a Ebènjë (Cabo Esterias), Andekë informó a los pastores que el Padre Bouchet, católico francés, había ya alzado una gran capilla plena de imágenes de la Virgen María y de varios Santos en la aldea benga de Myòndi. Asimismo comentó a los reverendos que Bouchet estaba corrompiendo a los benga de Ebènjë con las ideologías vaticanas. Andekë había aprendido de Wilson y Walker (3 de octubre de 1808 - 8 de diciembre de 1896), ministro congregacionista, que los *metangani* (blancos) estaban divididos, en amarga rivalidad, entre protestantes y católicos. El joven bokongo comunicó tan relevante información sobre el Padre Bouchet como parte de su plan perspicaz para atraer a los presbiterianos hacia la isla de Mânji. Por suerte, ambos misioneros optaron por construir su centro en Ukòdi, el hogar de Andekë en Mânji, haciendo así a su padre, Injënji ja Tongo estar muy orgulloso de él. El prestigio del clan Bokongo crecería al tener *metangani* viviendo entre ellos en Ukòdi. Pues los costeños sabían que si los blancos vivían cerca de sus poblados muchos barcos cargados de tesoros atracarían regularmente desde Europa y Norteamérica.

La expedición navegó hasta la isla de Lòbe Chica, y después 15 millas río Mùnë arriba, donde Mackey y Simpson contaron unos veinte poblados en ambas riberas. Vararon el velero de la Misión en la isla Ibèlo, en medio del Mùnë, frente a dos colinas llamadas Pëmbë y Kògo. Unos cien pobladores mbiko e itëmu, curiosos y vestidos con poca ropa, se reunieron en torno a ambos misioneros para oírles rezar.

Tras volver a la costa, el grupo se detuvo en el poblado de Mbini, en la ribera sur del Mùnë, donde ambos pastores se encontraron con el rey

Imùnga ja Nyèmbanyango (*circa 1795 - circa 1865*) del clan Bobunja de los bènga de M̀̀nji. El rey, que vivía también en la aldea de Bolòkobwè, al este de Ebènjè, estaba de viaje de negocios en el continente en busca de madera y marfil. Tras saber por boca de Andekè que Mackey y Simpson eran reverendos norteamericanos buscando un lugar para establecer su nueva Iglesia Presbiteriana, los registros de la Iglesia recogen que Imùnga les dijo: “No penséis en establecer vuestra Misión aquí, en tierra firme. Estas tribus son demasiado salvajes, y estúpidas. No les podréis enseñar nada. Venid a Corisco: somos una tribu civilizada y os trataremos bien. Dadnos una escuela, como la de Gabón, y tendréis allí una buena Misión. Yo, Imùnga, os llevaré a la isla en mi barca y os mostraré a mi gente”⁵⁸.

El 12 de junio de 1850, los reverendos Mackey y Simpson fueron transportados por el rey Imùnga en su velero desde Baraka hasta la isla de M̀̀nji. Mientras se acercaban a sus playas níveas, la barca fue alcanzada en la costa por una piragua bènga. Ambos pastores fueron embarcados de inmediato hasta Evangesimba, la aldea de M̀̀mbè mwa Mweli, del clan Bohàdi de los bènga, el “sobrino” del rey Imùnga. Javila ja Ngùmbè (*circa 1790 - circa 1863*), del clan Bobunja, era la madre de M̀̀mbè mwa Mweli, haciéndola “hermana” de Imùnga ja Nyèmbanyango, puesto que ambos eran miembros del clan Bobunja. Como *mwana k̀̀di ya bobunja* (niño de una hermana bobunja), M̀̀mbè mwa Mweli detentaba su “derecho” prevalente a ofrecer a los presbiterianos un lote de tierra en la isla de los bènga. A través de la línea matrilineal de herencia, a través del tío materno⁵⁹ Kombènyamango ya Mweli (*circa 1820 – circa 1883*), del clan Bohàdi, el hermano de M̀̀mbè mwa Mweli, heredó el *èka* (trono bènga) en M̀̀nji de su tío Imùnga ja Nyèmbanyango, el “hermano” de la madre de Kombènyamango, Javila ja Ngùmbè.

Mientras Imùnga caminaba con Mackey y Simpson por M̀̀nji, el monarca bobunja oyó a los ministros referirse a un emplazamiento de la isla como “una buena bahía” [*a good bay*]. Intentando reproducir las palabras inglesas pronunciadas por los presbiterianos, el bènga dijo “*u g̀̀be*”. Desde entonces, 12 de junio de 1850, el poblado localizado en tal apartado se ha conocido como *Ug̀̀be*, “una buena bahía”. El primer servicio religioso presbiteriano en M̀̀nji fue celebrado en la playa del poblado de Ngèbè, que significa “caridad” o “compasión”. Ngèbè se localiza cerca de Ug̀̀be. El curioso grupo de hombres, mujeres y niños bènga que siguieron a Imùnga y a los *minisè* (ministros) escuchó silenciosamente cómo el reverendo Mackey leía en el *Libro de los Proverbios*, 3: 5-8:

Confiad en el Señor de todo corazón, mas desconfiad del propio entendimiento. Si reconocéis al Señor en todo momento, Él dirigirá vuestros pasos. No seáis presuntuosos; temed al Señor y apartaros del mal. Él será salud para tu ombligo y hasta tus huesos se reharán.

En 1853 se erigió una escuela-internado para niñas bènga en Evangesimba. Se le dio el nombre de *Itândě ja Iluku* (“amor de hermana”), mas pronto fue conocido como *Maluku* (“hermanas”). Dieciocho chicas cursaron inicialmente, de las cuales 12 eran internas. Maluku fue dirigida por la señora Isabella Sweeney Mackey y por sus dos asistentes afroamericanas, Julia Smith y Margaret Webb. La señorita Smith había residido en Monrovia durante once años antes de llegar a la isla en 1853. Miss Webb fue una de las pioneras en M̀n̄ji, donde arribó en 1850 junto a los reverendos presbiterianos y sus esposas. Mackey escribió al Consejo de Nueva York que una chica bènga de la escuela realizó la asombrosa hazaña académica de memorizar por entero los cuatro Evangelios.

La Misión de Ugòbe contaba con una escuela presbiteriana para los niños bènga, dirigida por el reverendo Cornelius De Heer y por su *protégé* bènga, Uběngi. En la reunión del sábado 1 de marzo de 1856 se concluyó una resolución para la apertura de una tercera Misión en M̀n̄ji, que podría educar a los niños ndòwě del continente. El poblado de Elongo, en la parte norte de la isla, fue elegido como lugar ideal, pues estaba emplazado sobre un promontorio coronado por palmeras con una bella vista sobre el mar. Alzado sobre la clara bahía se podía vislumbrar el mar hasta lo lejos, buscando navíos, o bien mirar hacia la tierra firme. La construcción del puesto de Elongo comenzó el 15 de mayo de 1856 y a ella se asignó al reverendo William Clemens y a su señora. Los bènga construyeron una confortable casa de dos pisos para ellos, así como una escuela misionera presbiteriana a la vez que internado para los chicos ndòwě del continente. El reverendo Clemens (1825-24 de junio de 1862, a la 5 de la mañana) y su *protégé* Ibiya j'Ikěngě (*circa* 1834-28 de febrero de 1901), del clan Bobunja, dirigieron la escuela de Elongo, abierta el 29 de julio de 1856. Recogía a 13 chicos, representando a siete grupos étnicos ndòwě, como sus primeros internos. Andekě pasó a ser el *protégé* del reverendo Mackey (1820- 2 de abril de 1867) en Evangesimba.

3. La **Iglesia Presbiteriana de Bolondo** se organizó el 31 de diciembre de 1865, con 18 miembros de la Iglesia de Evangesimba transferidos a la región de Èyo para fundar la primera Iglesia Presbiteriana establecida en la Guinea Ecuatorial continental. Los 13 hombres ndòwě fundadores de la

Iglesia Presbiteriana de Bolondo eran: Mbàta, Makëndëngë ma Ekùnda del clan Boboko de los bapùku, Esima, Ngàtye, Màmbo, Evèmba, Etiyani a Nyënyë del clan Boràkârâ de los kombë, Ilanga, Iyànga, Itòngolo ja Ivina, del clan Bongàngâbi de los kombë, Ebeva, Râku y Ubomani. Las cinco mujeres ndòwë fundadoras eran: Ngàlo, Ndàga, Bohilë, Asamba y Mahangwangani.

El primer centro misionero entre los moma, kombë, mapànga y balèngi residentes en la ribera norte del río Èyo lo fundó el reverendo George Paull (3 de febrero de 1837 - 14 de mayo de 1865), de Connellsville (Pensilvania) en la aldea de Mbâdë, el 28 de enero de 1865. La Misión de Mbâdë fue desplazada a Bolondo, dos millas más al sur, en 1869. Andekë ya Injënji fue el guía e intérprete de Paull en varios viajes al continente, desde Mânji, a la búsqueda de un nuevo emplazamiento entre los kombë.

Tras la muerte prematura del reverendo George Paull a causa de la malaria, el reverendo Robert Hamill Nassau (11 de octubre de 1835 - 6 de mayo de 1921), médico también, y su esposa Mary Cloyd Latta Nassau asumieron las tareas del centro de Bolondo. Uno de los requisitos para pertenecer a la Iglesia Presbiteriana de Bolondo, reclamado por el Dr. Nassau, era que el converso ndòwë no podía ser amo de esclavos. Algunos ndòwë residentes en los poblados de Hàyë y de Upwànjo, cerca de Mbâdë, particularmente miembros del clan Molikambe de los mapànga, lo eran. La Iglesia Presbiteriana de Bolondo fue conocida como “Iglesia Presbiteriana de Benito” por los españoles. Pues el río Èyo fue conocido como “Río Benito” por la colonia.

4. La **Iglesia Presbiteriana de Batanga** fue organizada el 16 de abril de 1879 con 38 miembros y otras 200 personas presentes. Algunos de estos 38 miembros fundadores fueron trasladados desde la Iglesia de Bolondo. La iglesia Batanga fue construida en primer lugar en el poblado de Ubënji y más tarde reconstruida en el poblado de Bongàëllë, en un terreno donado por los patriarcas batanga, banâkâ y bapùku.

El 29 de agosto de 1878, la señora de Peter Menkel organizó una fiesta para 100 invitados en honor de la primera pareja misionera enviada por la Iglesia Presbiteriana de Bolondo a los grupos étnicos playeros residentes al norte del río Etëmbâ (Campo). El licenciado Itòngolo ja Ivina y su esposa bisió, Bënjë, estaban preparados para iniciar su labor evangélica entre los grupos ndòwë boùmba, los batanga, banâkâ y bapùku, así como entre los iyàsa, de los ndòwë Bòngwë. La nueva iglesia fue construida por el carpintero y misionero Peter Menkel y por su *protégé* ndòwë, Metyëba mya Rìkwë, del clan Bobënjë de los kombë. Cerca de doscientas

personas asistieron al primer servicio celebrado en la Iglesia de Batanga, el 16 de abril de 1879, dirigido por el reverendo Ibiya j'Ikëngë, de la de Evangesimba, el reverendo Samuel Howell Murphy, de la de Baraka, y el anciano Itôngolo ja Ivina, de la de Bolondo.

5. La **Iglesia Presbiteriana de Kângwě** se organizó el 28 de noviembre de 1879 por el Doctor Nassau con siete miembros fundadores. La Cena del Señor también fue servida por el pequeño grupo de ndòwě bondângâ de habla myěně. La iglesia de Kângwě se localizó en el interior del Ogoué, en una colina, en el poblado galwa de Kângwě.

Durante su permiso en los Estados Unidos en 1873, el Dr. Nassau se reunió con el reverendo Frank E. Ellinwood D. D., Secretario del Consejo Presbiteriano. Ellinwood habló muy cándidamente acerca del deber de las Misiones de acotar el interior del continente de cara a civilizar y cristianizar a los salvajes paganos y a los canibales que vivían en las junglas de África. Dijo: “Durante estos treinta años vosotros los misioneros os habéis paseado tan sólo por los bordes del continente. ¿Por qué no vais directos a su interior?”⁶⁰.

Nassau explicó que aquel retraso aparente no se debía a la indolencia o a la falta de empuje, sino a causa del intransitable monopolio comercial de los ndòwě costeños, que obstaculizaba incluso a los mercaderes europeos la penetración por el interior del continente. Si bien los mercaderes europeos poseían medios más poderosos que los propios de los misioneros presbiterianos, continuaban sin tener éxito. Ellinwood advirtió a Nassau que “la Iglesia de aquí no estará satisfecha con esta explicación, ni continuará sosteniendo cordialmente vuestra labor hasta que exista una manifestación que demuestre un claro progreso”⁶¹.

Desde sus días de niño en Easton (Pensilvania), en los que deseaba ser soldado, el doctor Nassau poseía un espíritu de aventura. Siempre le agradó la idea del viaje, las caminatas por los bosques y la acampada ante el fuego. Nassau agregó: “Dr. Ellinwood, los ríos Gabón, Muni y Benito han sido probados, en vano, como rutas hacia el interior. Cuando mi permiso finalice quisiera intentar una marcha a través del río Ogoué, pero no pienso que la Misión me lo permita. ¿Querría usted, no sólo autorizarme a probarlo, sino también contactar con ésta para encargarme la expedición?”.

Ellinwood prometió a Nassau que intentaría que el Consejo Presbiteriano de Misiones Extranjeras le permitiera entrar en el interior del continente por la vía del río Ogoué, llamado Ugòve por los bènga y los kombě.

El sábado 29 de agosto de 1874 el Dr. Nassau dejó Bolondo junto con dos jóvenes fieles kombë para empezar su aventura en el interior del Ogoué. Ingumu, el primero, sería cocinero de Nassau, mientras que Mediko mya Ivina, del clan Bomànongo, del poblado de Hånjě, sería el ayudante general. El 10 de septiembre de 1874, Nassau, Ingumu y Mediko entraron en la desembocadura del río Ogoué a bordo de la lancha *Pioneer*. Los tres presbiterianos que venían de Eyo se alzaban en la cubierta del navío que antaño perteneció al explorador David Livingstone. Como cónsul británico, Livingstone usó la *Pioneer* en sus viajes por el río Zambeze, en 1858. Cuando prosiguió su segundo gran viaje, volviendo desde Angola al río Zambeze abajo por entre sus cañones, hasta desembocar en el Océano Índico, revelando así al mundo el esplendor de las magníficas cataratas Victoria del río Zambeze, así como sus posibilidades para el desarrollo del interior del Este de África a través de las conexiones del río Shire y del Lago Nyasa, el gobierno británico le recompensó con un consulado en el África Oriental.

Al cónsul Livingstone le habían asignado, en apoyo de su dignidad oficial, una de sus lanchas armadas dañadas, la *Pioneer*. Con su motor renqueante por los años, Livingstone desfiló a través de las aguas superficiales del bajo Zambeze y exploró el río Shire, uno de sus afluentes. Fue también en la cabina de la *Pioneer* donde murió la mujer del explorador, Mary Moffat. Condenada a no representar ya nunca más el poder imperial inglés, la lancha fue subastada y comprada por una compañía de Liverpool de mercaderes en África, Hatton & Cookson. Tras ser despojada de todos los elementos bélicos, excepto de dos pequeños cañones en la cubierta de proa, la *Pioneer* fue enviada por los agentes Hatton & Cookson a su *fatèle* (factoría o puesto comercial) en la aldea mpongwě de Olàmba, donde se encontraba la Iglesia Presbiteriana de Baraka.

Además de Ingumu y Mediko mya Ivina, muchos jóvenes ndòwě ayudaron al Dr. Nassau a establecer el centro misionero y la iglesia 130 millas arriba del río Ogoué, en Kângwě. Algunos de los asistentes ndòwě de Nassau fueron: Kongòlo a Mokùmu del clan Bomànongo, de los kombë del poblado de Hånjě; Makângâ ma Mokuku (*circa* 1855 – *circa* 1911), del clan Bobalo de los màpanga, del poblado de Matondo; Mbàra, del clan Bombàmba, de los kombë del poblado de Udùbwanjolo; y Metyèba mya Rikwuě, del clan Bobènjě de los kombë del poblado de Melega. El 19 de agosto de 1877, sin contar con un intérprete, el Dr. Nassau celebró tan sólo un breve servicio matinal en la iglesia de Kângwě. A pesar de que estaba aprendiendo el mpongwě necesario para

la conversación cotidiana, Nassau no estaba lo bastante cómodo como para dirigir el servicio religioso en la lengua myëně. Aquella tarde, los jóvenes kombě venidos de Ęyo, que tenían nociones de mpongwě, se convirtieron en profesores en la Escuela Sábado de Kângwě, del Dr. Nassau. Mbàra y Metyèba mya Rikwuě enseñaron a los niños galwa, bakělě, nkâmi y enènga que estaban empezando a aprender el alfabeto, mientras que Ingumu y Makângâ enseñaban catecismo.

A través de sus viajes por el interior del Ogoué, Nassau y sus asistentes ndowé playeros encontraron y conversaron con muchos africanos de diversas regiones del Ogoué. Nassau advirtió que el dikělě, el lenguaje de los bakělě, está emparentado con el bènga y el kombě, así como el ikota, la lengua de los bakota, es afín al bènga. Sentados junto a las hogueras del campamento, conversando con sus amigos ndowě en el interior de la costa del Ogoué, los jóvenes ndowě descubrieron que las lenguas okândě y mityâgâ habladas en el interior tenían muchas similitudes con los propios bènga y kombě. Los presbiterianos ndowě aprendieron de los presbiterianos galwa algo de los ritos *Bwèti* de los mityâgâ que residían junto al río Ngùnyě, un afluente sureño del Ogoué. Los bakota del río Ivindo mencionaron su gran ciudad, llamada Mekambo, tras lo cual los jóvenes kombě hablaron del poblado bènga de Mekambo en la costa, al norte del poblado de Iboto. Mekambo fue el límite septentrional del territorio bènga en el continente, antes de acceder a territorio bapùku.

Los bakota informaron a Makângâ, Mbàra y a otros de la costa del Mùně que dentro de la gran nación bakota se hallaban grupos étnicos llamados los mahòngwě y los bapu⁶², equivalentes a los bòngwě y bapùku residentes en la costa atlántica. Los presbiterianos galwa de Kângwě dijeron a los costeños que sus ancestros vinieron por el noreste, huyendo de los *simpândâ* (los hombres-pezuña), que no eran otros que los árabes traficantes de esclavos, conocidos como *palabatito* (medio humanos, medio animales) por los bènga y los kombě. Mientras que los ndowě costeños se saludaban estrechándose mutuamente los antebrazos tras exclamar “*Iyě, iyě, iyě, iyě, iyě...sàmba*”⁶³, las mujeres galwa del Ogoué medio tiraban de sus pezones y gritaban “*Iyě, iyě, iyě, iyě, iyě... sàmba*” mientras saludaban a alguien en su poblado. El Dr. Nassau comentó a sus amigos bòngwě, boùmba y ndowě bondângâ que un lingüista alemán llamado Wilhelm Bleek acuñó el término “bantú” en 1862 para designar todos aquellos grupos étnicos africanos que usan el término *bantu*, o bien alguna variante, para decir “gente”.

6. La **Iglesia Presbiteriana de Mbònda** se organizó en mayo de 1881 en el poblado de Mbònda, entre los grupos one, basèk y màri de los ndòwě bòngwě.

En 1874, el reverendo Ibiya j'Ikěngě fue autorizado a establecer un centro avanzado en el poblado one de Mbònda, a 90 millas al norte de Mánji, 40 al norte de Eyo y 20 al norte de Bata. Junto a Ibiya, varios ndòwě honrados y lectores dedicados a la Biblia contribuyeron al crecimiento de la Misión en Mbònda. Entre ellos estaba Mbàyi a Moliko, del clan Bolâvetye de los one, quien también dirigió la escuela de la Misión.

Mbàyi fue un mártir de la iglesia de Mbònda, como resultado de sus conflictos con los *ngònjě* (altos sacerdotes) de la sociedad secreta del Mokuku⁶⁴ de los one, el cuerpo de gobierno tradicional de Mbònda. Odiado por éstos a causa de su celo y su enojosa prédica acerca de la inminente llegada de Jesucristo y de la imperiosidad del arrepentimiento, aquellos líderes espirituales sacaron ventaja de un disparo accidental, a comienzos del siglo XX, para consumir su venganza sobre el piadoso bolâvetye Mbàyi. Tras atarlo firmemente con la áspera cuerda *molângá*, usada para atar a los brujos y a otros criminales, los *ngònjě* one llevaron a Mbàyi mar adentro en una canoa. Allá en alta mar le lanzaron, junto a su Biblia, por la borda, alegrándose de su ahogo. Mbàyi a Moliko era el padre de Âkâ a Mbàyi, quien, como presidenta de la Primera Presbiteriana de Río Mùně, fue la primera mujer africana que asistió a la Reunión Cuatrienal de Mujeres en los Estados Unidos en el encuentro de Ocean Grove (Nueva Jersey), en 1950.

7. La **Iglesia Presbiteriana de Bata** se organizó el 25 de septiembre de 1883, con 41 miembros, en el poblado de Ekùku. Un comité formado por el reverendo William C. Gault, de la Iglesia de Bolondo, el reverendo Cornelius De Heer, de la Iglesia de Evangesimba, el anciano Etiyani a Nyěnyě y el anciano Ebuma a Metyèba, ambos de la Iglesia de Bolondo, fueron responsables de organizar la Iglesia de Bata. Esta Iglesia fue responsable de extender la Buena Nueva de la salvación en Cristo entre los grupos bòngwě: moma, kombě, mogànda, bomudí y asònga, residentes en la región del monte Bondèlo.

Por Ekùku pasa un río del mismo nombre. Mientras cruzaba el río en los años del siglo XVII, el rey Bosenje a Mbwamonanga a Kâwě, del clan Boběnjě de los kombě, dejó caer la sagrada *mokâbě* (cesta cilíndrica) conteniendo el *ihèka*, el oráculo del pueblo bòngwě.

Gracias a su poder sobrenatural, *elèmba*, Bosenje se zambulló hasta el fondo del río Ekùku, recuperó el *mokâbê* y así reanudó la migración de vuelta hacia el sur, hacia los ríos Mùně y Mâlângâ, la tierra ancestral de los kombě, los bênga y los bapùku hasta finales del siglo XVI.

El poblado de Ekùku fue levantado hacia 1870 por Etiyami a Nyěnyě (*circa* 1840 – *circa* abril de 1903), del clan Boràkârâ de los kombě, como un lugar en donde los presbiterianos ndòwě pudieran vivir en paz. Cuando Etiyani decidió fundar su aldea cristiana, los ndòwě le advirtieron en contra, alegando que la zona estaba llena de cocodrilos, hipopótamos, leopardos y otras criaturas dañinas. Ekùku y Moloko eran también sitios frecuentados por bandidos y criminales. Aquellos delincuentes iban allí con frecuencia a preparar la guerra, violar mujeres y practicar la *evùgu* (brujería).

Etiyani tomó consigo a cuatro ndòwě para hacer un claro en el terreno propuesto para alzar el poblado. Dos eran kombě, del clan Boràbota y del clan Bosâbâ, otro hombre era bomudi y el otro mogànda. En la cultura ndòwě la ceremonia *isùma ja mbingo* (colocar los fundamentos de la casa) tiene un sentido profundo. Tras clarear la tierra en Ekùku, Etiyani lanzó un poste *mbingo* al aire. El boràkârâ dijo a los cuatro hombres que le seguían que “si el *mbingo* cae de boca arriba, Ràm̄bê (el Ser Supremo) quiere que construya aquí mi poblado. Si, en cambio, cae hacia tierra, no me es permitido asentarme en Ekùku”. El *mbingo* cayó hacia arriba, de modo que Etiyani regresó a la Misión de Mânji para recoger a su esposa, Âkâ a Upùlě, del clan Bonongo de los mogànda, y a sus tres criaturas, para establecerse en el poblado presbiteriano de Ekùku.

Moloko fue el poblado fundado cerca de Ekùku por aquellos ndòwě no cristianos. Estos tradicionalistas podían vivir sus vidas consuetudinarias en Moloko, adhiriéndose a las normas establecidas por los *ngònjě*, de la orden fraternal del Mokuku. También era un poblado en donde podían danzar *mekuyâ*, *mebângâ*, *ivanga* y *bekuně*. Los misioneros condenaron las danzas tradicionales ndowé como “paganas e inmorales formas de diversión”. La danza *bekuně* simula la agitación pélvica que ocurre durante el acto sexual. Su nombre proviene del verbo *ekunyě*, “empujar”.

Tras el establecimiento dual de los poblados de Ekùku y de Moloko, Etiyani a Nyěnyě decía a sus amigos: “Debemos tener una sociedad libre y democrática, ¡como la de *Měriki* (América), en donde la gente puede hacer sus elecciones libres de coacción!”.

8. La **Iglesia Presbiteriana de Hânjě** se organizó en dicho poblado en torno a 1884 entre los kombě, bobènda, jànyě, bapùku y balèngi.

Desde 1859, Hànjě contaba con un instructor religioso presbiteriano. Balevi, el evangelista bènga y lector de la Biblia, todavía estaba activo en el puesto misionero en 1861. El doctor y la señora Nassau visitaron el centro el 6 de marzo de 1863, como un posible primer emplazamiento permanente en tierra firme al norte del río Mùně. Los Nassau volvieron a Evangesimba cuatro días después. Tras la muerte de Balevi, un evangelista kombě llamado Njùmba lo sustituyó en Hànjě durante unos años. Tras enredarse con algunos *mboni* (miembros iniciados) de la fraternidad del Mokuku, las pertenencias de Njùmba fueron saqueadas y Mokuku le amenazó de muerte si no finalizaba sus *bekalěkalě* (tontas habladoras), exclamando “¡Jesús viene, Jesús viene, cualquier día viene Jesús!”.

Los presbiterianos ndòwě estuvieron al frente de diversos movimientos que comportaban cambios sociales, económicos y políticos en la sociedad ndòwě. Un temprano pionero fue Mozyèmba a Ijábě, del clan Bongàngabi de los kombě, anciano y miembro de la Iglesia Presbiteriana de Hànjě. Mozyèmba fue el primer hombre kombě que desafió la ley del Mokuku, que en ocasiones requería el sacrificio de un gemelo. Después de que su mujer diera a luz a dos gemelos, los líderes espirituales *ngònjě* requirieron al padre que entregase a sus recién nacidos, Ikwele ja Mozyèmba e Ijábě ja Mozyèmba, de modo que pudieran decidir cuál de los dos niños era más sano y debería prevalecer. El gemelo más débil o enfermizo sería sacrificado durante una *ngwèje* (sesión) especial ejecutada por los grandes sacerdotes del Mokuku. Los expertos y líderes espirituales *ngònjě* promovían la creencia entre las masas ndòwě de que el gemelo sacrificado tan sólo iría “a recoger la nuez *kuda*” en el País de los Muertos, pero que pronto regresaría al País de los Vivos en un futuro embarazo. Mozyèmba dijo a los líderes del Mokuku que a sus gemelos les sería permitido vivir, pues eran dones bendecidos por Ràmbě, y no monstruosidades con poderes peligrosos o letales. A causa de la fuerte influencia norteamericana entre los habitantes de Hànjě, los kombě de la región de Èyo le dieron el sobrenombre de “Nueva York”, según D. Joba ja Bokamba.

Los ndòwě ancestrales creían que los gemelos poseían poderes sobrenaturales, tras notar la elevada incidencia de mortalidad infantil o maternal en un hogar con gemelos. Una explicación científica para esto es la mala alimentación materna prenatal y postnatal, que se exagera por el incremento de demandas nutritivas de ambos fetos en desarrollo, seguida por la alimentación de dos bebés de pecho. Por estas razones, los *ngònjě* del Mokuku pensaban que era preferible sacrificar al gemelo de

aspecto más enfermizo, de modo que la madre y el bebé restante más saludable tuviesen una oportunidad de sobrevivir durante los dos primeros años de vida del bebé, tan exigentes físicamente.

Después del anciano Mozyèmba a Ijàbe, el anciano Makângâ ma Mokuku (*circa* 1855 – *circa* 1911), del clan Bobalo de los mapànga, fue el segundo ndòwě presbiteriano que desafió el *njèka* (edicto) de la orden fraternal del Mokuku sobre los gemelos. Sería el año 1892 cuando Nyògo a Metyèba, del clan Bobènjë de los kombě del poblado de Melega, la mujer de Makângâ, vio nacer a dos niñas gemelas: Utônga a Makângâ (*circa* 1892 - noviembre de 1963) y Sàmbě a Makângâ (*circa* 1892 - enero de 1977). Durante varias noches, en el poblado de Matondo, Makângâ y Nyògo no podían dormir, después de que el presbiteriano del clan Bobalo hiciese su valiente declaración, impidiendo que sus gemelas fuesen tomadas de noche hacia la selva profunda para alguna ceremonia del Mokuku. El gruñido intimidante y exigente de Mweli, la Voz Ancestral, que encontraba eco repetidamente desde la selva, demandaba que Utonga y Sàmbě fuesen entregadas a los *ngònjë*. Valerosamente, Makângâ salió de su casa bien entrada una noche; y mientras Mweli gruñía, clamó a los miembros de la fraternidad del Mokuku: “¡Basta de acosarme a mí y a mi familia! Soy un *klisâni!* (cristiano) Rambě es el único que nos otorgó a Utônga y a Sàmbě. Si Él quiere nos las podrá quitar también, ya una o ambas, lejos de Nyògo y de mí”⁶⁵.

Mokuku a Etâtyi (*circa* 1825 - *circa* 1912), del clan Bobalo de los mapànga, el padre de Makângâ ma Mokuku, no era cristiano. Intercedió a favor de su único hijo, su nuera y sus nietas gemelas. Mokuku a Etâtyi habló a sus pares, las autoridades de la fraternidad, y dijo que su cuerpo de gobierno tradicional, Mokuku (kombě) o Ukuku (bénga), debería permitir a los conversos presbiterianos vivir entre ellos en paz. Así, tal como Etiyani a Nyěnyě hizo con la institución de Ekùku y de Moloko, Mokuku a Etâtyi abogó por una sociedad ndòwě más tolerante y democrática, tal como los misioneros presbiterianos norteamericanos les dijeron que existía en *Měriki* (América).

Nyògo a Metyèba (*circa* 1853 - *circa* 1902) era la hija de Metyèba mya Rikwě, el famoso carpintero bobènjë que ayudó a construir muchas iglesias, escuelas, y casas misioneras en Guinea Ecuatorial, Gabón y Camerún. Las hijas gemelas de Nyògo, Utônga a Makângâ y Sàmbě a Makângâ, fueron griots y narradoras en la región de Èyo. Las gemelas conocían no sólo sus propias genealogías sino también las de muchas familias ndòwě desde Bata hasta Hànjë. Ambas narraron profusamente los cuentos del ciclo de Njàmbu, o de los ciclos de animales, a varias

generaciones de niños. Utônga fue también una *ngànga* célebre, especialista en el tratamiento de enfermedades infantiles recurriendo a diversas plantas, raíces y cortezas. Sàmbě tradujo algunos himnos presbiterianos norteamericanos a la lengua bènga, como parte del libro *Lembo la Benga*⁶⁶.

9. La **Iglesia presbiteriana de Myuma** se organizó en 1890 en la aldea bwèko de Myuma para predicar el Evangelio entre los bwèko, los màri y los iyàsa de los ndowě bòngwě. La Iglesia de Myuma colmó el vacío que existía entre las Iglesias Presbiterianas de Mbònda y Batanga. La Iglesia de Myuma extrajo la mayoría de sus miembros de los principales poblados bwèko, Myuma y Tika.

El 11 de diciembre de 1867 Mary Nassau escribió en su diario:

Un hombre de mediana edad, Vilangwa, vino a ver al doctor Nassau hace algún tiempo, diciendo que deseaba hacerse cristiano; respetaba el Sábado, había abandonado el ron y el tabaco e intentaba expulsar a tres de sus cuatro esposas. Vivía muchas millas lejos y no hemos vuelto a verlo últimamente, pero si pudiera vencer en el abandono de la poligamia sería un gran triunfo del Evangelio”⁶⁷.

El rey Vilàngwa vya Metyèba (*circa* 1832 - *circa* 1900), del clan Bovèka de los bomudi, visitó al Dr. Nassau en Mbâdě desde su poblado, a 20 millas más al norte. Vilàngwa fue introducido al presbiterianismo por su mejor amigo Itòngolo ja Ivina (*circa* 1832 – 1900), del clan Bongàngâbi, uno de los primeros conversos entre los kombě. Itòngolo y Vilàngwa eran de la misma edad, y fue el rey quien hizo posible el matrimonio de este pobre presbiteriano buen amigo: el rey pagó la *ebonda* (compensación matrimonial) por Bènjě, su mujer bisió. Los bisió habitaban el *hinterland* inmediatamente interior al grupo balèngi de los ndowě bondânga. El propio Vilàngwa se unió con una mujer bisió, Dâlě a Etyěyi⁶⁸. Los kombě se refieren a los bisió como *ibèya* (sing.) o *mabèya* (plur.), mientras que los balèngi y los bènga les llaman *bujeba*.

Además de Bomudi, Vilàngwa residía también en los poblados de Ikùndě (cerca de Ekùku) y Benjěngě (cerca de Hànjě). Aquí recibió tierras donadas por miembros del clan Bongàngâbi de Itòngolo. Vilàngwa trasladó a algunos de sus primos bovèka desde Bomudi para realojarlos más al sur, en Benjěngě, donde fueron acogidos calurosamente por sus huéspedes bongàngâbi. La compañía comercial Hatton & Cookson abrió una *fatèle* (factoría o casa comercial) en este poblado, transformando al rey Vilàngwa en anglófilo y en líder filoprotestante, tal como había sucedido con el príncipe comerciante de Olàmba, Ntâkâ a Rompavě. Los

kombě de Èyo pusieron un mote a Benjëngě: “Londres”⁶⁹, a causa de las alianzas del rey con los ingleses. Una sección de la aldea mpongwě de Olamba también se llamó así.

En las tradiciones orales ndòwě, la llegada de los franceses a los distritos de Bata y de Èyo, desde Libreville, se atribuye asimismo al rey Vilàngwa vya Metyèba⁷⁰. En 1883, mientras vivía en Ikùndě y Bomudi, Vilàngwa visitó con frecuencia al anciano Etiyani a Nyěnyě del cercano Ekùku. El rey bomudi compartía su inteligencia acerca de los asuntos políticos y económicos europeos de aquellos años, así como de la estancada economía kombě, de modo que Etiyani informó al rey que Francia contaba con una fuerte comunidad protestante establecida en su capital, la Sociedad Evangélica de París.

Durante el último cuarto del siglo XIX Vilàngwa creyó que España tenía mucho más interés en promover su trata esclavista, ilegal y clandestina, con destino a Brasil y Cuba, mediante los bēnga del estuario del Mùně, a expensas de los kombě, establecidos algo más al norte de la costa. El patriarca bověka consideró a España como un país pobretón comparado con las tres grandes potencias europeas del último cuarto del siglo XIX: Inglaterra, Francia y Alemania. Vilàngwa y su primer ministro, Mbùla a Makàmani, del clan Bobeva de los bomudi, aseguraron a Itòngolo, a Etiyani y a otros presbiterianos que los católico-romanos *panyâlě* (los españoles) no tenían interés por los kombě ni por su bienestar económico; tan sólo por el de los bēnga.

Como resultado de la política exterior española de favoritismo hacia los bēnga, el rey Vilàngwa decidió enviar a sus propios ministros de asuntos exteriores a Libreville, en 1883, para tramar diversos encuentros con los mercaderes y oficiales *fàla* (franceses). Los ministros de su corte eran Mbùla a Idàngo, del clan Bongàngâbi de los kombě, de la aldea de Bojâmbě, cerca de Ekùku, e Ikàka ja Menànje, del clan Bwâziëlě de los kombě de la aldea de Ivava, en Sipolo. Vilàngwa dijo a Mbùla y a Ikàka que persuadieran a los *maseni* (mercaderes) franceses de que fueran al norte, hacia Bata y Èyo, para proseguir sus negocios de madera y marfil con los kombě. Esta alianza franco-kombě debería estimular su apagada economía. Astutamente, Vilàngwa estaba manipulando la rivalidad entre españoles y franceses en la región. Conocía la existencia de acalorados debates entre Madrid y París, con anterioridad a la conferencia de Berlín (del 15 de noviembre de 1884 al 25 de febrero de 1885), sobre cuál de ambas naciones europeas “debía poseer” la línea costera ndòwě como parte de su vasto imperio colonial en África Occidental.

En abril de 1884, tras fructuosas reuniones económicas entre los *fàla* y los enviados del rey, Mbùla a Idàngo e Ikàka ja Menànje, los comerciantes galos se instalaron permanentemente en tierra kombě, en Bata y en Sipolo. Poco después, Sipolo se ganó el apodo de “París”, a causa de la influencia francesa en la ribera sur del Èyo. Así, en el último cuarto del siglo XIX, aparecían tres “ciudades” en la costa kombě: “París” (Sipolo), “Londres” (Benjěngě) y “Nueva York” (Hànjě).

En torno a los años setenta del siglo XIX, el rey Vilàngwa, tras haber incorporado algunos principios presbiterianos de perdón y de reconciliación del Dr. Nassau en Mbâdě, en el curso de su visita del 11 de diciembre de 1897, organizó un tratado de paz entre los kombě y los bwèko, conocido como *Ikângâ-ngâmâ nà njèka a Mweli*, o “Armisticio impuesto por el edicto de la Voz Ancestral”. El *ikanga-ngâmâ* (armisticio) entre los kombě residentes en la costa cercana al monte Bondèlo (Bata) y los bwèko residentes más al norte de la costa, cerca de la desembocadura del río Etěmbâ (Campo), se negoció en la playa frente a la aldea bwèko de Tika. Ya desde los inicios de una serie de “guerras lityětyi”, en el siglo XVII, entre los grupos étnicos bakoko y basèk en el interior del Camerún Central, que implicaron también a muchos ndòwě bòngwě y boùmba, los bwèko eran hostiles a los kombě. Los bwèko pretendían que los kombě no habían enviado suficientes guerreros para participar en el combate para proteger a su aliado mutuo, los basèk, de la agresión bakoko. Los bwèko acusaron a los kombě de abandono durante su guerra de resistencia ante la incursión de los bakoko en los territorios ndòwě.

Esta animosidad bwèko-kombě continuó durante muchas generaciones, hasta mediados del siglo XIX. Los bwèko que erraban accidentalmente en tierra kombě eran compadecidos por su gente. Y los kombě en tierra bwèko, por la suya. Era claro que ningún miembro de ambos grupos bòngwě en conflicto podía penetrar en territorio ajeno sin recibir una paliza, ser torturado o muerto, incluso. Las canoas bwèko que llegaban a Udùbwanjolo eran inmediatamente requisadas por los kombě, y toda su tripulación tomada como rehén. El mismo destino aguardaba a las canoas kombě que desde Udùbwanjolo desembarcaban en Tika.

El tratado de paz *ikângâ-ngâmâ* del rey Vilàngwa, propiciado por miembros de la Iglesia Presbiteriana de Myuma, obligaba a Isòva ja Ngândě, del clan Bongàpende de los kombě, del poblado de Udùbwanjolo, a casarse con una bwèko llamada Kuyěyě, de la aldea de Tika⁷¹. Según Vilàngwa, la mejor forma de pacificar ambos grupos sería casar a sus hijos. Los bwèko y los kombě deberían resolver sus

diferencias como afines, porque “*Ìba nà wana jè wa*” (matrimonio que da niños, no muere), como dice el refrán. Isòva ja Ngândě y Kuyěyě tuvieron a Evita a Isòva; éste engendró a Ndomi a Evita, y éste a Àkâ a Ndomi (8 de agosto de 1929 - diciembre de 1996), que fue el primer africano que publicó una novela en español, *Cuando los Combe luchaban*, en 1953.

Ngândě a Metyèba, el padre de Isòva ja Ngândě, es, de acuerdo con la tradición oral, el creador y urbanizador de la moderna Bata. A mediados del siglo XIX realizaba frecuentes viajes con su canoa hasta la aldea mpongwě de Olàmba, en la orilla norte del Malàngâ. Comerciaaba con ébano y marfil, desde Udùbwanjolo, para venderlo a los protestantes *ngěléyi* de Liverpool residentes en el poblado. Cuando un negociante de aquella ciudad, John Holt (1842 - 1904), iniciaba la actividad de su compañía en 1867, Ngândě animó a uno de sus agentes en Olàmba a acercarse hasta Udùbwanjolo para abrir allí un *sâpu* o almacén. Los moma y los kombě facilitaron la instalación del agente de la *John Holt Ltd.* en su territorio, construyendo una casa y procurándole una existencia confortable junto a la playa de cara al monte Bondèlo.

Tras asentarse en Udùbwanjolo a finales de la década de los sesenta (del siglo XIX), dicho agente de la sociedad John Holt pasó a mostrarse muy exigente, arrogante y abusivo con los bòngwě de la costa de Bondèlo. Él mismo se infatuó y comenzaba a actuar muy “a lo blanco”, *a saka j ’utangani*, según los kombě. Los grandes sacerdotes del Mokuku decidieron entonces que había llegado la hora de liquidar al infame factor británico. Durante una sesión *ngwèje*, los *ngònjě* cantaron la *imbâsi* que invoca el poder de Kolo (un hombre), de Lèsi (una mujer) y de Enjànja a Ubukwa (un *molami*, o niño de la hermana), la trinidad de santos patronos de la orden fraternal del Mokuku⁷². Una *imbâsi*, (*mambâsi* en plural) es la canción lírica que inicia la sesión de Mokuku, por la cual los *ngònjě* pueden acceder a la vía que conduce a la dimensión invisible, en la cual pueden adquirir el *bwànga* (remedio médico) de los *bedimo* (espíritus ancestrales)⁷³.

Tras haber viajado al reino invisible y haberse comunicado con los ancestros, los *ngònjě* de la zona del monte Bandélo hicieron un talismán protector, *ibando*, y lo enterraron en el suelo, ante la casa del factor de la firma John Holt. El *ibando* adquirido de los *bedimo* causó la muerte lenta y dolorosa a tan desagradable representante de la firma. Los *ngònjě* aseguraron a Ngândě a Metyèba que el *ngěléyi* (inglés) sería reemplazado por otros *metangani* (blancos) más razonables, pues “*esibo e wa, kě te ekoto e likana e bomaka ngâmâ*”. Este refrán ndowě, citado

frecuentemente en la ceremonia de iniciación a la *igànga ja wàmù* (asociación cerrada / sociedad secreta para hombres) significa: “Tras la muerte del antílope pelirrojo, su piel permanece en el reino visible, golpeando el tambor”. La ley científica expresada por este proverbio sería: “La materia no se crea ni se destruye, tan sólo se transforma”. En el contexto del agente comercial en Udùbwanjolo, los *ngònje* prometieron que, tras su inmolación, el *edimo* (espíritu corporal o doble) del inglés sería capturado bajo su poder y usado para atraer a nuevos comerciantes a las playas de Udùbwanjolo, tal como la piel del antílope *esibo* era usada para “llamar” a los *bedimo* (espíritus ancestrales).

Poco después de aquella sesión de Mokuku y la conspiración de asesinato en la cima del monte Bondèlo, el comerciante *ngělěyi* desarrolló una úlcera dolorosa en su pierna, que rápidamente se infectó. Tras una lenta enfermedad, murió finalmente. Los *ngònjě* organizaron una segunda sesión *ngwèje*, tras la inmolación del agente, con el propósito de manipular el *edimo* (doble invisible) del hombre blanco. Los grandes sacerdotes del Mokuku ordenaron al espíritu sacrificado del inglés que volviese al río Malângâ, y al *motema* (Europa; literalmente, “alta mar”) para llamar a otros *metangani mya maseni* (blancos comerciantes) que traerían más barcos llenos de tesoros y mercancías a Udùbwanjolo. Muchas *mbànda* (sociedades comerciales) confluyeron hacia Udùbwanjolo y otros poblados ndòwě, en la que es ahora la ciudad de Bata.

Entre muchas de las sociedades comerciales que llegaron a las playas de Bondèlo, bajo el influjo del *ibando* de los *ngònjě* del Mokuku se encontraban: *John Holt Ltd.*, *Hatton & Cookson*, *Morris*, *Friedrich* y *Adolf Woërmann*.

FUENTES ORALES

Sra. **Akěrágalě ya Ediya** (n. 1916 - f. 9 de agosto de 2004), del clan Bodùngwě de los bènga.

Sra. **Behâli bya Behâli** (n. 1898 - f. 23 de agosto de 1992), del clan Bokongo de los bènga.

Sra. **Besěbâ bya Mbèla** (n. 7 de mayo de 1912), del clan Boràkârâ de los kombě.

Sr. **Bodjedi a Mbèla nà Udèndo** (n. 6 de junio de 1926 - f. 25 de julio de 2005), del clan Bobalo de los mapànga.

Sr. **Ebuma a Ejàbwa** (n. 1925 - f. 1995), del clan Bomùtulu de los kombě.

Sra. **Eyowe a Âkâ** (n. 1922 - f. 4 junio de 2004), del clan Bomànongo de los kombě.

Sr. **Isàmbo ja Mediko** (n. 1922), del clan Bajunja de los bènga.

Sr. **Ivina ja Pènda** (n. 1941- f. agosto de 2002), del clan Bobènjě de los kombě.

Sr. **Joba ja Bokamba** (bn. 1895 - f. 4 de marzo de 1995), del clan Bobònga de los kombě.

Sr. **Mokâtyi a Ikuga** (n. 1911), del clan Bombàmba de los kombě.

Sra. **Njùnga a Bolènga** (n. 1909 - f. 19 de abril de 2001), del clan Borenga de los kombě.

BIBLIOGRAFÍA

- A'BODJEDI, Enènge (2003), *Cuentos ndòwě I*, Nueva York, Ndòwě International Press.
- BROWN, Arthur (1936), *One Hundred Years: A History of the Foreign Missionary Work of the Presbyterian Church in the USA*, Nueva York.
- BUCHER, Henry Hale Jr. (1977), *The Mpongwe of the Gabon Estuary: A History to 1860*, Madison, Universidad de Wisconsin-Madison, Tesis inédita.
- CREUS, Jacint (1991), *Cuentos ndowe de Guinea Ecuatorial*, Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano.
- EVITA, Leoncio (1953), *Cuando los combes luchaban*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos [(1996), Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional].
- FONS, Virginia (2004). "La visión del mundo en los cuentos ndowě", *De boca en boca: estudios de literatura oral de Guinea Ecuatorial*, Vic, CEIBA, pp. 111-132.
- GARDINER, David E. (1981), *Historical Dictionary of Gabon*, Metuchen, The Scarecrow Press.
- IYANGA PENDI, Augusto (1992). *El Pueblo Ndowe: Etnología, Sociología e Historia*, Valencia, Nau Llibres.
- j'IKĚNGĚ, Ibìya, (1872), *Customs of the Benga and Neighboring Ethnic Groups*, Nueva York, American Tract Society [(s/f), *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos*, trad. de Práxedes Rabat, s/ed.].
- LINIGER-GOUMAZ, Max (1988), *Historical Dictionary of Equatorial Guinea*, Metuchen, The Scarecrow Press.
- MACKEY, James L. (1855), *A Grammar of the Benga Language*, Nueva York, Mission House.
- McNEILL; Louis Johnson (1972), *The First Half-Century of Mission Work in Rio Muni*, Swarthmore, manuscrito inédito.
- MOMBAY, Paul (1988), *Les Benga, Peuple du Gabon*, Libreville, Université Omar Bongo, Tesis doctoral inédita.
- MURDOCK, George Peter (1959), *Africa: its People and Their Culture History*, Nueva York, McGraw-Hill.

NASSAU, Robert Hamill (1892), *Corisco Days: The First Thirty Years of the West African Mission*, Philadelphia, Allen, Lane & Scott.

NASSAU, Robert Hamill (1874), *Crowned in Palmland*, Philadelphia, Lippincott & Co.

NASSAU, Robert Hamill (1873), *The Gabon and Corisco Mission*, Nueva York, Board of Foreign Missions.

NASSAU, Robert Hamill (1914), *My Ogowe: Being a Narrative of Daily Incidents During Sixteen Years in Equatorial Africa*, Nueva York, Neale.

RAPONDA-WALKER, André & SILLANS, Roger L. (1962), *Rites et Croyances des Peuples du Gabon*, París, Présence Africaine.

WILSON, John Leighton (1848), "Favorable Indications for the Introduction and Spread of Christianity in Africa", *Southern Presbyterian Review*, 2, pp. 222-238.

WILSON, John Leighton (1851), *The British Squadron on the Coast of Africa*, Londres, Ridgeway.

WILSON, John Leighton (1859), "The Foreign Slave Trade: Can it be revived without violating the most sacred principles of honor, humanity, and religion?", *Southern Presbyterian Review*, 12, pp. 491-512.

WILSON, Samuel (1872), *George Paull of Benita, West Africa: A Memoir*, Philadelphia, Westcott & Thomson.

LOS CUENTOS AFRICANOS SOBRE METAMORFOSIS, O LA FRONTERA INVISIBLE ENTRE REALIDAD Y FICCIÓN

CRUZ CARRASCOSA
UNIVERSIDAD DE CHIETI- PESCARA

Es un axioma plenamente aceptado entre los especialistas en los cuentos tradicionales, sean de donde sean y se apliquen al ámbito o a la tradición a la que se apliquen, que las estructuras formales-argumentales de los cuentos poseen una gran estabilidad, y que, en una mayoría abrumadora al menos, se ajustan a modelos y a esquemas (que muchos estudiosos llaman tipos y motivos, otros funciones, etc.) más o menos uniformes y previsibles. Mi propósito, en este artículo, es atender a un corpus de cuentos documentados en áreas diversas del África subsahariana y demostrar que, en efecto, exhiben coincidencias de tipo temático, ideológico y credencial más que notables. Me he querido centrar, en esta ocasión, en el tópico o motivo credencial y literario de la metamorfosis (sobre todo de la metamorfosis zoomorfa, que es la absolutamente predominante), constante en el repertorio cultural de cualquier sociedad de tipo tradicional, y muy bien representado, desde luego, en África, porque ofrece márgenes muy amplios para realizar la labor comparativa, y al mismo tiempo porque los relatos o los episodios que reproduciré podrán servir como una antología mínima de relatos africanos sobre metamorfosis cuyo análisis podrá ser ampliado (por mí o por otros) en el futuro. Soy plenamente consciente de que elegir un repertorio tan abundante como éste plantea dificultades metodológicas importantes, y hace inevitable que haya carencias y lagunas en nuestra reflexión, ya que es imposible, en el espacio de un breve artículo, establecer siquiera una tipología somera de este tipo de relatos. Mi pretensión es, únicamente, la de ir desbrozando el terreno y la de llamar la atención sobre un corpus de relatos tan interesantes desde el punto de vista literario como desatendidos por la crítica.

Antes de comenzar nuestro recorrido, hay que poner de relieve que el fenómeno de la metamorfosis es absolutamente general en los relatos fantásticos y maravillosos de todas las tradiciones del mundo, y que de ninguna manera tiene África su exclusividad. Sin embargo, en las tierras africanas se asocia a creencias de tipo mágico-religioso plenamente operativas todavía hoy (al contrario de lo que sucede, por ejemplo, en los cuentos maravillosos europeos y occidentales, cuyos emisores y receptores están de acuerdo en considerarlos puras ficciones), lo que insufla en estos relatos un grado de credibilidad y, por tanto, una vitalidad y una

funcionalidad muy intensas. De hecho, pueden ser documentados todavía hoy en tierras africanas relatos que contemplan y describen las metamorfosis con absoluta y sorprendente naturalidad, como si fueran procesos totalmente corrientes y hasta cotidianos, tal y como revela este episodio de un cuento angoleño, de la región de Luanda:

... Cerca de la costa, y por efecto del encantamiento de la señora Peixarrão, João Filho se transformó en paloma. Volando, volando, atravesó parte del bosque, y fue a parar a una rica vivienda de piedra.

Al entrar por una pequeña abertura, encontró a la princesa bien compuesta. Ella se asustó ante su presencia, ahora en su figura humana:

— ¿Qué haces aquí? ¡Vete ya, ya, si no quieres ser muerto por el señor Serpiente!
¡Aquí sólo se oye la voz del pájaro, no se oye la voz de la gente!

— No se asuste, señora mía: vengo a salvarla, su padre me mandó.

Como también poseía la princesa su *quipa* [magia asociada a una cinta que se ciñe a la cintura], se transformó en anillo, y João Filho se la puso en el dedo. Recuperó el aspecto de paloma y voló por el espacio. Convertida la princesa otra vez, ya en el barco, en persona, João Filho, también en su forma verdadera, continuó viajando en lo alto del mástil⁷⁴.

Véase también este episodio de un cuento de los fulbé, pueblo disperso por diversos países del centro y del oeste de África:

... El niño cogió una navaja y la ató a la cola del caballo. Luego, ensilló el caballo, lo preparó y se montó. La araña se montó en la flor de árbol, que era su caballo. Así pues, se marcharon de aquel lugar. Sin embargo, la bruja se transformó en una mujer, ya que ella quería atrapar al niño como fuese, se agarró a la cola del caballo del niño y se cortó la mano con la navaja. Entonces, se quedó quieta, lamiéndose la sangre. De pronto, la mujer apareció otra vez como el viento⁷⁵.

En el siguiente episodio de un cuento de los bubis de la isla de Bioko, en Guinea Ecuatorial, una niña queda transformada en pez al ser arrastrada al agua por una sirena:

... Así es que aquella mujer cogió a su hija y se fue. Quería llegar al mar, donde tendría agua para lavarse y pescado para comer. Y, efectivamente, en cuanto llegó a la costa, se puso a construir una casa. Entonces apareció una sirena, que le hizo una proposición: «Tendrás todo lo que puedes desear si accedes a darme tu hija».

La mujer estaba horrorizada por una proposición tan poco afortunada. Pero la sirena seguía deleitándole los oídos con palabras dulces y promesas de ensueño. De tal manera que la mujer no se dio cuenta de que, mientras le hablaba, la sirena se había acercado tanto que pudo coger a su hija y meterse en el mar, donde se convirtió en un pez⁷⁶.

Las creencias y relatos africanos acerca de metamorfosis suelen relacionarse con potencias de tipo religioso (divinidades) o con potencias mágicas (hechiceros), que a veces son difícilmente discernibles. La serpiente, representación en tantas culturas (desde la mesopotámica o la romana) de los espíritus de los antepasados, se hallan presentes en muchos de estos relatos africanos. Así, entre los dogón de Malí y de Burkina Faso, un mito sobre los orígenes de los seres humanos muestra a los primeros ancestros como seres híbridos:

Dios los creó como agua. Eran de color verde, en forma de persona y serpiente. De la cabeza hasta la cintura eran humanos, el resto de serpiente.

Tenían los ojos rojos, hendidos como los de los hombres, y la lengua bífida como la de los reptiles...

Estos genios, llamados Nommo, eran pues dos productos semejantes a Dios, de esencia divina como él, concebidos sin aventuras y desarrollados según las normas en la matriz terrestre⁷⁷.

No es raro, en otros mitos de los dogón, que haya transformaciones de hombres en serpientes, en lagartos, en cocodrilos, y viceversa⁷⁸. Ni que, en ésta y otras culturas, la serpiente aparezca como auxiliar o como mediador entre el mundo del pasado y del futuro, de los muertos y de los vivos. Por ejemplo en leyendas de los baya de Camerún o de los fang, que presentan a los antepasados cruzando ríos sobre serpientes negras⁷⁹.

Extracto a continuación un relato de los soninke —tribu mande que se asienta en el norte de Malí, sur de Mauritania y este de Senegal— que muestra la vinculación de la serpiente con el antepasado primordial, nacido de una relación sobrenatural. En él se pueden apreciar muchos más elementos que suelen asociarse a los relatos de transformación, como el sacrificio propiciatorio a la serpiente de una mujer, su función de donante de favores, su relación con el régimen de lluvias, o la perturbación que provoca la ruptura de los tabúes y prohibiciones relacionados con el respeto que se debe al animal. El incumplimiento del ritual cíclico ocasionará que el espíritu protector deje de operar:

... Cuando llegaron a este lugar, Digna envió a su gente a buscar agua a un pozo que había allí. Cuando sus hombres llegaron junto al agua, el espíritu del pozo les prohibió acceder a éste. Entonces, éstos regresaron y comunicaron este suceso a Digna.

Acto seguido, Digna se dirigió él mismo hacia el pozo y se encontró allí al espíritu. Digna le gritó sin rodeos al espíritu para que se quedase ciego y tuviera que sentarse, ya que le era imposible mantenerse en pie. No obstante, acto seguido, el espíritu utilizó un hechizo. Se vengó de Digna y éste se quedó ciego y sordo y tuvo que sentarse, sin poder levantarse de nuevo. Digna pidió ayuda al más importante de

sus magos, quien también utilizó un hechizo y se lo lanzó sin reservas al espíritu, de tal modo que el espíritu se quedó ciego y sordo y tuvo que sentarse por falta de fuerzas. El espíritu, condenado de esta manera a la impotencia, pidió clemencia a Digna, diciéndole:

- Si me retiras la maldición que me has infligido, podemos vivir juntos y te daré en matrimonio a mis tres hijas.

Digna aceptó el ofrecimiento, y ambos cerraron un pacto, basándose en esto. Luego, Digna retiró la maldición al espíritu.

Así aconteció que los dos vivieron juntos en el pueblo de Daraga. Y Digna se casó con las tres hijas del espíritu. La primera de éstas se llamaba Diangana Boro, la segunda, Katama Boro, y la tercera, Sinangille Gunekhusso. Digna tuvo con Diangana Boro cinco hijos y una serpiente gigante, llamada en lengua extranjera Uagadu Bida...

Las causas que llevaron a la decadencia del reino de Uagadu fueron las siguientes: allí había un hombre, llamado Mamadi Sefe-Dokhote (poco hablador), a quien se le había llamado así porque no pronunciaba una palabra más de dos veces al año. Vivía muy cerca de Gadiaga, en el poblado del mago Dugu-Kure. Cuando se marchó de su tierra, se encontró a Magna en Kumbi, y éste le aceptó como alto señor. Magna le destinó a Diara, junto a Uagane Sakho, porque este Mamadi era pariente de Uagane, pues seguía el nombre de la familia Sakho-Biba. Así pues, Mamadi se estableció en Diara.

En aquel tiempo, en el poblado de Diara había una mujer cuya belleza superaba la de todas las demás muchachas de su edad. Se llamaba Sija Jatabare. Mamadi Sefe-Dokhote se convirtió en el amante de Sija. Pero llegó el momento en que a Sija le tocó el turno de ser entregada a la serpiente, ya que, cuando se reveló que no existía una belleza igual en toda la región de Uagadu, todos estuvieron de acuerdo en la necesidad de entregar a esta mujer el día de la fiesta del sacrificio. Cuando llegó el día de cumplir la promesa a la serpiente gigante, Sija fue conducida ante la serpiente [...]

Por eso, Mamadi adoptó las medidas necesarias para matar a traición a la serpiente, y afiló su espada sin que los demás lo supieran. Todos se habían trasladado a Kumbi. En cuanto llegaron al lugar, hicieron los preparativos para entregar a Sija a la serpiente el día de la fiesta, y llevaron a la muchacha hasta la boca del pozo donde se encontraba la serpiente.

Pues bien, la serpiente tenía costumbre de sacar fuera la cabeza tres veces, como jugando y, acto seguido, coger rápidamente a la joven muchacha y descender al pozo con ella. La serpiente ya había sacado la cabeza dos veces y, cuando la sacó por tercera vez y se disponía a acoger a Sija, en aquel momento, Mamadi sacó su espada y le cortó la cabeza. Sin embargo, la serpiente no paraba de sacar una cabeza tras otra, y Mamadi no paraba de cortárselas, hasta que le cortó siete cabezas. Cuando le fue cortada la séptima cabeza, la serpiente echó a volar mientras decía:

— ¡Oh, Mamadi! El reino de Uagadu está arruinado. Durante siete años no caerá ni una gota de lluvia en la región de Uagadu y cesará de llover oro.

A continuación, la cabeza salió volando y descendió al suelo en la región de Bure y, por eso, en Bure también hay más oro que en la mayoría de los países, según dicen

los narradores.

Tras este suceso, dominó tal hambruna durante siete años, que los habitantes del lugar se comían unos a otros, hasta que todos los supervivientes se dispersaron. Sin embargo, enseguida que Mamadi le cortó la cabeza a la serpiente, se montó en su caballo más veloz y huyó. Ninguno de sus perseguidores le alcanzó, con excepción del caballo de Uagadune Sakho. Pero éste tampoco le mató, por su vínculo de parentesco. Algunos de los habitantes de Uagadu se marcharon hacia Sahel, otros a Mande, otros al este, otros al oeste⁸⁰

Resultan muy evidentes los paralelismos que este texto que acabamos de conocer guarda con el siguiente relato de los dogón:

... Cuando envejeció, el antepasado tenía la costumbre, mientras los adultos trabajaban, de cuidar a los niños en la casa de su hijo mayor. Un día se transformó en serpiente, lo que trastornó a los pequeños. Pero como recobraba su apariencia humana al volver los hombres, se pensó que eran fantasías infantiles. Sin embargo, se repitió el hecho y el hijo mayor, al volver un día de los campos, sorprendió al anciano en plena metamorfosis. Éste, avergonzado al verse descubierto, se transformó rápidamente en antilope⁸¹ para huir más deprisa. Perseguido por el hombre, se metió en la cueva llamada Kommo Dama, al sudoeste de los Ogol, y desapareció en ella.

Sin atreverse a seguirle, el hombre permaneció en la entrada del agujero, escuchando el ruido cada vez más tenue del galope del animal que se perdía en las entrañas de la tierra. Al no oír ya nada, iba a retirarse, cuando percibió un rumor creciente. El rumor se convirtió en fragor, creció como una tempestad y por último una enorme ola estalló en el fondo de la caverna, viniendo a morir a los pies del hombre y retirándose a continuación.

Mirando al suelo el hombre observó una piedra dejada por la ola, que era la señal de alianza abandonada por el anciano antes de su desaparición en el otro mundo. La recogió y la confió a otro hombre de la familia que reveló estar poseído por el espíritu del antepasado y del Nommo. Él fue el primer sacerdote del Binu Tiré de Sodamma⁸².

Otras muchas especies de animales protagonizan los relatos africanos de metamorfosis. En el siguiente cuento de los hutu de Ruanda se aprecia muy bien la clave totémica, y no sólo porque la metamorfosis se asocia a una especie que engendrará descendencia, sino también porque, a partir de esa metamorfosis originaria, el mundo natural podrá comenzar a distinguirse, a organizarse, a clasificarse, lo que concuerda muy bien con la visión que del totemismo han dado autores como Claude Lévi-Strauss, para quien es un fenómeno que no sólo busca avalar y justificar unos orígenes remotos, sino que, sobre todo, desarrolla una función siempre actualizada, perfectamente «contemporánea», en cada época, de conocimiento y reconocimiento del entorno natural y social:

Un Labrador tenía un campo de sorgo. El sorgo estaba maduro. Todos los días, dos pájaros venían a comer sus granos. Con fibras de sisal, el Labrador fabricó pequeñas trampas y las ató a las espigas del sorgo.

El pájaro macho se dejó coger, y el hombre le arrancó las plumas de las alas. Después, entregó el pájaro a los niños, y les ordenó que le cortasen el cuello. Los niños cogieron un cuchillo. Pero el pájaro hembra apareció y les gritó:

— ¿Por qué queréis cortar el cuello a mi marido?

Los niños no respondieron. El macho le gritaba:

— Deja que lo hagan —repetió el macho.

Empezaron entonces a asarlo:

— ¿Por qué asáis a mi marido? —preguntó la hembra.

— Amiga mía, deja que lo hagan.

Cuando terminaron, cortaron al pájaro macho en pedacitos. Cada vez que cortaban un pedazo, la hembra preguntaba por qué lo trataban así.

Y cada vez contestaba el macho que les permitiera hacerlo.

Cuando se comieron el pajarito, todos los niños se vieron transformados en pajaritos de la misma especie. Son los que todavía vemos.

Anteriormente no había sobre la tierra nada más que estos dos pájaros de los que yo acabo de contar la historia⁸³.

Un relato de los bânsoa de Camerún nos muestra cómo la metamorfosis hombre-animal no sólo sirve para establecer órdenes y divisiones en el mundo natural, sino que también puede asociarse a veces a fenómenos de categorización social y de justificación de las jerarquías y estructuras de poder dentro de la comunidad. La asociación de las jefaturas con los animales felinos prueba que los relatos de tipo totémico no son simples ecos del pasado, sino estrategias plenamente operativas de organización y discriminación social en el presente:

Entre los bânsoa, como entre todos los bamileke, el Laà'aàkaàm es una sociedad secreta donde los nueve notables, es decir, los más potentes y principales colaboradores del jefe, inician y preparan al futuro jefe para ejercer bien su trabajo, al mismo tiempo que lo blindan místicamente contra los espíritus maléficos que podrían amenazar su vida. Durante la iniciación, que dura nueve semanas, el jefe debe dejar embarazada por lo menos a una de sus esposas. Así, multiplica la posibilidad de tener un hijo varón, futuro heredero. Si no lo consigue, lo sustituyen por uno de sus hermanos. Durante su estancia en esa sociedad secreta, se le enseñan también varias cosas, entre ellas los secretos del palacio, cómo transformarse en pantera, el animal real por excelencia, y le dan el poder místico que funda su autoridad casi divina⁸⁴.

En el siguiente episodio de un cuento de los ndowé de Guinea Ecuatorial apreciaremos la identificación del leopardo con las representaciones de la realeza. Ello vuelve a probar que las metamorfosis se ajustan a unas gradaciones y jerarquías típicas que nunca han dejado de cumplir un papel en la visión del mundo y del orden social de los pueblos que atesoran estos relatos:

... Sucedió que el pájaro de oro iba todas las noches a comer las manzanas de oro del primer rey. Hasta que éste se cansó y pidió a su hijo mayor, que era amigo del leopardo, que lo cazara...

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 dispararé 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 momento⁸⁵.

El siguiente cuento fue recogido a un joven bakongo (etnia que se extiende entre Gabón y Angola) de la República Democrática del Congo que vive en Madrid. En él se describe cómo un jefe se transforma en leopardo para luchar con otro jefe de otro grupo que visita, también en forma de leopardo, a su mujer por las noches. La metamorfosis en felino vuelve a insertarse aquí (aparte de en un escalafón social que se asocia con la jefatura) en un contexto de clasificación y discriminación entre grupos:

Había un hombre en Mambesa que vivía con su mujer, la cual se veía con su *concubino* a escondidas. Su amante era un leopardo.

Cada noche salía a buscarlo en el bosque...

El marido era jefe de los *bamtús*, y estos pobladores del bosque conocen muy bien los fetiches. Aún así, fue a buscar a un viejo del bosque para pedirle consejo. El viejo le dijo:

— El leopardo es otro jefe de un poblado de animales del bosque, y para luchar contra él tienes que transformarte también tú en leopardo, para poder vencerlo y matarlo.

El marido, que no sólo era el jefe del pueblo, sino que también era hechicero, tenía muchos fetiches en su casa. Con ellos, los jefes podían reafirmarse en su autoridad.

Ella aprovechaba la mañana cuando tenía que ir a cultivar y se reunía con el leopardo.

Otra noche, ella salió a hacer pis y su marido, que ya conocía el sitio, esperó transformado en leopardo. Cuando su mujer se reunió con él, sin advertir que el leopardo no era el habitual, sino que era su marido transformado, el leopardo le dijo:

— Vamos más para allá.

Y la alejó del lugar de encuentro, donde más tarde llegaría el *concubino*. Cuando éste llegó al sitio acostumbrado, el *concubino* no encontró a la mujer, y se enfadó mucho.

Mientras, la mujer reía y se divertía con el marido. Sin saberlo, le preguntó por qué no había traído caza, y el leopardo dijo que había estado muy cansado, y no había podido traer. Al cabo de un rato, la mujer se despidió y volvió a casa.

Otra noche que la mujer salió, el hombre la volvió a seguir transformado en leopardo. Cuando el verdadero leopardo encontró a la mujer, estaba furioso, porque la noche anterior la había estado esperando en vano. De repente, llegó el marido transformado, y el *concubino* quiso defenderla creyendo que era ella la

que estaba en peligro. También defendiendo su condición de marido, porque, aunque el otro fuera su marido humano, su verdadero marido, el *concubino*, no lo sabía. Se enzarzaron en una lucha terrible. Al final, el hombre transformado, como pensaba como hombre, era más inteligente y consiguió matar al *concubino*. La mujer había presenciado la lucha escondida y volvió a casa muy asustada.

El marido recobró su forma humana y transportó el cuerpo del leopardo muerto hasta su casa. Encontró a la mujer muy nerviosa, que al ver entrar a su marido con un cuerpo de leopardo, se puso aún peor e intentaba dar explicaciones sin sentido...

... Cortaron la piel del leopardo, que es una piel muy valiosa. Los jefes la utilizaban para vestirse⁸⁶.

La asociación más o menos estable entre jefes y felinos tiene el contrapunto, en muchos relatos tradicionales africanos, de la asociación entre hechiceros y aves nocturnas que acechan a las víctimas de sus brujerías⁸⁷. Apreciémoslos en un episodio de un cuento tradicional entre los bânsoa de Camerún:

Hace mucho tiempo, en un pueblo vivía un brujo muy viejo, tan viejo que ya no salía de su casa. Era muy potente, y guardaba bajo sus uñas, que medían metros, todos sus fetiches. Era vampiro, y todos sus dedos eran sus tótems [...] Tenía muchos tótems. Podía transformarse en un animal, el que quisiera. Era muy malo, era el terror del pueblo, y dedicada su tiempo a comer a la gente.

Pero un día fue a comer a alguien y lo cogieron, lo encerraron herméticamente en una botella y guardaron la botella en el techo.

Muchos años pasaron hasta que, por casualidad, un joven de paso liberase al hechicero. Y entonces, éste volvió a poner en práctica sus capacidades para transformarse:

Nada más abrir la botella salió un enorme y espeso humo, «¡chuuuuu!», que inmediatamente se transformó en un gigantesco búho negro con garras larguísimas, que empezó a revolotear alrededor de él y a ulular. Luego se posó pesadamente en la cabeza del chico con sus garras terroríficas y le gritó:

— ¿A cuánto estamos? ¿Cuándo me liberas? ¿Eh? Te pregunto.

El chico, aterrorizado y temblando, no sabía qué decir. El búho siguió:

— ¿No quieres contestar? ¿Te vas a callar ahora? Cuando se trataba de encerrarme en esta botella lo hiciste corriendo, ¿verdad? Te voy a sacar los ojos primero y luego te mataré por haberme encerrado durante cien años en esta botella⁸⁸.

También entre los fang de Guinea-Ecuatorial son comunes los relatos de transformación que muestran a los hechiceros metamorfoseándose en aves siniestras:

Nguema era un chico huérfano que vivía solo con su abuelo. Éste le había instruido en la brujería de la manera tradicional. Y, cuando vio que se le acercaba la muerte, llamó a su nieto y le dijo: «Eres muy feo; pero podrás conseguir todas las mujeres

bonitas que quieras». Y lo llevó frente a las tumbas de sus padres donde, cogiendo las hierbas y las hojas que allí había, fabricó una crema y se la puso en la cara. Nguema era feo, en efecto; pero con aquella crema la gente le veía de una hermosura sin parangón.

El abuelo murió y Nguema lo enterró junto a sus padres. Se dedicaba a la caza y vendía todas las piezas que cobraba. Cuando ya había acumulado bastante dinero, el abuelo se le apareció en sueños y le dijo: «Aquí ya no tienes nada que hacer. Vete de este pueblo y no vuelvas hasta que hayas conseguido lo que te propongas».

Nguema se marchó del pueblo. Y encontró trabajo en un pueblo lejano, en casa de un hombre muy rico. Allí, Nguema siguió asistiendo a las reuniones de los brujos, aunque no mataba ni se comía a nadie.

El hombre que había dado trabajo a Nguema era el rey de aquel pueblo y tenía una hija muy hermosa. Ésta se enamoró de Nguema y, cuando le propuso que podrían escaparse, aceptó sin rechistar. La chica estaba asustada: escapaban de su pueblo, sí, pero volando y sin tocar con los pies en el suelo. Llegaron a un claro del bosque y, en un instante, quedó construida una casa.

Mientras tanto, el rey se había visto burlado; y convocó a todos los brujos para que recuperaran a su hija. Uno de ellos se convirtió en un pajarraco que salió volando hacia la casa de Nguema. Al llegar allí se posó en un árbol para intentar sorprender a la pareja. Pero el chico se dio cuenta de lo que sucedía y se convirtió en un gorila. Salió en busca del pajarraco y lo mató. Entonces el pajarraco recuperó la forma humana y Nguema le enterró en el tronco de un árbol, tal como hacen los gorilas.

Un segundo brujo se presentó en la casa, en forma de una chica bellísima. Nguema la invitó a entrar y la pegó ferozmente. La chica recuperó su forma de hombre y Nguema se convirtió en un pájaro. Pero el hombre, en lugar de perseguir a Nguema, cogió a su mujer y se la llevó consigo. Cuando Nguema se dio cuenta de lo que estaba sucediendo, se convirtió en un pájaro enorme y atacó y mató sin piedad al hombre que intentaba quitarle a su mujer.

Ningún otro brujo se atrevió a desafiar el poder de Nguema. Y éste, recordando lo que su abuelo le había dicho, regresó a su pueblo natal. Y vivió con toda clase de felicidad junto a las tumbas ancestrales⁸⁹.

Entre nativos de la isla de Annobón, de Guinea Ecuatorial, ha sido recogida una preciosa versión de un cuento cuyo argumento se corresponde con el que recibe el nombre de *El aprendiz del mago* y tiene el número 325 en el gran catálogo de cuentos universales de Antti Aarne y de Stith Thompson⁹⁰. Todo el relato es, en realidad, una especie de desafío entre el mago y su aprendiz en que las metamorfosis juegan un papel principal, y en que la transformación del malvado en ave de mal agüero también asoma. El cuento se inicia con la entrega del joven al maestro, para que le convierta en aprendiz. Pero apenas desaparecen los padres, el brujo convierte al niño en asno y lo esclaviza en sus fincas. Una vieja aconseja a los padres sobre cómo rescatarle:

... Los padres montaron en el águila; al llegar a la casa del maestro Papadiante vieron al asno y, montándolo también en el gran pájaro, se lo llevaron. Entonces el maestro Papadiante empezó a perseguirles, transformado en vampiro, entre una multitud de murciélagos. El águila se dio cuenta de que les alcanzaría porque llevaba mucho peso, y sugirió que dejaran caer el huevo.

Inmediatamente, aparecieron una gran cantidad de nubes que los ocultaban a la vista del maestro, éste regresó a su casa, cogió otro huevo que deshacía aquel embrujo y renovó la persecución. Entonces los fugitivos dejaron caer la piedra y apareció una gran montaña; el maestro, que no se dio cuenta de su aparición, chocó contra ella y se rompió los huesos.

Otras transformaciones en caballo, en cerdo, en gallina, en gato, hasta en anillo,
se suceden en el mismo relato, lo que muestra la vitalidad del motivo de la metamorfosis en esta insular tradición⁹¹.

El motivo de la fatal maldición de los progenitores, que ya ha asomado en alguno de nuestros cuentos anteriores y que es de los más repetidos y productivos en la tradición africana y en la otras muchas partes del mundo⁹², asoma en el siguiente cuento de los schambala (sambara) del nordeste de Tanzania, en el que advertimos que es un jabalí el que cumple la maldición lanzada por una madre a su hijo. En nuestro relato, el jabalí es, en realidad, la encarnación de un antepasado, y causa el daño como castigo por la ruptura de un tabú asociado al animal-tótem. Una vez más apreciamos que la constelación de motivos que intervienen en este tipo de relatos, e incluso su orden y concatenación, son sorprendentemente regulares:

— Tu padre está ahí afuera, puedes salir tranquilo, que él te vigilará y así puedes recogerme algunas de nuestras calabazas.

Pero el niño dijo:

— Ahí afuera está oscuro, no saldré de ninguna manera.

Entonces ella le ordenó:

— ¡Por supuesto que lo harás! Tu padre está ahí afuera.

Sin embargo, el niño no quería, y, como se resistía, la mujer cogió un bastón y le pegó. Enseguida, el padre preguntó al niño desde fuera:

— Hamba, ¿por qué te pegan de ese modo?

— ¡Bah! Porque no quería salir a recoger las calabazas.

El niño salió llorando, y la madre le maldijo diciendo:

— ¡A ti, niño, a ti, un jabalí debería apresarte y morderte!

Al oír esto, el hombre le dijo a su mujer:

— ¿Por qué maldices al niño de esa manera? Si no puedes controlar tu boca, te traerá mala suerte...

— A continuación, el padre dijo al niño que salía llorando:

— Deja, ya las recogeré yo.

Pero el niño se fue llorando hacia el campo, buscó las calabazas con los pies y rompió una. En aquel momento, el jabalí se encontraba en aquel lugar donde dejaban los despojos de maíz, saltó y empujó al niño, que empezó a gritar. En la

casa, la mujer lo oyó inmediatamente, y el marido dijo a su mujer:

— Ya sé que hablabas a lo tonto, pero ahora ha ocurrido lo que querías, lo que esperabas alegremente. Pues ahora no voy a liberar al niño. Tú no escuchas nunca cuando te dicen que no se debe maldecir...

Esta mujer ha maldecido al niño cuando éste se dirigía al campo y ahora ha sido mordido por un jabalí. Un anciano que había acudido con los vecinos dijo al hombre:

— Ay, amigo, no digas eso. El espíritu de un antepasado tuyo se ha revelado contra ti, el padre de ese niño. ¿Acaso debería morir este niño sólo porque se le maldiga?

Y sus compañeros dijeron:— ¡No!

El anciano prosiguió:

— Nuestro amigo debe tener mucho cuidado de sus antepasados. Seguramente ha hecho enfadar al espíritu de alguno de ellos.

Y el hombre contestó:

— Si estos jabalís no tuvieran un espíritu enfadado, no habrían venido ni tampoco habrían mordido al niño por casualidad...

Entre sus compañeros se encontraba también su cuñado. Éste le salvó y mató al jabalí a cuchilladas. Todos los demás huyeron. Una vez mataron al animal, regresaron y le dijeron al hombre:

— Y bien, amigo, ¿qué pasa con el espíritu de tu antepasado?

Durante un rato guardó silencio, reflexionando. Luego explicó:

— Ay, compañeros, eso sucedió hace mucho tiempo, mi padre todavía no había muerto. En aquel entonces, mi padre me ordenó terminantemente: "¡Nunca vayas a cazar jabalís y nunca comas su carne!". Pero yo lo había olvidado y los he acechado y, por eso, ahora, mi padre ha matado a mi hijo.

Uno de los hombres le preguntó:

— Pero ¿qué le había ocurrido a tu padre, para que te ordenase eso en aquel momento?

Él dijo:

- En aquellos tiempos, teníamos en la parte de atrás de la casa nuestro campo de bananas. Al morir el abuelo, lo enterraron en el campo de bananas. Pasaron cuatro días y, al quinto, mi padre fue a inspeccionar la tumba. Cuando se acercó al lugar, vio que la tierra estaba toda removida. Él se extrañó de eso y, al volver a casa, dijo a los demás: "Escuchad, la tumba está toda removida". En aquel momento, se encontraba allí una mujer anciana que dijo a los jóvenes: "No vayáis hoy a echar más tierra sobre la tumba, no sabéis por qué caminos vagan los muertos". Entonces, se hizo así. Al cabo de cinco días, el agujero era ya enorme y, al observar detenidamente, descubrieron que había huellas de jabalís y que el cadáver había desaparecido. En la tumba sólo quedaban los huesos. A continuación, la anciana dijo: "¿Veis lo que os había dicho? Han venido a buscar a su hombre".

Así pues, los hombres regresaron a casa y, al llegar, aquel hombre dijo a sus amigos:

— Sin duda, creo que el espíritu de mi antepasado ha causado esta desgracia, pues una maldición no basta para matar a una persona⁹³.

Muchos otros relatos pueden mostrarnos cómo el motivo de la maldición

(sobre todo la maldición del padre, de la madre o de algún familiar cercano) y el de la metamorfosis suelen estar estrechamente vinculados. En el siguiente cuento de los bubis de Bioko los dos se combinan, una vez más, con el motivo del castigo que responde a la transgresión de un tabú:

Un hombre tenía tres hijos, a cada uno de los cuales había regalado un cuchillo. Murió, y los tres huérfanos decidieron capturar un pájaro que, cuando cantaba, las hojas de los árboles del bosque respondían.

Primero salió el hermano mayor, clavó su cuchillo en un árbol y dijo: «Si alguna vez sale sangre de la herida de este árbol, será porque he muerto». Y se adentró en el bosque.

Allí encontró una casita, con un anciano al que contó sus pretensiones. El viejo le indicó el camino que debía seguir para encontrar al pájaro, pero le advirtió: «Por muchas voces que oigas, no vuelvas la cabeza para nada». El muchacho continuó su camino, y a sus espaldas un montón de voces le preguntaban: «¿Dónde vas?». Él no quería volverse pero, ante tanta insistencia, miró hacia atrás. Y al instante quedó convertido en una estatua de piedra. En aquel mismo momento, la herida del árbol empezó a sangrar y sus hermanos supieron que había muerto.

Entonces salió el segundo de los hermanos, tras haber clavado también su cuchillo en el árbol: se adentró en el bosque, encontró al anciano e intentó seguir sus instrucciones. Pero las voces que oía eran tan insistentes que también volvió la cabeza. Y también quedó convertido en una estatua de piedra, mientras la herida del árbol empezaba a sangrar de nuevo.

Al ver que también el segundo de sus hermanos había muerto, el pequeño siguió sus pasos: se adentró en el bosque y habló con el anciano, que le dio las mismas instrucciones. El chico continuó su camino; y por más que las voces no dejaban de oírse a sus espaldas, él jamás volvió la cabeza. Por fin, y tras unos matorrales, encontró a aquel pájaro maravilloso y pudo recogerlo.

De vuelta a casa con el pájaro, cuando pasó por delante de las dos estatuas de piedra sus hermanos recuperaron su aspecto normal, y regresaron juntos a casa.

Jamás volvieron a desobedecer a un anciano⁹⁴.

En este otro cuento fang de Guinea Ecuatorial, los hijos que desobedecen el mandato paterno quedan transformados en cocodrilo:

Ote, Eli y Pichichi eran tres hermanos que vivían con su padre. Éste prefería al pequeño Pichichi, y los otros dos tenían envidia de él.

Cuando el padre presintió la muerte, llamó a Pichichi y le dijo: «Mañana irás al río y verás que los cocodrilos fabrican dinero para ti. Coges todo el que quieras. Y siempre te sucederá lo mismo».

El padre murió. Y, al día siguiente, Pichichi fue al río y, efectivamente, vio que los cocodrilos fabricaban dinero para él. Lo cogió y cada vez que quería volvía al río y sucedía lo mismo. Pichichi empezó a reformar la casa y a mantener a sus dos hermanos mayores.

A Eli le daba lo mismo. Pero el mayor, Ote, quería saber de dónde sacaba el

pequeño tanto dinero. Así que una mañana le siguió y observó sorprendido lo que sucedía. Cuando Pichichi se marchó, él mismo quiso probarlo. Y al instante se convirtió en un cocodrilo y se puso a fabricar dinero para su hermano. Pichichi, al día siguiente, reconoció a Ote en el nuevo cocodrilo; pero no quiso decir nada.

Eli empezó a sentir curiosidad, y otro día siguió también a Pichichi hasta el río. Al ver que sucedía algo tan maravilloso, el pobre Eli quiso probarlo. Y también se encontró de pronto convertido en cocodrilo y fabricando dinero para su hermano.

Pichichi continuó viviendo en medio de grandes riquezas. Y Ote y Eli vieron castigada su envidia; toda la vida trabajaron para el pequeño, fabricando dinero en forma de cocodrilo.⁹⁵

Vamos todavía a interesarnos por otro tipo de motivo que se asocia de forma bastante regular a los relatos de metamorfosis en diversas tradiciones orales africanas. Es una creencia muy extendida en muchas culturas —incluida la europea— que involucrar con la piel de un animal con la ayuda de determinados procedimientos mágicos puede obrar una transformación de este tipo⁹⁶. La metamorfosis se produce por magia simpática (similitud y contacto), que se asocia a tantos relatos de esta naturaleza. En un episodio de un cuento de los sotho de Lesoto y de la República de Sudáfrica vemos cómo la tortuga, *trickster* o "burlador" de tantos cuentos africanos, logra matar astutamente al león sólo para hacerse con su piel y aprovechar su poder frente al resto de los animales:

Hizo rodar una piedra, y ésta cayó sobre el león que murió. La tortuga lo desolló e hizo un saco con él. Se metió dentro, y se convirtió en un león que disfrutaba asustando a todos los animales. Se encontró con las hienas. Éstas habían preparado cerveza. Cuando estaban sentadas junto al fuego, la tortuga les dijo:

— ¡*Revolvertla* con las manos!

Ellas metieron las manos en la cerveza caliente, porque tenían al león, y éstas se les quemaron. Mientras las hienas regresaron, descubrieron que era una tortuga y la echaron de su casa⁹⁷.

En el siguiente relato de los fang de Guinea Ecuatorial, la metamorfosis de una mujer en mono tiene mucho que ver con el recubrimiento con una piel del animal:

Érase una vez un hombre casado que tuvo siete hijas. Habiendo nombrado a todos sus familiares, empezó a poner a sus hijas los nombres de plátanos: Esong Ekuan, Elad Ekuan, Nbuñ Ekuan y Mikuikuiñ-mi-zama. Mikuikuiñ-mi-zama era la más hermosa de entre todas, casi brillaba en la oscuridad. Un día se presentaron varios jóvenes en busca de novia. Uno de ellos, tomando la palabra, dijo que había venido a pretender a Mikuikuiñ-mi-zama. Pero ésta tenía una prohibición; no se le podía tocar la teta izquierda.

Aceptaron los suegros al novio, y en pocos años se casaron. Se presentó la familia del novio para pedir el matrimonio de los jóvenes. Se acordó en la visita que se celebraría el matrimonio el próximo mes. Cumplida la fecha, volvieron los familiares del novio y entregaron la dote, y después de dos días de estancia, cuando les faltaba un día para llevarse a la novia, los dos novios se pusieron a jugar y, en el juego, se le pasó la mano al joven tocando la teta prohibida, e, inmediatamente, Mikuikuiñ-mi-zama se convirtió en un mono que en pocos minutos estaba ya trepando los plátanos, y luego los grandes árboles del bosque y, como broma, se perdió en la selva. Al verlo, los padres de la novia, obedeciendo las normas tradicionales de los casamientos, dieron al novio a una de las hermanas, concretamente a Esong Ekuan...

Cuando Esong Ekuan llegaba a la huerta preparaba un lugar para poner a su hijo mientras trabajaba. No era fácil trabajar en esas condiciones ya que, de pronto, se despertaba el niño y lloraba. Viendo ella ese sufrimiento, también se ponía a llorar, alegando que ese castigo no lo merecía, sentada junto a su hijo.

Al poco rato, oyó los ruidos de un mono que descendía de los árboles para la huerta. Era Mikuikuiñ, la que venía a ayudar a su hermanita. Cuando llegaba a la huerta, sacaba su piel de mono y cogía la azada, poniéndose a trabajar. Podía limpiar toda la finca en un solo día y, cuando acababa, recogía su piel de mono y retornaba a la selva.

Esto lo hizo varias veces, hasta que Esong Ekuan lo contó a su marido, quien, al oírlo, se fue a [el adivino] Mendyim-Susó, sabio del poblado; le contó toda la historia pidiéndole ayuda. El curandero le dijo que no se preocupase, porque le iba a ayudar. Tenía que acompañar a su esposa a la finca; al llegar, tenía que preparar un fogón en el margen de la huerta; luego, que su esposa pusiera al niño como antes, y que se ponga a trabajar. Mientras,

se escondería el hombre. Cuando llegase la mujer mono y se haya sacado su piel de mono, ya trabajando, saliera el marido del escondite y echara el traje al fuego; de este modo la podía recuperar. Y así lo hizo el hombre, recuperando a su legítima esposa⁹⁸.

Son muchos más los relatos que podríamos traer a colación en este estudio. Bien mirado, casi se podría decir que son más los cuentos tradicionales africanos que incluyen el motivo de la metamorfosis que los que no lo incluyen. Es decir, que este artículo podría haberse extendido hasta las proporciones de un grueso tratado. Pero estimo que con los ejemplos que hemos analizado hasta aquí ha quedado demostrado, aparte de la dispersión y vitalidad prodigiosas de estos relatos, que todos ellos se agrupan en torno a claves temáticas, ideológicas, credenciales —la justificación de los orígenes, la maldición de los mayores, el ejercicio del poder positivo (encarnado en la realeza) o negativo (encarnado en los hechiceros), la capacidad transformadora de la piel, etc. sumamente estables, regulares, previsibles. Hay que decir que, por razones de espacio, hemos dejado fuera de este estudio otros tipos de motivos y de relatos, como son los que vinculan el agua con el tránsito de un estado o de una apariencia a otros.

Todo esto no puede sorprendernos, porque simplemente prueba que el repertorio de los cuentos africanos no difiere en nada de los de otras tradiciones, que se organizan también en torno a constantes temáticas de este tipo. Lo que quizás sí podamos considerar especialmente llamativo es que este tipo de relatos son aún *creídos*, considerados *reales*, *verdaderos*, *verosímiles*, entre los miembros de muchos grupos, entre personas de toda clase y condición de África. Los relatos de metamorfosis africanos no son pura, abstracta, etérea ficción, sino que son instrumentos para describir, conocer, operar en el mundo, para organizarse en la vida cotidiana, para justificar o reforzar los conceptos de familia, de jefatura, de otredad. Las tradiciones a las que nos hemos asomado, aunque sea con excesiva rapidez y brevedad, son auténticos y excepcionales «laboratorios» que nos permiten ver la tradición oral como fuerza dinámica, operativa, transformadora, como clave de percepción y de relación de cada individuo con su entorno, como código de valores, de mandamientos y de castigos aplicables y vigentes de forma efectiva en el seno de las sociedades africanas. Y, dentro de esta tradición oral, los relatos de metamorfosis, por sus ingredientes y motivos de vinculación, de mediación, de intercesión, entre naturalezas y mundos diferentes, son, seguramente, de los más interesantes, de los sugestivos, y, sobre todo, de los más *vivos* dentro de una órbita cultural que tantas y tan variadas maravillas sigue guardando.

**EL LENGUAJE SILBADO EN ÁFRICA:
UN CASO *JOOLA* A PRINCIPIOS DEL SIGLO XXI:
APROXIMACIÓN TEÓRICA Y TRANSCRIPCIONES MUSICALES**

JORDI TOMÀS GUILERA

Los lenguajes silbados han existido en diferentes sociedades del mundo⁹⁹. Lingüistas, musicólogos y antropólogos han estudiado algunos ya clásicos ejemplos de este tipo de comunicación, como el de la canaria isla de La Gomera; como el que se ha practicado en el pueblo turco de Kusköy; o como el del pueblo de Aas, en los Pirineos franceses. Sin embargo, se tiene noticia de que este tipo de comunicación ha existido en muchos otros lugares, como en Tepehua y Mazateco (México); en Evia (Grecia); en Abu Wam (Nueva Guinea); entre los bai (China); entre los Chepang (Nepal); así como en otros pueblos de Asia y Sudamérica¹⁰⁰. Cabe destacar que en nuestra tierra se ha tenido noticia de la existencia, en el pasado, de los silbidos en el pueblo de Siurana (en el Priorat catalán)¹⁰¹; tampoco podemos olvidar, aunque no sea silbado, el lenguaje de los “ucs” en Ibiza, lenguaje tonal que permite comunicar varias frases.

EL LENGUAJE SILBADO EN ÁFRICA

Para el caso africano, en la actualidad existen pocos estudios en profundidad sobre los silbidos como medio de comunicación. Sin embargo, a pesar de esta triste circunstancia, cada día son más las referencias a esta desconocida realidad del continente vecino. De hecho, para la realización de este artículo, hemos obtenido la cifra de cerca de una cuarentena de sociedades, especialmente de África Occidental, que practican el silbo como medio de comunicación.

Este sistema de transmisión de ideas ya fue observado a finales del siglo XIX por misioneros de Guinea Ecuatorial. El padre claretiano Ermengol Coll observaba en 1891 que los bubis que vivían no lejos de la Misión de María Cristina, en Batete, se comunicaban de un “modo particular”:

Hemos oído decir los misioneros que los bubis hablaban algunas veces silbando, y nos parecía paradoja. (...) Un joven llamado Andrés Dobo se presentó a las 8 de la noche diciendo: “Padre, tenga la bondad de dejarnos un farol, porque al otro lado del río está Mooko, la mujer de Topete, y su hijo, y no se atreven a pasar el río sin luz, y nos han pedido que les alumbramos”. “¿Cómo sabéis eso?” -replicó el Padre. “Porque nos lo han dicho silbando”, repuso Andrés. Efectivamente, a la media hora llegaban los mismos que nuestro joven había

nombrado. Además del silbo tienen también una corneta de madera que ellos llaman *bututu*, la cual se oye de muy lejos y dicen con ella lo que quieren.¹⁰²

También por esas fechas, concretamente en 1894, M. C. Maistre vio este sistema de comunicación en el río Ohero, en la actual República Centroafricana. Maistre constató que los miembros de grupos llamados, según sus informaciones, *togbos* y *manjias*, podían comunicarse a través de un lenguaje obtenido gracias a un pequeño silbato o flauta pequeña, que reproducía frases capaces de ser comprendidas por ambos grupos.

Entrado el siglo XX, otros misioneros se percataron en África Occidental de la existencia de este interesante sistema de comunicación. Tal fue por ejemplo, el caso del padre François Nicolas que en los años 1930 vivía en un pueblo del Alto Volta, hoy Burkina Faso, llamado Réo, donde los jóvenes *gurunsis* se comunicaban mediante silbidos¹⁰³ (citado por Klotchkoff, 2004: 84-85).

Además de las noticias de misioneros y viajeros, a lo largo de la época colonial aparecieron una serie de estudios sobre la temática. Así, en 1923, Henri Labouret publicó un largo artículo sobre el lenguaje de los tambores y el lenguaje silbado en el *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*. Poco después, en 1935, F. Eboué, publicaba un nuevo artículo en la misma colección tratando, también, ambos lenguajes (el de los tambores y el silbado). En 1956, el etnomusicólogo del Instituto de Estudios Centroafricanos de Brazzaville, Herbert Pepper, publicaba (nuevamente en un artículo dedicado a los mensajes transmitidos a través de los tambores) ciertas informaciones sobre el silbo centroafricano. Pepper confirmaba que los *lele* del actual Chad tenían su propio lenguaje para comunicarse mediante silbidos hechos con cuernos de antílope.¹⁰⁴

La verdad es que, al parecer, a pesar de la falta de información, el “silbo” –como se le llama en La Gomera- ha sido bastante frecuente como medio de comunicación en tierras africanas. Si bien el más estudiado ha sido el de la isla de La Gomera, en las Canarias, diferentes pueblos africanos han creado y utilizado el lenguaje silbado. Se tiene noticia de lenguajes silbados en sociedades especialmente de África Occidental, en los actuales Estados que cubren la franja de Senegal a Camerún, pasando por Burkina Faso, Costa de Marfil, Ghana, Togo o Nigeria, entre otros. Además de los ya citados, hemos hallado referencias de la existencia de los silbidos entre los Attie, Bafia, Bainunk, Banen, Bape, Birifor, Bobo, Burunsi, Daguri, Doowayo, Ewé, Gbaya, Gurmanché, *Joola*, Kasem, Lobi, Manjacko, Marka, Moba, Mofu, Mwana, Ngwe, Nyabwa, Tshi, Ule, Wobe, Yakouba y Yoruba (Thomas, 1995; Huttar, 1996; Moreau,

1997; y Rialland, 2005). Es muy probable que esta lista sea poco fidedigna a la gran pluralidad comunicativa de las sociedades africanas y que muchos pueblos del continente tengan aún muchas informaciones al respecto sobre este sistema de comunicación.

Como hemos mencionado, a parte de algún caso esporádico de la época postcolonial (Nketia J. y H. Kwabena, 1971) y exceptuando algún estudio monográfico (Moreau, 1997 y los estudios de Rialland), el lenguaje silbado en África ha sido poco investigado en profundidad. Este artículo es, pues, sólo otro pequeño granito de arena en este vastísimo campo de estudio del mundo africano.

EL CASO JOOLA

Este artículo pretende ser una aproximación al lenguaje silbado de los *joola* de Casamance (Senegal) a principios del siglo XXI. El estudio trata concretamente de los *joola* que habitan en la capital del reino del Bubajum áai, la población de Oussouye, en el altiplano del Húluf. Oussouye, además de capital del reino, es capital del Departamento del mismo nombre, según la administración estatal senegalesa. La localidad está situada al sur del río Casamance, y a unos quince kilómetros de la frontera con Guinea-Bissau. Tiene una población de unos 3.500 habitantes, aunque poco más de la mitad son *joola* originarios de la región. El lenguaje silbado del que hablaremos en este artículo, pues, hace referencia a los *joola* autóctonos de Oussouye, es decir, aquellos que habitan en los barrios de Súlek, Etama, Batajaken, Kalelam, Bataefos y Djiwant. Cabe mencionar, sin embargo, que existen otros subgrupos *joola*, como en Seleki o Diouloulou, que también practican este lenguaje, aunque, al parecer, tienen un repertorio menor al que se encuentra en Oussouye¹⁰⁵.

Las informaciones propias aportadas en este artículo fueron recogidas especialmente durante nuestra estancia en Oussouye, de noviembre 2000 hasta febrero de 2002, y completadas en sendas visitas en septiembre y octubre de 2002 y septiembre y octubre de 2004 en la misma localidad, así como en entrevistas realizadas en Barcelona a lo largo de la primavera del 2005.

En Senegal, además del caso de los *joola* de la Baja Casamance, se tiene noticia de la existencia de silbos entre los *manjacko* y los *bainunk*, ambos grupos subguineanos que viven en la misma zona (sur de Casamance) y en el norte de Guinea Bissau.

Aunque cada día existen más estudios sobre la cultura y la sociedad de los *joola* de Casamance, la temática de la comunicación a través de los silbidos no fue tratada en profundidad por ninguno de los investigadores clásicos de los *joola*, aquéllos que estudiaron su cultura a mediados del siglo XX como Thomas (1959) y Girard (1969), ni por autores posteriores más interesados en cuestiones estrictamente políticas, como Darbon, religiosas, como Reveyrand, o vinculadas al parentesco, como Ki-Zerbo. Cuando aparecía esta temática –si aparecía– siempre era de un modo secundario o incluso anecdótico. No fue hasta 1997, hace casi una década, cuando la gran socio-lingüista belga Marie-Louise Moreau publicó un interesantísimo artículo sobre el lenguaje silbado entre los *joola* de Oussouye, en el Húluf, que se ha convertido en referencia obligada no sólo en los estudios sobre la sociedad *joola* sino también en estudios de musicología y bioacústica a nivel internacional. Nuestro texto pretende ser un complemento a la brillante investigación de Moreau, a la vez que, a diferencia de aquél, facilita algunas transcripciones musicales de algunos de los silbidos de los *joola* usados a principios del siglo XXI en Oussouye.

SOBRE LA COMUNICACIÓN ENTRE LOS *JOOLA*

Antes de abordar plenamente el tema de los silbidos, creemos importante explicar las principales formas de comunicación de los *joola* de Oussouye. Quizás sorprenda la enorme riqueza de lenguaje y de sistemas de comunicación que tienen los *joola* en la actualidad.

Los *joola* hablan la lengua *joola*, del grupo atlántico-occidental (nígero-kongo), que tiene más de una decena de variantes dialectales, muchas de ellas casi incomprensibles entre sí, como es el caso del *joola* kwoatay, hablado alrededor del pueblo de Diemebrenge, que es difícil de entender por gran parte de los habitantes de Oussouye, situado a unos veinticinco kilómetros del anterior¹⁰⁶.

En Oussouye y el altiplano del Húluf, poblado por unas doce mil personas, se habla lo que los autóctonos llaman *joola*-húluf, que para los lingüistas corresponde al *joola*-kasa, una especie de *joola* estándar del sur del río Casamance¹⁰⁷. Sin embargo, dentro del *joola*-húluf, también cada pueblo tiene su propia forma dialectal, los *joola* de Oussouye también hablan el *joola* Husuyayi, los del pueblo de Edhioungo el Ejanguayi, los de Calobone el Kalobonayi, etc. Estas variables eran más acentuadas en épocas pasadas, en las que los pueblos hacían una vida mucho más autónoma y las guerras entre pueblos vecinos eran muy frecuentes.

Además, es necesario explicar que en el *joola*-húluf, como en otras variantes regionales del *joola*, lingüísticamente existe otra característica muy notoria, aquélla que distingue el “*joola*-ligero” (*joola kailie*) del “*joola*-profundo” (*joola kahitie*). El primero es el que hablan especialmente los jóvenes y el segundo los mayores. Las diferencias esenciales entre uno y otro radican sobre todo en el léxico. Los mayores utilizan, a menudo, palabras en *joola* de antaño que los jóvenes no conocen y que ellos han perdido en su léxico, substituyéndolas por otras palabras *joola* o incluso por palabras en lengua wólof o en francés. Pongamos un ejemplo: para decir “bicicleta” un joven dirá “evelo”, que viene del francés “vélo”. En cambio, en algunas zonas, una persona mayor dirá “efilingmaañ”, que literalmente significa “caballo de hierro”.

También es preciso recordar que los *joola* tienen un lenguaje metafórico relevante muy en uso. Cuando un viejo dice, por ejemplo, “La marea está subiendo” o “Me voy a pescar” está contando algo a sus camaradas de generación que los hijos, sobrinos y nietos presentes en la conversación no comprenden en absoluto.

Además, la lengua *joola* también está llena de sonidos, golpes de glotis y onomatopeias que tienen significados específicos.

Finalmente, aunque no hablemos de ello en este artículo, conviene recordar que entre los *joola* se practica también un lenguaje a través de los tambores, utilizado especialmente para comunicarse entre barrios y pueblos, sobre todo para transmitir noticias (fallecimientos, inicio de los funerales, por ejemplo), para avisar del inicio o final de las ceremonias religiosas, etc.

Todas estas variantes y diferencias lingüísticas no obedecen únicamente a razones geográficas y generacionales sino también a la compleja estructura social, política y religiosa de la sociedad *joola*, de la que ya hemos hablado en otro momento¹⁰⁸.

Es en este contexto tan plural, culturalmente y lingüísticamente hablando, donde se ubica la lengua silbada de los *joola*.

SILBIDOS EN ZONAS NO MONTAÑOSAS

Una de las principales sorpresas de los investigadores que han citado el lenguaje silbado de los *joola* es el hecho de que, a diferencia de la mayoría de otras sociedades donde existe este sistema de comunicación, la sociedad *joola* habita en un relieve absolutamente llano, sin ninguna montaña. En la mayoría de sistemas estudiados (por ejemplo en el valle

de Aas, en los Pirineos, o en el caso de La Gomera), las sociedades viven en relieves muy montañosos, donde la comunicación a pie es muy difícil o muy lenta, y el silbido permitía comunicarse con pueblos de montañas vecinas, o desde las cimas al valle. Los *joola*, en cambio, viven en pequeñísimos altiplanos, nunca superiores a los diez metros de altitud respecto al nivel del mar. Sus pueblos se ubican en lugares rodeados de pequeñas zonas boscosas, a su vez rodeados por inmensos campos de arroz, salpicados, éstos, a su vez, por otras zonas densas boscosas deshabitadas.

Históricamente –ni siquiera hoy en día- los *joola* nunca han pertenecido a una única entidad administrativa. La sociedad *joola* ha vivido más bien de forma dividida, aislada en altiplanos donde convivían cuatro o cinco pueblos como mucho. Cada una de estas zonas tiene sus propias características, su propia forma dialectal *joola* –como hemos dicho, a menudo muy acusada-, y, en ciertos casos, tradiciones religiosas diferentes y formas de organización política diferentes. Entre los *joola* no existe, en absoluto, ni homogeneidad lingüística, ni cultural, ni política. Además, durante largo tiempo, las sociedades *joola*, altamente guerreras en el pasado, vivieron enfrentadas las unas a las otras. Las guerras entre pueblos eran frecuentes y los intentos de aislamiento eran recurrentes (ver en este sentido los estudios de Robert Baum). Aún hoy pueden verse pueblos que, sin llegar a ser grandes fortificaciones (como las del tipo *tata-somba*, de Togo), tenían altos muros de protección para evitar la penetración de forasteros en los recintos del linaje.

Este aislamiento conllevaba además un cierto secretismo entre los mismos pueblos *joola*, e incluso entre linajes vecinos. De hecho, aún hoy, la desconfianza frente a *joola* venidos para asistir a una ceremonia, procedentes de pueblos situados a diez o quince kilómetros, puede generar muchas suspicacias entre los autóctonos del pueblo, aunque los comensales sean también *joola*¹⁰⁹. Además del componente estrictamente geográfico (puesto que las tierras *joola* están surcadas por infinidad de ríos, riachuelos y brazos de mar, y tienen amplios campos de arroz y densas masas boscosas), es importante tener en cuenta el fenómeno del secretismo. A nuestro modo de ver, es en este contexto del secretismo donde debe ubicarse si no el nacimiento, al menos la larga pervivencia de este sistema de comunicación, que permite transmitir ideas a largas distancias –recordémoslo, en un relieve absolutamente llano- sin que miembros de pueblos vecinos se enteren de nada. No sólo eso, permiten “hablar” delante de mucha gente sin ser comprendidos¹¹⁰.

CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DEL LENGUAJE SILBADO ENTRE LOS *JOOLA*

Como ya explicó en su momento nuestra colega Moreau (1997), dentro del lenguaje silbado de los *joola* deben distinguirse dos tipos: los silbidos que significan nombres de personas o grupos (generaciones, barrios y pueblos) y los silbidos que significan una frase entera.

Entre los *joola* está muy extendida la costumbre de convertir en canto el nombre o el apodo de una persona y de llamarla o saludarla cantándolo. El proceso de “musicalización” del nombre no es complicado. En general, a cada sílaba corresponde un tono. En caso de tener un nombre propio largo, que habitualmente tiene su versión reducida, se usará siempre la segunda. Para facilitar la musicalidad, a menudo a los nombres que acaban con consonante se les añade una –e, o una –o final, y por tanto, su nombre tiene un tono más. Cabe señalar, también, que a menudo al último tono se le pueden añadir lo que los músicos occidentales llamarían una nota de adorno (sobre todo apoyatura).

El nombre silbado se otorga a un niño o niña de forma espontánea, habitualmente por parte del padre o de la madre. De hecho, es una derivación de la cantinela con la que lo llaman todos. No hay una oficialización del nombre en ningún momento. Esto hace que, en ciertos casos, algunos chicos puedan tener dos o tres nombres en su versión silbada.

Estos nombres silbados son utilizados por un amplio espectro de la población, que abarca tanto a jóvenes y ancianos, como a hombres y, aunque en menor medida, a mujeres. Es, además, un tipo de silbido que se puede oír tanto en el bosque y en el campo como en las calles de los pueblos y dentro de cada *hank*, el recinto doméstico. No es difícil, al caminar por cualquier calle de Oussouye, Edhioungou, Calobone o Siganar (pueblos integrantes todos ellos del Departamento de Oussouye), por ejemplo, oír cómo alguien llama a su amigo o familiar emitiendo un silbido, a lo cual el interpelado puede responder con otro silbido o mediante el lenguaje hablado. Al entrar en el patio de una casa, el visitante se dirigirá a la habitación de su amigo/a y, sin entrar, le llamará silbando desde el exterior para saber primero si está y luego si está dispuesto a recibir una visita. En el bosque, también se pueden oír silbidos de este tipo cuando alguna persona va al bosque a buscar a un familiar que esté recogiendo frutos, cuidando el ganado o subido a una palmera para obtener vino. El visitante silba su nombre para que éste responda y puedan situarse mutuamente. Puesto que el silbido puede

llegar a una gran distancia (estudios sobre el de La Gomera hablan de diez kilómetros) y ya que, según los mismos *joola*, el silbido pasa mucho mejor que un grito, el silbido es seguramente la mejor manera de localizar a un familiar o amigo que se halla trabajando en la espesura.

La mayor parte de hombres *joola* y parte de las mujeres tienen su nombre en versión silbada. Algo parecido sucede con el ganado. Recordemos que las familias *joola* dan un nombre a cada una de sus vacas. A menudo, algunas vacas también tienen su nombre en versión silbada.

Aunque de uso menos frecuente que los nombres de personas, también hallamos la versión silbada de los nombres de las generaciones, de los barrios, de los pueblos.

Los silbidos más largos traducen frases cortas con significados vinculados especialmente a cuestiones de la vida cotidiana: *Bóot!* (¡Vuelvo a casa!); actividades económicas “tradicionales” (ganadería, caza, transacciones económicas...): *Siol!* (¡Hay pescado!), *Bunuk!* (¡Vino de palmera!); situaciones de peligro: *Ubil!* (¡Ven!), *Utey!* (¡Corre!) *Sambun* (¡Fuego!); así como noticias (el inicio de los funerales, por ejemplo), o avisos sobre ceremonias, para avisar que se está celebrando un ritual y las mujeres o los hombres no pueden acceder a un determinado lugar. También hay silbidos para hacer bromas sobre las personas, ligar, insultar, etc. Según parece, es posible que en el ámbito religioso existan silbidos sólo comprensibles a los iniciados, ya sea al *kahat* (circuncisión), al *kasanten* (iniciación al altar *Jaañaañande*) o al *ewaag* (iniciación real).

Es preciso explicar que, lógicamente, a través de los silbidos no sólo se comunica de forma unidireccional una idea a un familiar o conocido, sino que, desde la distancia, puede entablarse un diálogo breve entre dos personas respecto a diferentes temáticas de interés. Imaginemos un diálogo:

- ¡Awaaña! (nombre de persona)
- Oi! (respuesta de alguien que oye su propio nombre).
- ¿Dónde estás?
- Aquí.
- Vamos a cazar. ¡Ven!
- Sí, esperadme.
- Corre, tenemos prisa.
- Voy.
- ¡Vamos, vamos!

Si bien la forma con la que se comunican las frases es a menudo el silbido, algunas personas –porque no saben silbar bien o porque no les

gusta- entonan la frase de forma idéntica al silbido. En algunos pueblos de la región, además de silbar, utilizan un tipo de flauta de madera, llamada *ehombol* –y en ceremonias puede usarse el *kasin*, un instrumento hecho con un cuerno de toro-, con la misma finalidad.

Como veremos, en muchos casos el silbido no corresponde únicamente a una frase concreta, sino también a un cántico previo que sirve de aviso y que, en su transcripción vocálica corresponde a la fórmula “oe” tan característica de los *joola*.

Es preciso señalar, sin embargo, que las melodías pueden variar de un pueblo a otro –e incluso de un barrio a otro o de un linaje a otro, llegando a ser incomprensibles por parte de personas ajenas a la demarcación citada. Esta falta de homogeneidad en el lenguaje silbado se corresponde con la gran diversidad lingüística y cultural que existe entre los diferentes grupos, pueblos e incluso linajes *joola*. Un buen ejemplo lo facilita Moreau (*idem*) que hizo escuchar 22 silbidos a un joven de M’lomp (un pueblo a 9 kilómetros de Oussouye). De todos ellos, el joven reconoció y entendió sólo uno de ellos¹¹.

Aunque es posible que los silbidos *joola* en la región del Húluf superen el centenar, la mayor recolección hecha en este sentido por Moreau (1997) contabilizó algo más de setenta frases con significados distintos, especialmente en los pueblos de Oukout y Oussouye. Ubicándose estos dos pueblos en la zona mejor comunicada del reino, sería interesante desplazar el estudio a pueblos alejados de la principal línea de comunicación (el eje Ziguinchor-Oussouye-Cap Skiring), e investigar la temática en localidades como Diakene, Essaout o Emaye o, mejor aún, investigar los silbidos entre los *joola*-ajamaat en la zona fronteriza con Guinea-Bissau, más aislada por motivos geográficos (existen numerosas ríos y riachuelos), político-administrativos (son regiones abandonadas en ambos márgenes por sus respectivos gobiernos estatales, donde la única comunicación posible es a pie y en piragua) y sociopolíticos (ha sido una zona de las más castigadas por el conflicto entre el MFDC y el gobierno senegalés).

Quizás un día se pueda hacer un estudio más exhaustivo en todas estas zonas.

ALGUNOS EJEMPLOS

Presentamos ahora algunos ejemplos de frases silbadas, con sus contextos socioculturales, y las transcripciones musicales. Cabe señalar, sin

embargo, que las transcripciones son aproximadas, puesto que, por un lado, es difícil transcribir exactamente al pentagrama un lenguaje tonal, el *joola*, que difiere un poco del occidental. Además, el lenguaje silbado tiene una serie de características melódicas donde abundan lo que en música occidental se llamarían apoyaturas, notas de adorno, glisandos, etc. que son muy difíciles de transcribir y fijar en un pentagrama. De otro lado, según el informante, la propia melodía puede variar ligeramente. También las tonalidades son aleatorias, puesto que incluso un mismo informante puede silbar la misma melodía en dos tonalidades diferentes.

Sin embargo, a pesar de todas estas carencias (muchas, lo sabemos), creemos que puede ser interesante ver algunas fórmulas tonales y rítmicas y sus correspondientes textos, que han sido grabados gracias, especialmente, a nuestro amigo Pierre Diatta. Además, nuestro buen amigo Xavier Chavarria ha revisado y corregido las transcripciones musicales¹¹².

EJEMPLO 1

Una de las tareas económicas de los chicos es acompañar al rebaño y vigilarlo durante el día mientras está en los pastos. Si bien esta tarea no requiere mucha atención cuando el arroz ya está cosechado, la cosa se complica cuando el ganado pastorea cerca de campos de arroz aún verde, de gran interés para las vacas, que si lo comen generan grandes disputas familiares. Mientras el ganado pasea libremente por los campos, a menudo, creyendo tenerlo controlado, los chicos se van a coger frutos para desayunar, o se despistan y juegan o se duermen bajo un árbol.

Mientras tanto, puede suceder que vacas y bueyes se escapen o se dirijan a los campos de arroz. El primer chico que se percata de esta circunstancia –o en algunos casos, algún adulto que trabaje cerca de ellos- avisa rápidamente a sus hermanos y primos para que corran a buscar el ganado. Lo hacen bien gritando: *Oooééé kengo* (¡Oooééé corred!), bien en su versión silbada, para que los chicos corran hacia el ganado y lo reagrupen antes de que se pierda una vaca o se coma el arroz del vecino.

TEXTO: O - o - e, kan - go.
 TRADUCCIÓN: O - o - e, correr.

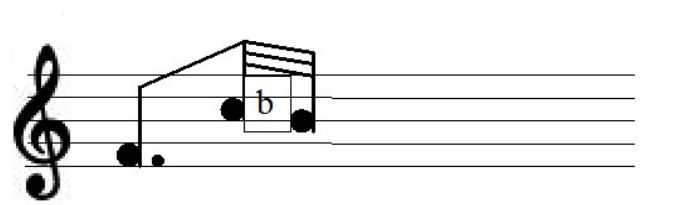
EJEMPLO 2

La economía *joola* se basa especialmente en el arroz. En la zona de Oussouye, la preparación del campo la hacen los chicos y hombres con el famoso *kayandu*, una especie de pala destinada al arado de la tierra. Las chicas y mujeres se encargan de sembrar y recoger el arroz. Normalmente ambas tareas se hacen en grupo, bien los miembros del linaje, bien los habitantes de todo un barrio. La jornada empieza tras la salida del sol y puede alargarse hasta entrada la tarde, cuando los participantes vuelven a casa para hacer una buena comida. Para hacer una pausa, una o varias chiquillas de la familia van hasta el campo para llevar a sus familiares un desayuno a media mañana. Para avisarles de que el desayuno está preparado (hoy en día acostumbra a ser pan y café con leche o, en ocasiones, un pastel hecho con arroz) les avisa cantando: *Oeoeoeoeoeoe, basungbuteabu, basunguteabu fan jibil* (Oeoeoeoeoeoe, chicas, chicas, venid!), si son chicas sembrando o cosechando, o bien: *Oeoeoeoeoeoe, bafurabu, bafurabu fan jibil* (Oeoeoeoeoeoe, chicos, chicos, venid!), si son chicos cultivando.

TEXTO: Oe, oe, oe, oe, basungbute abu, oe, oe, oe, basungbute abu, fan jibil (4).
 Oe, oe, oe, oe, bafur abu, oe, oe, oe, bafur abu, fan jibil (4).
 TRAD.: Oe, oe, oe, oe, chicas, oe, oe, oe, chicas, vendreis(4).
 Oe, oe, oe, oe, chicas, oe, oe, oe, chicos, vendreis (4).

EJEMPLO 3

Los *joola*, en muchas ocasiones, hacen muchas tareas económicas de forma grupal (cultivar, recoger frutos, etc.). Las llevan a cabo agrupados por concesiones, barrios o incluso todo el pueblo. Para ello concretan previamente la salida no basándose en una hora concreta sino en un momento del día. A menudo alguien les avisa llegado el momento exacto de partir. Normalmente el jefe o responsable del linaje, del barrio o del pueblo grita, cantando fuerte para que lo oigan todos: *Ujaal* (¡Vamos!), para conseguir que todos ellos sean puntuales a la cita.



The image shows a musical staff with a treble clef. The melody consists of a quarter note on G4, followed by a quarter note on A4, and then a quarter note on B4. The B4 note is enclosed in a box with a 'b' below it, indicating a flat. The staff is enclosed in a rectangular border.

TEXTO:	O	-e	-o	(Ujaal).
TRAD.:	O	-e	-o	(Vamos).

EJEMPLO 4

Debido a su estructura social y su sistema de funcionamiento político y religioso, los *joola* deben reunirse bien por linajes, por generaciones, por barrios o por afiliación ante un altar religioso muy a menudo. Normalmente, el responsable de cada uno de estos segmentos les recuerda el momento de reunirse, pactado con anterioridad. Para hacerlo es habitual gritar o cantar el nombre de la entidad convocada, la generación, el barrio o el pueblo. Por ejemplo, pueden cantar: *Aua Húsuy* (¡Venga, Oussouye!).

TEXTO: O -e o Ka - le O-e a i.
 TRAD.: O -e o mujeres O-e a i.

Una versión muy parecida se utiliza para llamar a todos los habitantes de Oussouye: *Oeoe Húsuy oeo ai.*

EJEMPLO 5

Un silbido parecido también se utiliza para llamar a toda la gente del pueblo en caso de emergencia. Así, si por ejemplo se declara un incendio, se pesca a un ladrón in fraganti o entra un animal salvaje en el pueblo – como una hiena, por ejemplo- para comerse a otros animales, hombres y mujeres gritan o silban esta frase. Al oírla, todos los hombres saben que deben personarse armados y urgentemente al lugar de donde proviene el grito.

TEXTO: O - e - o (Ejow)
 TRAD.: O - e - o (Marchar).

EJEMPLO 6

Uno de los primeros silbidos que aprenden los niños es el de llamar a su padre. Así, cuando le buscan, en casa, en el campo, en los arrozales, en la huerta, en el bosque, dentro de un altar... pueden silbar, para averiguar si está allí y solicitar su presencia. Al oírlo, el padre responde o deja momentáneamente sus tareas para ver qué necesita su hijo.

TEXTO: Fa-fa oo u u
 TRAD.: Pa-pa oo u u

Fafa es la versión en joola kailié que significa *papá* (en este caso sería un neologismo procedente del francés). En joola kahitié sería *atuba*.

EJEMPLO 7

A menudo, ya sea en las concesiones de las casas, en el bosque o el campo, alguien necesita de la presencia de un familiar o amigo. Primero lo llamará con su nombre en versión silbada. Si le responde, le puede pedir que se reúna con él, mediante un silbido que significa: *Ubil!*, que significa ¡Ven!

TEXTO: U - u - bil, u - u - bil.
 TRAD.: Ven, ven.

LOS SILBIDOS: ¿UNA FORMA DE COMUNICACIÓN EN VÍAS DE DESAPARICIÓN?

Este tipo de lenguaje parece estar cada día más en desuso. Los modos de comunicación son hijos de su contexto y cambian a medida que la realidad social, económica y política va cambiando. Así, el abandono progresivo de las tareas que en tiempos no muy lejanos –en los años 70 y 80- se realizaban en el campo y, sobre todo, en el bosque, ha propiciado que las generaciones más jóvenes no aprendieran los diferentes silbidos que las personas de edades superiores a los treinta y cinco años dominan

fácilmente. Por ejemplo, hace décadas eran los *joola* quienes llevaban el ganado al pastoreo, tarea que hoy en día además de algunos *joola* (como hemos visto) hacen cada día más los chicos peul. También hace años eran muy frecuentes tareas como cortar leña, recoger frutos en el bosque o recolectar vino de palma (el *bunuk*). Estas actividades, a principios del siglo XXI, son realizadas por gente de una edad cada día más avanzada. Es difícil encontrar jóvenes de menos de treinta años pasándose la mañana buscando frutos en el bosque o cortando leña. Esto provoca, incluso, que aquéllos que de jóvenes practicaban unas tareas que hoy ya no practican –como ir a comprar vino o pescado a los vendedores ambulantes-, hoy en día hayan prácticamente olvidado aquellos silbidos (relativos a estas tareas) que antiguamente conocían a la perfección.

Diferentes factores son los causantes de este cambio del modo de vida y, por consiguiente, de esta ruptura en la transmisión de conocimientos: los cambios en la vida económica –con la plena entrada de la sociedad *joola* en la economía de mercado-; y el papel de la escuela, que ha provocado por un lado una falta de mano de obra en las tareas laborales “tradicionales” que en un pasado reciente hacían los jóvenes, y por el otro ha provocado también una migración temporal a las grandes ciudades senegalesas, donde existen centros escolares de secundaria completos (en Oussouye sólo se puede cursar el equivalente al Bachillerato desde 1997) o centros universitarios (Dakar, Saint-Louis, Thies...). Éstos son, a nuestro modo de ver, los factores más determinantes que han modificado la transmisión de numerosas frases silbadas de las generaciones mayores a los jóvenes.

Queda también por ver qué impacto tendrán el creciente uso de los teléfonos móviles (en Oussouye hay cobertura desde el año 2002) y la llegada de Internet (en el Instituto los alumnos tienen acceso a la red, el primer y de momento único cibercafé se abrió en 2003, y algunos particulares, especialmente misioneros y cooperantes, también tienen acceso a él desde finales del siglo XX).

Sin embargo, esto no quiere decir que la comunicación silbada esté en vías de desaparición. En Oussouye, no es difícil oír niños y niñas silbando el nombre de sus hermanos, diciéndoles después: *Ufu!* (¡Sal!), *Ubil!* (¡Ven!), *Ujaal!* (¡Vamos!). Tampoco resulta extraño que, el día en que, por ejemplo, haya un incendio en el pueblo, los menores que no conocían el significado de un silbido que alerte de ese peligro lo aprendan inmediatamente. Es verdad que las personas que tienen alrededor de cuarenta años o más pueden aún conocer varias decenas de silbidos vinculados, sobre todo, a sus actividades laborales agrícolas y ganaderas,

algunos de los cuales los menores no conocen. A pesar de todo, está por ver si los jóvenes crearán nuevos silbidos adaptados a sus nuevas actividades. Además, la práctica de los silbidos no sólo tiene su explicación práctica; también es, en tierra *joola*, una manera de agrupar, de formar parte del pueblo, del barrio o de la generación, siendo frecuentes bromas y comentarios de todo tipo en versión silbada. Los sistemas de comunicación también tienen su componente emocional e identitario. En este sentido, las jóvenes generaciones también son pródigas en silbidos.

No es probable que un día el silbido se termine enseñando en las escuelas –a diferencia de lo que pasa en La Gomera, que es obligatorio en la escuela desde hace poco años-, puesto que el sistema educativo senegalés bebe directamente del jacobinismo escolar francés. Sin embargo, el creciente interés por la cultura local que se vive en toda esa región de la Baja-Casamance (*vid.* Tomàs, 2005), nos lleva a sospechar que aún faltan muchos años para que los silbidos puedan llegar a estar en crisis o incluso desaparezcan, si es que éste es su destino en la era de la globalización de las costumbres occidentales.

BIBLIOGRAFÍA

BARRY, Abdoulaye (1987), *The joola languages: subgrouping and reconstruction*, Londres, SOAS, tesis de Doctorado.

BUSNEL, Ren-Guy & A. CLASSE (1976), *Whistled languages*, Berlín, Springer.

COLL, Ermengol (1995 [circa 1903]), *Misión de María Cristina*, ed. De Jacint Creus, Vic, CEIBA.

EBOUE, F. (1935), “La clé musicale des langues tambourinées et sifflées”, *Bulletin du Comité de l'Afrique occidentale française*, 18, pp. 353-366.

KLOTCHKOFF, Jean-Claude (2004), *Le Burkina Faso aujourd'hui*, París, Jaguar.

HUTTAR, George (1996), “Comments on whistled speech”, *The linguist list*, 6-1319.

LABOURET, Henri (1923), “Langage tambouriné et sifflé”, *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF*, 6, pp. 120-158.

MEYER, Julien (2004), *Bioacoustics of human whistled languages: an alternative approach to the cognitive processes of language*, An. Acad. Bras. Ciênc, vol. 76, no.2, pp. 406-412.

MASLAND CARLTON, Elisabeth & Sharon RAND (1993), *Enquête sociolinguistique sur les langues diolas de Basse Casamance*, Dakar, Société Internationale de Linguistique.

MOREAU, Marie-Louise (1997), “La communication sifflée chez les Diola (Casamance, Sénégal)”, *DiversCité Langues*, vol. II, <http://www.quebec.ca/diverscite>.

NKETIA, J. y H. KWABENA (1971), “Surrogate languages in Africa”. SEBEOK, Thomas (ed.), *Linguistics in Sub-saharian Africa*, La Haya / París, Mouton, pp. 699-722.

PEPPER, Herbet (septiembre de 1956), “Les messages du tam-tam se répondent à travers l’Afrique”, *Savoir*, 1956, pp. 79-83.

RIALLAND, A. (septiembre de 2002), *Langage sifflé*, Boulogne-Billancourt, Séminaire du Laboratoire de Psychologie Expérimentale.

RIALLAND A. (enero de 2003), *Les langues sifflés*, Séminaire du Laboratoire d'Acoustique Musicale.

SEBEOK, Thomas & Jean UMIKER-SEBEOK (ed.) (1976), *Speech surrogates: drum and whistle systems*. La Haya / París, Mouton, 2 vols.

STERN, Thomas (1957), “Drum and whistled languages: an analysis of speech surrogates”, *American Anthropologist*, 59, pp. 487-506.

THOMAS, A. (septiembre de 1995), “Comments on whistled speech”, *The linguist list*, 6-1319.

THOMAS, Louis-Vincent (1959), *Les diola: essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance*, Dakar, IFAN.

TOMÀS GUILERA, Jordi (2005), *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áii)*, Bellaterra, UAB, tesis de Doctorado.

**ORALIDAD AFRICANA EN CUBA:
MEMORIA Y DISCURSO DE PERMANENCIA CULTURAL**

GUILLERMINA RAMOS CRUZ

**En el 120 Aniversario
de la Abolición de la Esclavitud en Cuba**

INTRODUCCIÓN

La vocación de la palabra está cifrada en su capacidad para desatar la luz, amansar a los lobos, invocar libertades y hacer del fardo de recuerdos, tradiciones vivas e inmarcesibles.

La palabra late en el recuerdo de todo aquello que nos dejaron nuestros abuelos, como signos de identidades familiares para llegar al punto de la etapa fundacional donde todo nació, desde el génesis hasta la época de la confusión de las lenguas, fijando así los credos, al establecer los parámetros del ritual y aprender, a viva voz, los cánticos de cada ceremonia.

Fue desde las vivencias infantiles, que conocimos la raíz de la tradición oral, la palabra para entonar ensalmos e invocaciones donde germina día a día la fuerza de una espiritualidad en la cual la voz y la acción regeneradora logran desatar las ataduras invisibles.

Cada oración, canto, exploración de las palabras antiguas, conserva la huella de los ancestros, su gesto, el paso firme y la metáfora al revelar los saberes aprehendidos y revitalizarlos, al tiempo que se instala en la memoria personal, trazando una vía de autoconocimiento y reflexión.

Esa visión autónoma de la tradición oral contribuye a brindar sabias respuestas acerca de las indagaciones primeras: quiénes somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos.

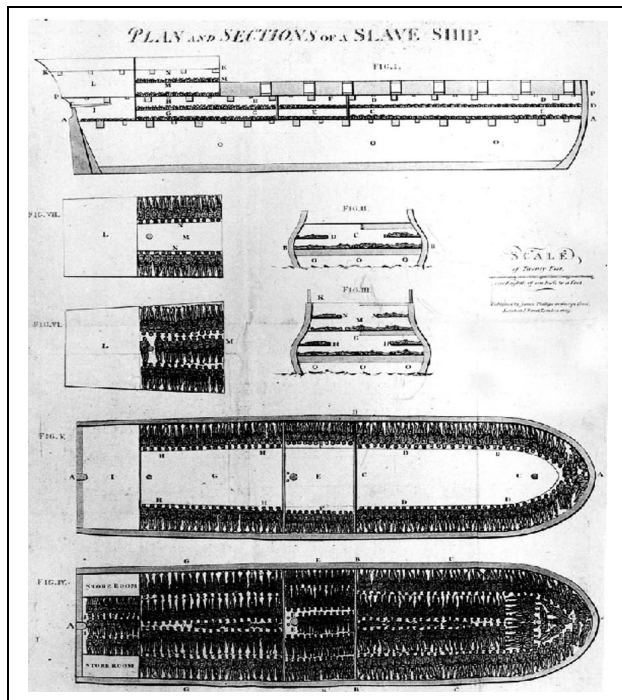
La tradición oral está conformada por las costumbres, creencias y prácticas que originariamente no fueron transmitidas por la escritura, y que contribuyen a la construcción de la identidad, permitiendo la continuidad cultural del grupo social.

El eje de las sociedades del siglo XXI es la comunicación. Mediante los sistemas más sofisticados se ha incorporado la imagen a la voz hablada, transformando radicalmente el diálogo entre los seres humanos, aunque se encuentren separados y muy distantes, uno del otro.

En la contemporaneidad, la información por Internet, la telefonía inalámbrica, la televisión por satélite, en fin, todo el sistema de información y comunicación digitalizados incorporan al discurso cotidiano un mensaje subliminal, donde lo virtual cobra fuerza como una realidad “otra” posible.

En medio de esta circunstancia muchos pueden preguntarse hasta qué punto tiene validez e importancia, hoy en día, la tradición oral en las sociedades de la postmodernidad.

LA ORALIDAD COMO FUNDAMENTO DE IDENTIDADES: MARGINALIDAD Y TRANSGRESIÓN



Ante la pluralidad de la información, la tradición oral se sostiene como una propuesta portadora de las señales necesarias ante la explosión de mensajes que anulan la capacidad y el criterio de elección personal, y van restando autonomía al individuo.

Esta forma de la oralidad expresa las nociones del imaginario colectivo, y se trasmite como hecho liberador al asumir en el presente diversas formas de cimarronaje cultural.

Viene del proceso histórico en el cual los colonizados forjaron los discursos de las ceremonias secretas para tejer los símbolos de cultos religiosos que serían las primeras formas de liberación contra el amo.

Desde el período colonial hasta el presente, los pueblos que fueron víctimas de la colonización por parte de las potencias europeas se han visto en la necesidad de crear su propio sistema de señales, cuyos mensajes sólo pueden ser decodificados por los miembros de esa comunidad.

La tradición oral recorre nuestro tiempo, hay una relectura de sus significados en los espacios cerrados, donde se expanden liturgias para iniciados, para estudiosos de las parlas secretas y asimismo se han instaurado como el “iluminismo” de los sectores marginales.

La tradición oral en Cuba tiene como fuentes principales la oralidad de las religiones afrocubanas, y asimismo los componentes de la cultura popular urbana y la de las leyendas del ámbito rural.

Bástenos recordar las ideas expresadas por Salvador Bueno al referirse al cimarronaje para comprender las fuentes de la oralidad en Cuba.

El cimarronaje iniciado por los indios continuó con los esclavos de origen africano. Los cimarrones lograron escapar a los montes, cuevas y bosques. En sus lugares de refugio llegaron a establecer palenques que existieron en todas las regiones de la Isla. Estas pequeñas comunidades rebeldes combatían por su libertad, creaban su propia organización social, al extremo de que se ha hablado de una “cultura de palenque”. No sólo existió el cimarrón rural que escapaba al monte, sino también cimarrones urbanos que burlaban la persecución de que eran objeto.¹¹³

ORALIDAD Y LENGUAJE URBANO

La difícil condición de marginalidad de determinados sectores de la población negra en Cuba, y la situación de pobreza de sus viviendas y de los espacios de convivencia social, han condicionado la permanencia de un diálogo en el cual el negro se sumerge en sus cultos y crea un metalenguaje para potenciar sus propios valores y para asumir esta marginación desde sus limitaciones económicas y sociales, creando un discurso cifrado como forma de autodefensa.

El *abbure* de la *Regla de Osha* es un iniciado en la religión yoruba, conocida popularmente como *Santería*, en un *ilé-osha*, o sea, una casa-templo. Un iniciado que siendo un *babaolsha* -un hombre consagrado- una *iyaolsha* -una mujer iniciada- o un *babalawo* -iniciado en el culto de

Orunmila- mantienen un lenguaje particular, sostenido mediante los nexos religiosos y por el conocimiento de determinadas experiencias propias de estas ceremonias.

De esta forma, lo que comenzó desde la época de la esclavitud como un lenguaje secreto y sólo conocido entre determinados sectores de la población negra, hoy en día se ha expandido y forma parte del lenguaje coloquial.

Asimismo, por la creciente aceptación social de estos cultos, en apenas un lustro se han popularizado en Cuba muchos términos que provienen de la tradición oral de los cultos yoruba.

Ahora un *aleyo* -persona conocedora, no iniciada- puede conocer ciertos vocablos de la lengua yoruba tanto como un investigador, o una persona que ha indagado sobre estos temas.

Existe un amplio vocabulario sostenido desde la expresión oral y los *sudyeres* -cantos a los *orishas*- que se conocen por la práctica de la religión, y también por la participación continua en las festividades de la religión yoruba, o sea, las fiestas dedicadas a los *orishas* con *Tambor Batá* de fundamento, así como por la asistencia a los ritos funerarios, donde se evoca la tradición oral como discurso sagrado expresado con palabras, cantos y ritos específicos.

El *Ashé*, -término propio de la *Regla de Osha*-, se ha expandido y extendido como vocablo que marca la Salud, la Buena Suerte, como palabra de afirmación de todo lo bueno y de las fuerzas positivas.

Igualmente los cultos religiosos de la *Regla de Palo Monte*, de origen bantú, también se basan en la tradición oral, con un sistema de signos y parlas que se emplean en los ritos de iniciación y en las festividades. En el *Munanso Bele*, la casa-templo de los cultos paleros, se produce la articulación de elementos visuales, de objetos de cultos, signos y denominaciones que se han mantenido dentro de la tradición oral, aunque paralelamente se han llevado en las llamadas *libretas*. El destacado investigador Argeliers León afirmó:

Una forma de lengua franca se fue creando en Cuba entre muchos adeptos a estas casas, de manera que pueden entenderse entre sí y con evidente propósito de transmitirse ciertos mensajes de manera subrepticia.¹¹⁴

Existe aún en Cuba la *Sociedad Secreta Abakuá*, culto proveniente del occidente de Nigeria, en la región del Calabar, desde el siglo XVIII. Sus miembros son solamente hombres, y mantiene un estricto código moral basado en la probada condición de hombría.

Como sociedades de ayuda mutua propias de los africanos de la etapa colonial, las regiones cubanas donde aún predominan los iniciados de la *Sociedad Secreta Abakuá* son las ciudades portuarias, como La Habana y Matanzas.

Estos cultos son conocidos a través de la obra del pintor Víctor Patricio de Landaluce y de las narraciones costumbristas de la literatura cubana del siglo XIX, en las cuales se refleja el testimonio de estas tradiciones vernaculares.

Portadores de un discurso de autoafirmación de hombría y también como defensa ante el poder del amo blanco, los *abakuá* se nuclearon para defenderse de la opresión contra la esclavitud.

Hoy en día subsisten, en medio de la sociedad cubana del siglo XXI, considerados como seres marginales, viven en los espacios de confluencia y de relaciones sociales de colaboración, en medio de sus casas-templo, la casa de los *Juegos*, donde se oficia y se practican ceremonias de iniciación con trajes, que identifican la función jerárquica de sus miembros, llamados *Plazas*.

El *Ekobio*, *Nangué*, *Asere*, son los términos empleados para referirse a los iniciados en la *Sociedad Secreta Abakuá*. Aunque sostenida por la tradición oral, lo más significativo de estos cultos son sus *Barrocos*-fiestas de iniciación- y las *Firmas*, donde se expresa la historia, y los *Plazas*, o sea, los cargos de quienes presiden cada uno de estos *Juegos*.

LA ORALIDAD EN EL ÁMBITO RURAL

En el campo cubano, desde los albores de la época colonial ya existían espacios donde los miembros de determinadas agrupaciones o comunidades rurales mantuvieron una “lengua franca”.

En la región oriental de Cuba subsisten algunos vocablos indotáinos provenientes del tronco lingüístico arahuaco. Estos términos expresan la existencia de las comunidades de cultura taína y la de los ciboneyes, quienes mantuvieron formas de convivencia basada en las labores agrícolas, el trabajo artesanal y las tradiciones religiosas de sus comunidades.

Desde la etapa prehispánica se expresaron con una lengua propia los miembros de las comunidades taínas, quienes desarrollaron sus costumbres y formas tradicionales de vida, las cuales fueron recogidas por los testimonios de los cronistas de Indias.

Las festividades y ceremonias religiosas de los taínos eran dirigidas por el *Behique*, sacerdote principal, quien regía el culto al *Cemí*, cuya expresión religiosa más dominante fueron los *Areítos*.

Hasta la década de los años sesenta, todavía podían escucharse vocablos como *casabe* -especie de pan de yuca, realizado por los indios y continuado por los campesinos-, *burén* -piedra redonda donde se ponía a cocinar la yuca rayada para hacer el *casabe*-, y otros muchos vocablos provenientes del campo cubano que se mantuvieron por la tradición oral de origen campesino.

La verdadera oralidad de las zonas rurales de Cuba tiene su origen en las leyendas campesinas, que se forjaron por la interrelación de las tradiciones indígenas y las africanas en los palenques y, posteriormente, en los poblados y regiones de las zonas rurales.

LOS *PATAKÍS*: IMPORTANCIA DE LA MEMORIA TRANSMITIDA POR TRADICIÓN ORAL

La aportación de la *Regla de Osha* es significativa en la historia del imaginario de las tradiciones orales, musicales y plásticas en la evolución de la cultura cubana.

Siguiendo el discurso del etnólogo e investigador cubano Rogelio Martínez Furé, podemos afirmar que:

El rito consolida identidades de grupo y de género entre los creyentes, la autoconciencia de pertenecer a una misma comunidad religiosa unida por lazos históricos y sociales, y por tradiciones que los reafirman en su singularidad colectiva.¹¹⁵

La importancia de los *Patakís* radica en que reúnen la tradición oral correspondiente a cada estadio de la religión yoruba, pues existen *Patakís* que hablan de la fundación del mundo, según los yorubas, o sea de cómo se formó la tierra, quién la formó; de cómo se formó el hombre, y qué divinidad u *orisha* lo formó, y cómo se fue desarrollando el universo.

Es por ello que para la Historia de las Religiones es muy importante conocer lo que significan los sistemas adivinatorios de los yorubas, como fuente de una sabiduría en la cual no existe el sentido escatológico, en la medida que está en función de la vida del ser humano y de su transitar por la tierra; ya que se considera que cuando una persona muere, su espíritu se incorpora de nuevo a las energías de su *orisha*, a la propia naturaleza.

Lo fenomenológico está como premisa fundamental, pues de la fenomenología de la historia del *orisha*, que fue un rey en sus dominios, es de donde se deriva y origina la historia de una etnia, de una comunidad, de una región y de una nación.

La aportación más importante de la religión yoruba al concepto ontológico es que no hay gente mala ni gente buena, sino acciones loables y acciones incorrectas o equívocas. Por ello, en cada *Pataki* hay una referencia al mundo de los *orishas* como seres que amaron, sufrieron, reinaron y ofrecen, a través de su propia existencia, una experiencia, un camino a seguir.

La acción del *orisha* no se considera modélica como la perfección, sino por su carácter humano.

Cada *Pataki* habla de un *orisha* determinado o relaciona a determinados *orishas* en una misma historia. Existe el camino del hombre y las circunstancias que se le presentan en su existencia. Por ello, puede afirmarse que de ese compendio de Historia que constituyen los *Patakis*, puede analizarse la filosofía, el valor práctico y a la vez poético del sistema religioso contenido en la *Regla de Osha*.

Sin embargo, en el *Pataki* el *orisha* habla para esclarecer los posibles errores en que ha incurrido la persona que necesita el consejo, y asimismo ofrece una vía de solución.

Estas soluciones nacen de la propia naturaleza: del reino mineral, del reino vegetal o del reino animal. De ello se desprende la profunda importancia que tiene la relación del ser humano con la naturaleza.

Es en medio de la naturaleza el contexto en donde tienen lugar las ceremonias dedicadas a estas divinidades en la religión yoruba en África.

Por eso decimos que existe una filosofía dentro de los conceptos de la religión yoruba, determinada a través de una relectura de los principios religiosos. Los *Patakis* son narraciones que contienen la sabiduría y la poética que existió y que existe en la religión yoruba como parte de esa cultura; pero asimismo existe un modo de ver la vida, una dualidad que establece la profunda vinculación del hombre con la naturaleza y cómo la naturaleza es la fuente de energía, la naturaleza aporta la sabia vital suministrada al hombre, identificada por cada *orisha*, en sus *camino*; la cual, a través de los *orishas*, le aporta al ser humano el modo en que debe asumir su realidad, conociendo sus *signos*.

Además, en cada *Pataki* se manifiesta la personalidad del *orisha*, los elementos que perfilan su carácter y los actos que identifican su

trayectoria vital. De ello se deriva que, en la religión yoruba, los iniciados asumen las características y la personalidad del *orisha* que le corresponde, conformándose en cada individuo una manera de ser y de proyectarse. Los *orishas* se transforman en arquetipos culturales y paradigmas para los iniciados, y dentro de estas comunidades religiosas son formas de revalorizar la personalidad de los ancestros africanos, esta vez en la imagen de los *orishas*.

En la construcción social del negro en la sociedad colonial y posteriormente en el siglo XX, el culto de la *Regla de Osha*, pese a la censura y a los prejuicios sociales, contribuyó a la consolidación de la personalidad del negro como individuo dentro de un contexto social determinado.

Según la afirmación de Mircea Eliade:

El deseo del hombre religioso de vivir en lo sagrado equivale, de hecho, a su afán de situarse en la realidad objetiva, de no dejarse paralizar por la realidad sin fin de las experiencias puramente subjetivas, de vivir en un mundo real y eficiente y no en una ilusión. Tal comportamiento se verifica en todos los planos de su existencia, pero se evidencia sobre todo en el deseo del hombre religioso de moverse en un mundo santificado, es decir, en un espacio sagrado. Ésta es la razón que ha conducido a elaborar técnicas de orientación, las cuales, propiamente hablando, son técnicas de construcción del espacio sagrado. Mas no se debe creer que se trata de un trabajo humano, que es su propio esfuerzo lo que le permite al hombre consagrar un espacio. En realidad, el ritual por el cual construye un espacio sagrado es eficiente en la medida que reproduce la obra de los dioses¹¹⁶.

SISTEMA DE ADIVINACIÓN DE IFÁ

La definición de los sistemas adivinatorios de *Ifá* hay que estudiarlos dentro del sistema religioso yoruba, pero como un espacio aparte, ya que es un sistema dedicado al culto de *Orunmila* como divinidad, y el sistema de adivinación con todas las variantes se denomina *Sistema de Adivinación de Ifá* que se realiza como culminación de dos procesos consagratorios.

Primero la iniciación yoruba a la *Regla de Osha* o *Cariosha*; después de esta iniciación, los *babaloshas* pueden ser consagrados al culto de *Orunmila*. Primero se denominan *Awó de Orunmila* y cuando ya han rebasado todo un tiempo de aprendizaje para conocer los *Oddun*, ya pueden ser considerados *Babalawos*.

El *Babalawo* es el Padre de los Secretos, ya que se considera a la deidad denominada *Orunmila* como el portador del mensaje que transmiten los *orishas* a los seres humanos, y quien funge como mediador entre *Orunmila* y los *orishas* es el *Babalawo*, para transmitir el mensaje a los seres humanos. Por ello el *Babalawo* es considerado como el Padre de los Secretos.

Teniendo en cuenta la definición ofrecida por Ubiratan d'Ambrosio sobre la etnociencia y la etnomatemática como el conocimiento de un sistema de cómo contar, pesar, medir, comparar, ordenar y clasificar de las culturas de la periferia, y que sirve para ofrecer una manera de contabilizar y organizar numéricamente los signos y los conceptos desde las cultura de la otredad, pienso que es realmente válido y aplicable para analizar la relación del número y de los conceptos simbólicos en los Sistemas Oraculares pertenecientes a la *Regla de Osha* y el *Sistema de Adivinación de Ifá* en Cuba.

SISTEMA DE ADIVINACIÓN DE *IFÁ*: LA ETNOMATEMÁTICA Y LA ETNOCIENCIA

En el sistema adivinatorio de *Ifá* hay un complejo componente numérico.

Cuando la sabiduría occidental logre valorar cuántos aspectos de la ciencia desconoce, entonces se sabrá valorar la importancia del *Sistema de Adivinación de Ifá* como compilación exacta de las aritméticas, el saber filosófico, la importancia de las plantas, de la energía animal y de los signos, definidos en estos sistemas de adivinación que son el *Ecuelé* y el *Tablero de Ifá*.

Ifá es el sistema adivinatorio que nace en Ilé-Ifé, la ciudad sagrada de los yorubas.

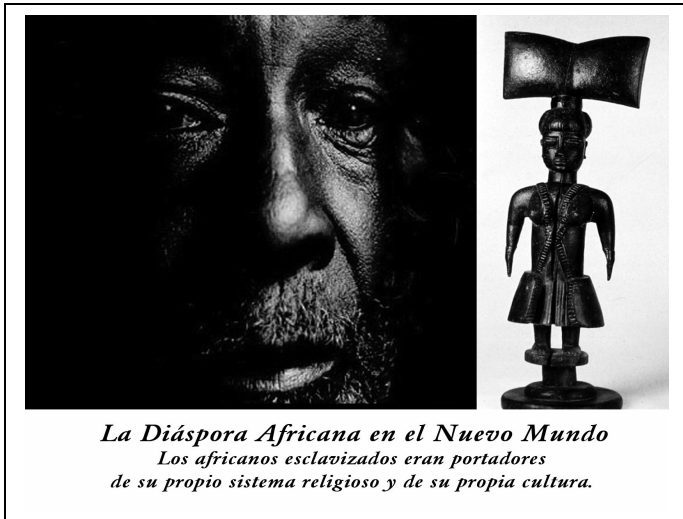
Hay *Babalawos* que afirman que *Ifá* nació en Egipto, y que guarda el conocimiento que se registra desde la existencia de las pirámides de Egipto hasta los vuelos al Cosmos.

Como toda enseñanza, exige un nivel de conocimientos muy profundo y una formación que explique los fenómenos de lo más sencillo hasta las abstracciones más complejas. Lo cierto es que no es un sistema filosófico que unifique al individuo con posturas maniqueístas de lo bueno y lo malo, sino que individualiza a los seres humanos de acuerdo con sus signos y con sus capacidades individuales y le dice a cada quién adónde pueden llegar. Por ello, los signos de *Ifá* son historias para conocer, el pasado, el presente y el futuro, pero en función de la personalidad de cada individuo.

Los *Oddun* de *Ifá* son variantes que reflejan la complejidad del mundo, y cada historia se refiere al orden cósmico y cosmogónico y cómo estos hechos astrales inciden en el individuo y en todos los seres del mundo viviente.

A continuación queremos afirmar y dejar esclarecido el siguiente planteamiento: la religión yoruba que se conoce en Cuba fue transmitida por los africanos esclavizados que fueron arrancados de sus tierras y llevados al Nuevo Mundo. La religión que se conoce hoy en Cuba como *Regla de Osha*, *Cariosha* o *Santería* ha sufrido los mismos avatares que sufrió el negro esclavizado en Cuba: fue escarnizado, sometido, atropellado y humillado, y subsistió como una posibilidad, como la única forma que tuvieron los africanos y sus descendientes de afincarse a la existencia a través de sus cultos religiosos. Estos cultos han sufrido algunas variantes en África con respecto a cómo se han conservado en

Cuba, hasta el presente, incluso por la lengua que se habla en los rituales, como un yoruba arcaico, diferente al que hoy se habla en Nigeria.



Voy a citar textos que aparecen en dos páginas web dedicadas a los temas de la religión yoruba. Una corresponde a una página web de África y otra corresponde a la información dedicada al estudio y la divulgación de *Ifá*, derivada de los frutos de la diáspora religiosa de los cubanos, que desde los años cincuenta han emigrado hacia Estados Unidos, Puerto Rico y Venezuela. Existe una generación de *Babalawos* residentes en diversos países de América Latina, que se han integrado en una organización que reúne a los *Babalawos* de Puerto Rico y de Venezuela.

Esos *Babalawos* exponen el saber contenido en el *Sistema de Adivinación de Ifá*, incluyendo las denominaciones de los distintos *Oddun* de *Ifá* y las consideraciones numéricas derivadas de las conexiones e interrelaciones de los distintos *Oddus*.

Primera información, ofrecida por los estudiosos del culto de *Ifá* que tiene su centro en Ilé- Ifé, y las consideraciones que sobre el mismo proponen los nigerianos.

Ifá es la deidad oracular de los *Babalawos*: El Padre o el gran hombre que trata con secretos.

Los Sacerdotes de *Ifá* deben memorizar 4.096 diferentes historias o pareados.

Origen de *Ifá*. Origen Mitológico del Culto.

El culto a *Ifá* proviene de Ilé-Ifé.

Los 16 *Odus* originales corresponden a las 16 historias originales, historias enseñadas a *Ifá* con 16 nueces de palma de dos palmeras de *Orungan*.

Ifá consultó a *Eshu (Elegbá)*: le dijo que si podía conseguir 16 nueces de palma de dos palmeras de *Orungan*, sabría cómo pronosticar el futuro y beneficiar a la humanidad.

Otro mito interesante es dado por el último Mr. Feyisara Sopein en *Crónica Nigeriana*” del 12 de marzo de 1909.

Ifá nació en Ifé, la cuna del pueblo yoruba.

Ifá, médico y adivinador, fundó la ciudad llamada Ipetu y se convirtió en rey del lugar.

Él eligió a 16 hombres. Se dice que los nombres de estos aprendices eran idénticos a los nombres de los 16 signos de adivinación llamados *Odus*.

Orden de los *Odus* de *Ifá*.

Los poderes de los 16 *mejis* de *Ifá*.

Ifá el Señor del Irofa (bastón de marfil) nos enseña los poderes y cualidades de los 16 *mejisen* la forma siguiente:

EJIOGBE: Representa el conocimiento de la vida.

OYEKUM MEJI: Representa el conocimiento de la muerte.

IWORI MEJI: Representa el conocimiento de la vida espiritual y de los de Orun.

ODI MEJI: Representa el dominio de la materia sobre el espíritu.

IROSUN MEJI: Representa el dominio del hombre sobre sus semejantes.

OWONRIN MEJI: Representa el equilibrio que debe existir en el Universo.

OBARA MEJI: Representa el poder de la realización de los deseos y los anhelos del ser humano.

OKANRAN MEJI: Representa el poder de la palabra en el ser humano.

OGUNDA MEJI: Representa los perjuicios de la corrupción y la decadencia en el ser humano.

OSA MEJI: Representa el poder del fuego y la influencia de los astros en el ser humano.

IKA MEJI: Representa el misterio de la reencarnación y el dominio sobre los espíritus.

OTURUKPON MEJI: Representa los secretos de la creación de la Tierra.

OTURA MEJI: Representa el pleno poder sobre la materia. La fuerza mágica.

IRETE MEJI: Representa el poder de los secretos de los espíritus de la Tierra.

OSE MEJI: Representa los males físicos del ser humano.

OFUN MEJI: Representa el poder conjunto de los anteriores 15 *mejis* de *Ifá*.

Los secretos de Ifá en Nigeria.

Un antiguo lema (proverbio) yoruba dice que Ifá se expresa con acertijos, pero el hombre sabio entiende sus palabras.

*El sistema oracular está considerado como la personificación y expresión de la sabiduría divina.*¹¹⁷

Dentro de la cultura yoruba existen diversas ciudades consideradas como ciudades fundacionales en las cuales tuvo su origen y se desarrolló la cultura de la religión yoruba, y en torno a las cuales se sigue considerando a sus dirigentes como figuras de máxima jerarquía, tanto desde el punto de vista religioso, como en el orden de la importancia de la comunidad, y de la conservación y preservación de la unidad étnica.

Ilé-Ifé es considerada la Ciudad-sagrada para los yorubas, centro del Culto de *Ifá*.

Santería Millennium, según la tradición religiosa de los *Orichas* Yorubá en América.

“Oráculo de *Ifá*”.

Hoy día, después de muchos años de civilización y progresos tecnológicos, se usan sistemas binarios basados en unos y ceros para programar información en una computadora. Sin embargo, desde el principio del mundo el sistema de adivinación utilizado en *Ifá* ya utilizaba dichos procedimientos. En los miles de *patakis* que recibieron los primeros *Babalawos* se encontraban todas las situaciones por las cuales han pasado los humanos, desde el principio y hasta el final de los tiempos. Dichos eventos están contenidos en la memoria de ese gran sistema adivinatorio que es *Ifá*. Para extraer cada uno de ellos se utiliza una clave basada también en una secuencia de rayitas y ceros.

...Todo lo que existe en el mundo está contenido en las historias-*patakis*. En el Séptimo *Odu Obara meyi* nos habla de las pirámides de Egipto, en el *odu Ireteyero* nos habla de la bomba atómica.

Orunmila sabe todos los acontecimientos y el porvenir del planeta y su gente.

De todos los complejos adivinatorios existentes en las religiones, el Oráculo de *Ifá* es el más completo y respetado, por la garantía de exactitud y sabiduría que encierra al tratar los problemas del ser humano.

Este oráculo está compuesto por múltiples factores entre los que destacan las vibraciones cósmicas aportadas por los Orishas, los ciclos cósmicos determinados por el movimiento general de las esferas y por la dinámica del cosmos, entre las que podemos considerar las fuerzas bioelectromagnéticas ubicadas en la materia y el espíritu, según sus diversos planos de existencia real. Todos estos elementos actúan sobre la naturaleza humana modulándola y conformándola.

Por eso los *Babalawos*, partiendo del conocimiento de esas fuerzas, pueden ayudar al hombre a armonizar sus fuerzas e influjos del cosmos. Para ello se valen de la interpretación de los instrumentos de *Ifá* que son el *Opele* -en Cuba

se conoce también como *Ekuelé*- el fundamento de *Ifá*, representado por los inquines, el *Ashé* de *Orunmila*, polvo sagrado, el *Irotá*, el *Iruke* y el *Até*-tablero de *Orunmila*.

Mediante éstos se pueden interpretar cien mil historias o *patakís*, de que consta el sistema, y en los que están contenidas todas las cosas que han sucedido, suceden y sucederán en el mundo.

Por ejemplo, para aportar una idea de lo sólido de este procedimiento adivinatorio y refiriéndonos al *opele*, podemos decir que este instrumento consistente en ocho pedazos de conchas de semilla de *opele* o de coco, incorporados en una cadena; al ser lanzado sobre la esfera ofrece dieciséis posibilidades de lectura.

Unos breves cálculos matemáticos investigados por el *Babalawo* Omo Odu Roberto Bolufer, Presidente del Templo Yoruba de P.R. sobre este amplio Sistema de *Ifá*:

Cada uno de los 16 *odunes* fundamentales o *meysis* (dobles) se subdividen en 16 *odus* compuestos llamados *omolus* (sencillos). Ello hace un total de 256 *odun*. Los *omolus* a su vez se subdividen cada uno en 16 *odus* más llamados súbditos para hacer un total de 65.636. Esos 65.536 *odus* tienen cada uno 1.680 *patakís*-historias, lo cual hace un gran total de 110.000.480 *patakís* del Oráculo de *Ifá*.

El *Odu Ogbedi* nos recuerda que el conocimiento está repartido entre muchas cabezas, no hay un *Babalawo* que pueda hacer un registro tan completo. Pero con los conocimientos de los *Odus* que posee un *Babalawo* de experiencia, puede conocer bien el problema de una persona.¹¹⁸

EL UPÓN DE IFÁ O TABLERO DE IFÁ

El Upón-*Ifá* en África, Tablero de *Ifá*, o *Até*-tablero de *Orunmila Ifá*, en América Latina, consiste en un rectángulo de madera tallada en los bordes, dentro del cual se inscribía una circunferencia, realizada como una incisión circular en el centro del rectángulo. Dicha circunferencia hace referencia a los cuatro puntos cardinales y a los cuatro elementos fundamentales de la naturaleza: Tierra, agua, fuego y aire.

Los tableros de *Ifá* son piezas trabajadas laboriosamente, de madera tallada, elemento que pone de relieve cómo se conjugan el aspecto del nivel de elaboración y la significación de lo sagrado y lo funcional-utilitario, en una pieza fundamental dentro del sistema religioso yoruba.

En la actualidad, en algunas regiones se ha simplificado su estructura, conservándose solamente la forma circular.

Tras la lectura y el análisis de los aspectos concernientes a los sistemas oraculares, o sea, los sistemas de adivinación pertenecientes a la religión yoruba, transmitidos por los africanos esclavizados, llegados en oleadas sucesivas, desde el siglo XV hasta finales del siglo XIX, con la abolición de la esclavitud en Cuba en 1886, podemos percatarnos del interés que reviste poder conocer la sabiduría y el conocimiento de esta religión, conservada en medio de la praxis social, como una religión que se trasmite por tradición oral. Contiene relatos fundacionales de un pueblo, de sus principales fundadores devenidos reyes y reinas, y que sirvieron para conservar el sentido de pertenencia de los esclavos, aún dentro de la opresión del régimen colonial y dentro de las condiciones de la esclavitud.

Más aún, esa memoria, con la poética de esos relatos, conserva el valor de la poesía oral de los *griots* africanos. Cada referencia a los personajes de los *patakís* nos sumerge en un período muy complejo, en el cual el africano esclavizado tuvo que desdoblarse su personalidad, siendo el negro bozal que apenas balbuceaba el lenguaje del amo y debiendo conservar en su mente las historias contenidas dentro de los *patakís* pertenecientes al *dilogun*. Asimismo también la conservación del significado propio en cada *odun* de *Ifá*, donde hay un conocimiento numérico, una gran relación del signo numérico y la historia a la cual pertenece, así como las posibles combinaciones nacidas de las variables numéricas. Esas historias pertenecen a la propia historia del pueblo yoruba, pero que han sufrido la transformación y actualización dentro del sistema religioso llevado a Cuba por los africanos, y posteriormente trasladado a otros países del continente latinoamericano.

LOS PATAKÍS DEL DILOGUN Y LOS ODUN DE IFÁ: PALIMPSESTO DE LA TRADICIÓN ORAL

Los *Orishas* de la religión yoruba se concilian con los elementos de la naturaleza, y existe una estructura jerárquica que los sitúa en el panteón yoruba, como en el culto a *Orunmila*.

La relectura de estos aspectos, siempre abordados con la óptica de la antropología, nos remiten a la sabiduría que ha sabido reactualizarse en todos estos siglos dentro de una sociedad que siempre marginó a los practicantes de estos cultos africanos, considerando estas creencias como oscurantistas.

Dentro de esta estructura, que se apoya en la filosofía de la religión yoruba, existe una dimensión dentro de las ceremonias de la cual

emergen: la palabra, el canto, las formas rituales con un ordenamiento específico, la música y la danza.

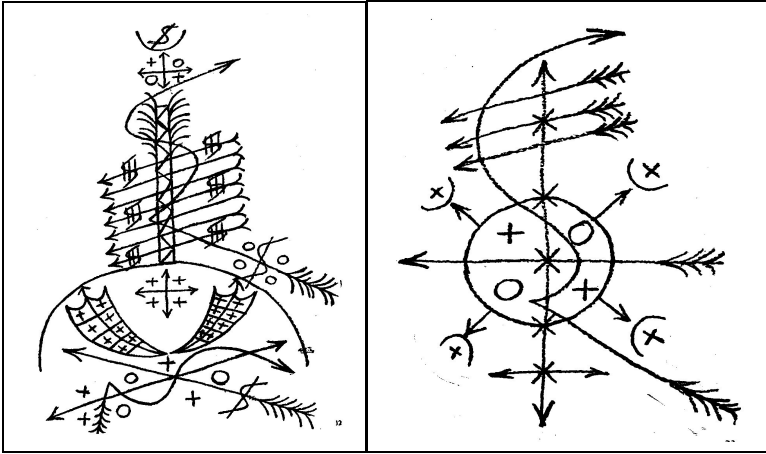
En el panteón yoruba el discurso se centra en la relación del ser humano con la naturaleza; y esta relación se establece por el conocimiento específico del signo que rige a cada individuo, con sus particularidades.

CONCLUSIONES

Una aproximación al tema de la tradición oral en Cuba lleva implícitas la referencia histórica y la evolución diacrónica acerca del relato de cómo lo que fue velado, oculto y subrepticio como la palabra sagrada, expresión del clamor de negro esclavizado, se insertó en la realidad y formó parte de la tradición oral inmersa en el discurso cotidiano.

Los cultos religiosos afrocubanos han sido fuentes inagotables para el análisis de cómo la oralidad ha permitido una relectura reflexiva sobre la cultura popular tradicional y el propio hecho de cómo se reactualizan con los componentes sociales de la cultura cubana e internacional de nuestros días.

La marginalidad y la búsqueda de un cosmopolitismo subterráneo, alimentado de imágenes de vídeos, de filmes norteamericanos, de los CDs de nuevos grupos musicales de rap y de reggae, y otras formas contraculturales exportadas por las transnacionales de la información, han incorporado múltiples variantes a un fenómeno que sigue vital, con el *Ashé* y la fuerza de todos los discursos que comenzaron siendo secretos y hoy son verdaderas “cartas de libertad” para todos aquellos que pueden expresarse con una voz tan auténtica como original.



Firmas de la Regla Palo Monte

LEYENDAS DE BALACHA: FIGURAS MITOLÓGICAS

MARIO MULÉ RIBALA
M^a CARIDAD RILOHA EBUERA

LOSOVÉ

La tradición presenta a Losové, como el antepasado más remoto de la casta social de los Valosoove y portavoz, por muchos años, de la tribu de los Valacha-lacha ante la monarquía federal bubi en el reino de Moka

Su función era trasladar información de las necesidades de dicha tribu al rey y al parlamento bubi (*ijúa*) en el poblado de Oloita. Losové se encargaba también de ejecutar los «mandatos» del rey ante los Valacha-lacha y de formular las recomendaciones necesarias para una feliz culminación de los mismos, para lo cual contaba con el apoyo de los jefes de pueblo y los cabezas de familia.

En su comunidad, tenía la función de recibir las reses (cabras, gallinas, etc.) para realizar las ceremonias que el rey presidía. Se guiaba del censo para fijar el cupo de cada familia. En dicho censo se inscribía el número de animales sagrados por familia.

Si la cantidad de reses exigida por el rey no quedaba cubierta con las aportaciones familiares, Losové tenía la facultad de decretar el embargo general sobre los animales sagrados del pueblo que no estaban estabulados. El decreto se ejecutaba por medio del «evochivochi», que consistía en perseguir y capturar las reses indiscriminadamente por todo el pueblo hasta completar el cupo.

La captura adicional no generaba polémica alguna, ya que los bubis entendían que aquél a quien le hubiera tocado completar este cupo tras haber hecho su correspondiente aportación, había sido elegido por el espíritu que se iba a honrar.

Pero al cabo del tiempo Losové se convirtió en un hombre corrupto: se valió de su facultad de decretar el embargo sobre las reses de todos los bubis de Balacha y amasó para sí una gran fortuna, convirtiéndose en el hombre más rico del pueblo Ylatya.

Lojúá, embajador permanente ante el rey, recibió quejas de los valacha en el sentido de que no todas las reses aportadas se destinaban a menesteres espirituales. Losové fue juzgado ante los tribunales del reino

por el delito de apropiación de los bienes de los espíritus, así consideradas las cabras, vacas, ovejas, gallos...

En castigo, fue desterrado a Avilelepa, feudo del gran guerrero Djiva, al norte del país, donde cumpliría condena. Y allí se redimió como buen mediador en la solución de conflictos. Después se hizo comerciante y destacó como guerrero.

Djiva, viendo su valía, quiso reconocerle sus méritos militares nombrándole su lugarteniente; mas, para esto, le obligó a pedir perdón por los errores cometidos en Balacha. Losové pidió perdón en un acto público a los Valacha- lacha y el pueblo le perdonó y devolvió todos sus bienes.

En la tradición bubí, Losové ha sido siempre un espíritu con delicadas funciones:

- Transmitir mensajes y realizar cometidos entre el mundo de los vivos y el más allá.

- Evitar las transgresiones de las leyes matrimoniales bubis: tomando forma humana, castigaba la exogamia conquistando al trasgresor/a y propiciando después su muerte.

- Ante la superioridad manifiesta de un grupo tribal bubí sobre otro en el campo de batalla, para evitar el genocidio, se presentaba como guerrero y protector de la parte débil equilibrando la contienda y forzando, con ello, al diálogo para la solución del conflicto.

- El día en que en la Isla se hacía la ceremonia del fin y comienzo de las cosechas (*Ē roomo re pëpë*), se prohibía al pueblo ir a las fincas. Losové se presentaba a los infractores de esta norma en la forma en que sabía que podía asustarles, obligándoles a regresar al pueblo.

Actualmente, en la tradición bubí Losové sigue cumpliendo con sus funciones de mensajero en las consultas espirituales, así como las de guerrero cuando se le invoca adecuadamente.

MARIO MULÉ RIBALA

Ö TÖGÜERE

La caldera de Lubà, un cráter desmoronado hacia la bahía de Lubà en lo que constituye el cauce del río Tudela, sigue siendo uno de los parajes inexplorados de la isla de Bioko ya que nadie ha logrado hasta hoy completar su recorrido. No obstante, los excursionistas y biólogos que lo

han visitado siempre han declarado que es hábitat de raros especímenes animales y vegetales.

Este hecho no es una realidad desconocida por los habitantes de la región de Balacha, cuyos poblados están enclavados en las laderas de dicha caldera. Incluso los más jóvenes en sus comunidades saben que habita la caldera una raza de hombres de pequeño tamaño, divertidos, medio-espíritus, medio-humanos, y con facultades extraordinarias: los *Tögüere*.

A decir verdad, nadie parece haber visto a estos personajillos; no existe descripción alguna de su aspecto físico, ya que incluso los que aseguran haberlos tenido cerca no son capaces de explicar su fisonomía. Se sabe que su aspecto es de humanos de pequeño tamaño porque sus huellas coinciden en forma y tamaño con las de nuestros infantes.

Los *Tögüere* gustan de la compañía de los hombres, a los que se muestran de vez en cuando protagonizando anécdotas que resultan divertidas una vez superado el susto de la experiencia: su forma incorpórea, sus sonidos claramente humanos aunque ininteligibles, sus risas infantiles, su gran rapidez de movimientos, la ingravidez de la que gozan, constituyen razones más que suficientes para bloquear la voluntad incluso de los iniciados en el secreto de su existencia.

Los cazadores de la región aseguran que el asentamiento de los *Tögüere*, enclavado en una enorme y extensa oquedad en las paredes verticales de la caldera, es visible en días claros; aseguran que se ven tierras cultivadas, pudiéndose adivinar plantas semejantes a las que cultivan los lugareños; y hay de los que aseguran haber visto este poblado misterioso iluminado momentáneamente por luz eléctrica en noches oscuras de espera para la hora del *Ėvėchi*¹¹⁹.

Evoidjë era un anciano bien amado por su gente; respetado en todo Balacha, en donde había iniciado a muchos jóvenes en el arte de la cacería; y admirado por los hijos de su *löva*², a quienes dejaba siempre boquiabiertos o alborozados, ya en atenta escucha de sus fantásticas narraciones, ya intentando ser los primeros en acertar sus ocurrentes adivinanzas.

Quizás por tantas horas de soledad compartida en los bosques de Balacha, Riaambà y Ureka, había terminado adoptando algunas costumbres de sus perros: en este preciso instante olfateaba el aire, lo cual indicaba que algo estaba fuera de su natural orden. Hacía rato que se había quedado ensimismado, cabeza y tronco apoyados en un *evodà*³ de la pared de la cocina, la mirada fija en el zinc renegrido del techo,

disfrutando de su pipa después de cenar. No había recibido ninguna señal de alarma, y sin embargo...

Aparte de la postura horizontal que adoptaba en su cama, ésta era la que más le relajaba; así pues, sin moverse, decidió investigar lo que pasaba: su esposa seguía cacharreando y silbando allá al fondo de su cocina (buena señal), el peso de su benjamín era el adecuado sobre sus muslos (hasta que la madre terminara la faena)... ¡Ahá! Lo que echaba de menos era el bullicio de los demás. Repentinamente alarmado, bajó la cabeza en busca de sus hijos. Allí estaban con los ojos fijos en las últimas filigranas que inconscientemente había ido formando con el humo de su pipa. Suspiró procurando disimular su desasosiego, pero su mujer había dejado de silbar (se la imaginó sonriendo), y sus ojos se encontraron con al menos ¿una docena de ojos? No se había dado cuenta de su llegada, pero estaban también los amiguitos de sus hijos.

- Papá, cuéntanos algo ¿no?

- A ver, a ver qué os cuento yo hoy. Pues os voy a contar algo que me sucedió un día en el bosque siendo joven, aunque no tan joven porque ya estaba casado y era padre de dos hijos.

Un día salí de *ëvëchi* a la zona de nuestra gran caldera. Puse mi despertador a las dos y media de la madrugada. Me vestí con la ropa de bosque, calcé las altas y fuertes botas de goma, lavé mi cara con agua bien fría, entré a la cocina donde comí algo de las sobras de la cena, cogí mi escopeta de calibre 12 y mi mochila, y me puse en camino hacia la caldera. Aproximadamente a doscientos metros de casa, me di cuenta de que mi fiel perro Blacki no me seguía y lo llamé con el silbido habitual. Se presentó al final del pueblo, apenas me introduje en la oscura selva, sendero arriba.

No me parecía que hubiéramos andado más rápido que otros días. Sin embargo la oscuridad del firmamento y los ruidos del entorno indicaban que aún faltaba tiempo para el amanecer cuando llegamos a nuestro destino. Decidí encender una hoguera para calentarnos durante la espera.

Busqué por los alrededores ramas secas para leña, que amontoné adecuadamente para encender el fuego. Con la rodilla hincada en el suelo, metí mi mano en la mochila y extraje un envoltorio, lo abrí y separé la cantidad de *mënno*⁴ que necesitaba para encender; volví a meter mi mano en la mochila, esta vez para sacar el mechero; pero justo cuando iba a hacer el gesto de encenderlo, quedé paralizado ante la maravilla que contemplaban mis ojos porque allá, en el gran hoyo aún oscuro de la caldera, se veía un lugar iluminado.

Instintivamente me erguí y, cuando había dado dos pasos hacia el objeto de mi curiosidad, se desvaneció la luz, tan repentinamente como había aparecido. Volví sobre mis pasos y retomé la actividad interrumpida pensando, no obstante, en lo raro de esa iluminación en medio del bosque y en un lugar tan inhóspito; porque no podía provenir de la hoguera de otro cazador -nadie era tan loco para encender una hoguera tan grande-, además una hoguera no se encendía y apagaba así, tan rápidamente como lo había hecho aquella iluminación. «¡Eso es, ha sido una iluminación...diría yo eléctrica!» - me dije-, «pero, ¿en medio del bosque?»».

Había chascado ya el mechero y me disponía a acercar la llama a los *mënno* cuando de nuevo quedé deslumbrado por una iluminación en el mismo lugar de antes. Sentí un dolor intenso en el dedo pulgar de mi mano derecha y solté el mechero, que me estaba quemando. «Luego estoy despierto y no dormido» -me dije, para tranquilizarme-. Sin variar mi posición, tiré del elástico que sujetaba una gran linterna a mi cabeza, con inusitada calma la posé en el suelo, y enfoqué el haz de luz hacia el lugar opuesto a aquella persistente iluminación -«no vaya a ser que la linterna me esté jugando una mala pasada», pensé-. Pero aquella oquedad siguió brillando con luz autónoma durante un rato más, hasta que alguien o algo quisieron que se apagara otra vez por sí. Entonces recordé las historias que mi padre me había contado sobre cosas que le habían ocurrido a él y a otros cazadores en esa zona. Era evidente que me tocaba vivir mis propias experiencias, así que pensé en mi interior: «¡Vaya, esta gente debe estar hoy de fiesta!».

Conseguí encender el fuego. Blacki y yo nos sentamos al calor de la lumbre. Justo cuando empezaba a quedarme transpuesto, noté movimientos rápidos alrededor; después ví una leña elevarse del fuego y alejarse por el bosque, acompañada por una risa infantil y alegre. Me froté ambos ojos para despejar el sueño que posiblemente empezaba a adueñarse de ellos. Apenas separé las manos, ví frente a mí otra leña flotando en el aire, como sostenida por una mano invisible, que se alejaba también bajo el bosque seguida de otra risita infantil. En mi perplejidad, sólo se me ocurrió exclamar:

- *¡Ö a Talé mö vöriimue! ¿Kàa nà élé óchieña cho lamma lenà opa'ane lo eña?* («¡Dios mío! ¿No has visto otra cosa que mostrarme?»).

Un coro de risas estalló alrededor mío y las pocas leñas que quedaban en el fuego desaparecieron en volandas bajo el bosque.

A Blacki lo descubrí quejándose con aullidos quedos, temblando y acurrucado entre mis piernas. Decidí no molestarme en hacer otro fuego; faltaban unos quince minutos para el amanecer y los dediqué a reanimar al perro.

Llegado a este punto de su narración, Evoidjē pasó revista a las caritas que lo observaban. De repente, alguien rebulló cerca de la puerta. Evoidjē volvió su mirada a ese punto. Su hijo Mooba, cabeza erguida, pecho desafiante, haciendo gala de su naciente hombría, le espetó:

- Pero papá, los *tögüere* no existen ¿verdad?

Por toda respuesta, Evoidjē giró su cabeza hacia su esposa, a la que fulminó con una dura y larga mirada que obligó a aquélla a bajar la suya. Mujer de recursos que era, una vez asumido aquel reproche silencioso no quiso desaprovechar la ocasión para, una vez más, llamar la atención a este hijo tan atrevido. Miró a Mooba, al que dijo:

- Mooba, te he dicho muchas veces que en este mundo en que vivimos no sólo existimos los seres que tú conoces y ves. Deja de hablar inconveniencias y lleva a tus hermanos pequeños a la cama.

Mientras Mooba iba primero a coger al benjamín del regazo de su madre, Evoidjē dio por terminada la velada diciendo:

- Recordad siempre que los *tögüere* no hacen daño a los hombres, son inofensivos. En nuestras comunidades nunca hemos oído contar nada malo de esos seres. Y ahora, ¡a casa todos y a la cama!, que ya es tarde.

Mª CARIDAD RILOHA EBUERA

**UNA COLECCIÓN DE REFRANES
DE LOS FON DE BENÍN:
ETNOTEXTOS Y ANALISIS COMPARATIVO**

**LAURENT FIDÉLE SOSSOUVI
UNIVERSIDAD DE WENZAO, KAOHSIUNG (TAIWAN)
JOSÉ MANUEL PEDROSA
UNIVERSIDAD DE ALCALÁ**

Entre los fon de Benín, como entre los miembros de tantos otros pueblos africanos, la memoria de muchas personas, sobre todo de los ancianos, pero también de los no tan ancianos, suele ser extraordinariamente rica en saberes orales. Cada miembro de la familia o del clan conoce una tradición que se transmite de generación en generación, en circunstancias muy diversas y variables de la vida cotidiana o de acuerdo con rituales fijos y sumamente formalizados.

Desde la primera infancia se enseña al niño a escuchar y a memorizar refranes. De hecho, éstos son instrumentos pedagógicos fundamentales en el desarrollo de la personalidad individual y social de cada persona fon. Cuando llega a joven, lo normal es que el niño fon sepa ya contar o traer a colación, en los momentos más oportunos de cada conversación, todo un muestrario de cuentos, de apólogos, de refranes ilustrativos de lo que en cada momento se dice. Entre los fon, los refranes sirven para instruir, para educar, para divertir, para sentir más y mejor la pertenencia al grupo. Los refranes asoman en las conversaciones, pero también perviven como fórmulas dentro de las canciones tradicionales, o salen una y otra vez a relucir en el transcurso de los ritos de iniciación o en el seno de las prácticas mágicas y adivinatorias. A cada signo *du* de la adivinación se le asocia un mensaje que se expresa a través de refranes (*lo*), de mitos o cuentos (*hwenuxo*), de cantos (*han*), de oraciones... Algunas sociedades secretas o de iniciados los emplean como contraseñas.

El refrán es aplicable a cualquier circunstancia de la vida personal y familiar, de los ritos religiosos, de los deberes sociales, de los pleitos y juicios, de las controversias... Refranes hay que han llegado a convertirse en apodos, e incluso en apellidos de bastantes benineses.

Los refranes asoman en cualquier conversación y en cualquier momento, pero muchas veces se pronuncian por la noche, antes de que los niños duerman, para estimular su ingenio y su inteligencia. Se cree, de hecho, que cuando una persona es capaz de llegar a utilizar los refranes de forma plenamente adecuada y oportuna, es que ha llegado a su madurez personal e intelectual. En las escuelas, los alumnos son instados a escribir cada día o

cada semana, en un rincón de la pizarra, «el refrán del día o de la semana». El ingenio y la inteligencia se miden muy a menudo por la habilidad para engarzar refranes dentro de una conversación.

Otras veces salen a relucir los refranes durante el *achakpodji*, es decir, durante los consejos comunales que tienen lugar bajo determinados árboles para debatir en público las cuestiones o problemas que afectan a la comunidad. No es raro que, tras escuchar la opinión de todo el mundo, desde el joven hasta el adulto, el más viejo del clan zanje el debate y lo refrende con el aval de unos cuantos refranes. Otro tanto se puede decir de los cuentos tradicionales, a los que los refranes suelen prestar conclusiones a modo de moralejas. O de los discursos de los políticos, o de las informaciones de los periodistas en los periódicos, en la radio, en la televisión...

Muchos objetos artesanales (joyas, collares, esculturas, tejidos, peinados) llevan inscritos refranes. Los herreros, los tejedores, los artesanos, los artistas en general, ilustran o adornan algunas de sus producciones con refranes. Los famosos bajorrelieves del palacio de Abomey que recuerdan las hazañas de los soberanos están acompañados de refranes, igual que las estatuillas reales y los *recades* o cetros en forma de hacha que simbolizan el poder de los soberanos. Algunas escarificaciones faciales reflejan, ilustran o enuncian refranes propios del clan.

Tampoco es difícil descubrir la presencia de refranes escritos sobre los coches, las motos, los taxis o *zemidjan*, las camisetas. O, también, sobre las paredes de algunos talleres y garajes, o de las sastrerías y las colchonerías.

Los hombres y las mujeres, todas las clases sociales, los individuos de cualquier edad, se precian de conocer y de saber usar los refranes. Es cierto que los ancianos y las gentes de aldea suelen ser más diestros en su uso que los jóvenes y que las gentes de ciudad. Pero, entre los fon, como entre los miembros de tantos pueblos africanos, el refrán es moneda de uso absolutamente común en todas las circunstancias y en todas partes. Hemos incluso notado que algunos refranes evolucionan o nacen al ritmo de los nuevos adelantos de la ciencia y de la tecnología.

En definitiva, si se le pregunta a un o a una fon, el refrán podría quedar perfectamente definido como el alma de cualquier conversación, como la perla de cualquier discurso, como el aceite de palma que hace pasar las palabras con las ideas, como las especias que dan más sabor y que aromatizan las salsas o las comidas. Los refranes son una parte esencial de nuestra ideología y de nuestra oratoria.

Algunos de los refranes que a continuación presentaremos son claros, lógicos, transparentes. Otros son prácticamente herméticos para quienes no sean de la cultura fon, para quienes no hayan nacido en el seno de esta tradición. Su belleza, su valor, su interés, son, en cualquier caso, universales.

Y, en ocasiones, sus paralelos son también universales. Tal sucede, por ejemplo, con el número 22 de nuestro repertorio, que traducido al español viene a decir que

Un pobre descubrió que había pasta de maíz en lo alto de una empalizada.
Pero se contentó con decir: *No es eso lo que a mí me hace falta.*

Estamos ante una versión, muy sintética y original, de la viejísima fábula esópica de *La zorra y las uvas*, de la que en todo el mundo se conocen testimonios que arrancan de la antigüedad, y que tiene el número 59 en el monumental catálogo tipológico de los cuentos universales de Aarne, Thompson y Uther¹²⁰. La mayoría de las versiones documentadas -en países y latitudes muy diversos- suele presentar a una zorra que contempla las uvas de una parra, muy apetecibles pero muy lejos de su alcance, lo que la obliga a alejarse diciendo desdeñosamente: "¡Están verdes!".

Comparemos el etnotexto fon con la siguiente versión española:

Era una zorra que entró en un güerto a buscar qué comer. Y vio una parra de uvas muy ricas y dijo:
- Aquí vas a llenar la tripa, zorrita.
Pero al acercarse a la parra vio que estaba muy alto y no podía alcanzarlas.
Y se sentó a mirarlas un rato y dijo:
- Están como agraces;
las dejaré para los rapaces¹²¹.

Por cierto, que a la misma familia ideológica puede decirse que pertenece el refrán núm. 86 de esta colección de paremias de los fon de Benín:

La pantera persiguió en vano a una cierva por la selva. Muy enfadada, dijo:
¿Quien quiere perder su tiempo persiguiendo a un sinvergüenza y perdiendo las uñas?

El refrán núm. 38 de nuestra colección beninesa es el que dice que

El simio le dijo al curioso que no podría vivir largo tiempo.

Equivale, sin duda, a nuestro refrán español «La curiosidad mató al gato». Y el núm. 53, el que asegura que «lo que el Creador te da, nadie te lo puede quitar», es también equiparable al español «Lo que Dios te da, San Pedro te lo bendiga».

El refrán núm. 70 es el que dice:

Una persona que tenía mucha hambre cogió piedras y empezó a cocinarlas. Dijo: *Es mejor esperar algo que no esperar nada.*

Nos encontramos ante lo que parece un sintético paralelo del conocidísimo cuento folclórico de *La sopa de piedras*, que tiene el número 1548 en el catálogo de cuentos universales de Aarne, Thompson y Uther, y que ha sido documentado en tradiciones folclóricas de todo el mundo, desde Finlandia hasta Sudáfrica, y desde Hungría hasta Siberia. Apréciense sus similitudes a partir de esta versión tradicional madrileña:

Un niño campesino siente tanta hambre que decide hacer una sopa de piedras con una cacerola vieja y un pequeño fuego en medio del campo. Un campesino que pasaba por allí se quedó muy sorprendido de lo que estaba haciendo y le preguntó:

- Oye, chico, ¿qué es lo que haces?

Y el niño contestó:

- Una sopa de piedras.

El campesino se quedó perplejo y le preguntó si estaba bueno, y el niño le dijo:

- Sí, está muy rico. Pero con unas cuantas patatas, mejoraría su sabor.

Entonces el campesino fue corriendo a por unas patatas de su huerto.

Sentados el niño y el campesino, se acercó otra campesina cargada de comida que había recolectado del campo, y también quiso saber qué era lo que hacían. Entonces el niño le dijo que una sopa de piedras muy rica, pero que con unas cuantas zanahorias y cebollas sabría mejor. La campesina le dio al niño las zanahorias y las cebollas, y ahora eran tres los que hacían la sopa.

Pasaron varios campesinos, y todos dieron al niño pollo, garbanzos y puerros, y así, felices y contentos, comieron sopa de piedras, y el niño se fue a casa con el estómago lleno.

La moraleja de este cuento es que «la necesidad agudiza el ingenio».

Este cuento me lo contaba mi padre cuando era pequeña¹²².

En cuanto al refrán núm. 96, el que escuetamente reza «la mujer mata mejor que un cuchillo», parece ser una versión muy sintética de otro viejo tipo cuentístico, el núm. 159B del catálogo de Aarne, Thompson y Uther, que suele recibir el título de *La enemistad entre el león y el hombre*, y que, en la mayoría de las versiones conocidas, está protagonizada por una mujer de lengua afilada que hiere con ella al león, el cual se venga matándola. El cuento ha sido recogido en tradiciones muy distintas, que van desde España hasta Irán, o desde Serbia hasta Túnez. Reproduzco a continuación una versión registrada entre los hutus de Ruanda:

En otro tiempo, había una mujer que vivía en un pueblo cerca del bosque. Todos los días iba al bosque a recoger leña. Un día estaba preparando un haz de leña cuando apareció un león. El miedo la embargó. Empezó a

temblar. Las rodillas se le doblaron. Las manos se le quedaron inmóviles. Su corazón latía muy fuerte. Su cara se puso gris. Se cayó al suelo, y perdió el conocimiento.

El león se acercó a ella, y la trató con cariño. Le lamió las manos, y ella se levantó. El león le dijo:

- No temas nada. La paz está entre nosotros. Vete y trabaja. Yo te ayudaré.

El corazón de la mujer se calmó. Ella tomó su hacha, y continuó preparando su haz de leña. El león recogió para ella las ramas más grandes y sólidas. Cuando ella terminó, le dijo adiós y se fue.

Al día siguiente, el león volvió hacia ella. La ayudó en su tarea. La mujer le sonrió y le dio las gracias. Los días siguientes siguió encontrándose con el león, que seguía dándole su ayuda.

Algún tiempo después, las mujeres del pueblo se reunieron para charlar juntas. Hablaban de sus trabajos y de sus penas cotidianas. Una de ellas dijo:

- Lo que menos me gusta es ir al bosque a recoger leña.

Por el contrario, dijo otra:

- El bosque no está lejos, y se está tranquila.

- Pero se pueden encontrar animales feroces. De hecho, yo he huido varias veces, al oír el rugido del león.

Una más tomó la palabra y dijo:

- El león es fiero y valiente. Si no le dices nada, no ataca. Se come a los corderos. Puede también comerse a las mujeres y a los niños.

- A mí el león no me da miedo.

Pero añadió que la boca del león echa un olor horrible. En aquel momento, el león se encontraba por los alrededores. Oyó que todas hablaban de él. Como la charla no le interesaba, se dispuso a volver al bosque. Pero entonces miró mejor y reconoció a la que él ayudaba. Enderezando la oreja, comprendió que se hablaba de él. Se acercó sin ser visto. Se puso contento al oír que las mujeres lo elogiaban. Pensó que la que él ayudaba podía decir que era bueno y servicial. Pero sólo oyó palabras malas. Se alejó a grandes pasos, dando terribles rugidos. Y se dijo:

- Debo castigar a esta mala mujer.

Al día siguiente, fue al bosque como de costumbre, para trabajar con la mujer. Al principio, no manifestó su cólera. Pero, al cabo de un momento, dijo a la mujer:

- Coge este hacha y golpea con ella entre mis dos ojos.

La mujer se quedó muy sorprendida y respondió:

- ¿Por qué quieres que te golpee así? Tú sabes que te haría daño.

El león le dijo:

- Si no haces lo que te digo, te mato en seguida.

La mujer tuvo miedo y cogió el hacha. Temblando, le dio un golpe entre los ojos. El león se echó a sangrar mucho. Ella se fue corriendo. Durante algunos días, el león no volvió. Pero por fin volvió y la saludó. La mujer le dijo:

- ¿Dónde estabas, tío león, y por qué me has dejado sola? ¿Estabas enfermo? ¡Habría podido curarte!

El león respondió:

- La primera vez que te vi, tenía mucha hambre. Tuve ganas de comerte. He tenido piedad de ti. Te he tratado como si fueses de mi familia. Tú me has recompensado hablando mal de mí.

- ¿Qué he hecho, tío león? ¡Yo no quería ni que te pincharas con una espina!

- El otro día, con las mujeres del pueblo, has hablado mal de mí. Has dicho que la boca del león echa un olor muy malo.

- Es verdad, lo he dicho, pero, ¿por qué enfadarte? ¡No eran más que palabras!

- Mira entre mis ojos. Ves la herida, ¿no? Pues un hachazo se cura en seguida, pero la herida de una mala palabra dura siempre. Hierde el fondo del corazón y hace sufrir siempre.

El león se precipitó sobre ella, y la engulló de un solo bocado¹²³.

Sólo nos queda por decir que los informantes que han contribuido a este estudio con sus saberes paremiológicos han sido muy diversos. Algunos refranes han sido sacados de la propia memoria tradicional de Laurent Fidèle Sossouvi. Otros han sido recogidos por él mismo en las ciudades de Cotonou, Bohicon, Abomey, Abomey-Calavi, Godomey. Contribuyeron también sus padres y sus hermanos. Y, además, Jean Marie Ayatin, de la etnia fon, de 42 años (en 2005); Fidèle Hounkpatin, de la etnia fon, de 41 años; Damien Adomou, de la etnia fon, de 54 años. Asistieron también a esta labor las vendedoras del mercado de Bohicon, los obreros del Puerto de Cotonou y los taxistas de moto *zimidjan* de Cotonou y Bohicon.

ETNOTEXTOS

1. Me ɖo wezundowe non sle ble a.

El que corre no puede enhebrar una aguja.

Es decir, para hacer tareas o labores primorosas o delicadas es preciso detenerse y hacerlas con cuidado y dedicación.

2. Nyɔɖáxóní ɖokpo ɖɔ e mi jlǒ na kú. Hla ɖokpo ka wa huhu hɔn ni bo ɖɔ: “hun hɔn numi ma sɔ weɖù”.

E yigbè ni bo ɖɔ: “N ɖo kú ba we; e ka nyí hɔnji klala ene we a”.

Una anciana dijo que le gustaría morir y una hiena vino, llamó a la puerta y le dijo: “Ábreme la puerta para que te coma”.

Entonces le contestó: “Quiero morir, pero no de la muerte que está impaciente en la puerta”. O: “Estoy buscando la muerte, pero no la que está esperándome en la puerta”.

Es decir, que nadie tiene prisa para morir. Aunque uno se sienta cansado de la vida, recobra la ilusión en cuanto se anuncia un peligro inminente.

3. Nú e do ɔ, we non wǔ .

Lo que uno siembra es lo que crece.

4. Dèkín xasu ɖokpo, bi na nyi tofue a.

Una cesta entera de nuez de palmera no estará vacía en el interior.

Todas las nueces de palmera de una cesta no pueden estar sin su almendra.

Es decir, que entre una multitud de personas tiene por fuerza que haber unas cuantas que sean muy buenas.

5. Dàn ɖokpo we gblon ahwàn dan, bɔ bèsé cite?

Dàn ɔ ɖɔ: “hwi die nyen die!”.

Una serpiente profiere amenazas de guerra, y el sapo se levanta contra ella.

La serpiente le grita: “¡Ahí estas tú y aquí estoy yo!”.

Equivale a la pregunta: “¿Has olvidado la lección?”.

6. Anuwànúmɔnon we mon vodún d’agunmen?

E ɖɔ: Nu ɔ nyondekpe ta un! E yi hùnkpame ɔ, e na mon bá kpo kan kpo.

Un loco vio a un vodún en una asamblea.

Dijo: “¡Qué cosa tan bonita!”. Seguramente en el recinto del vodún habrá cuerdas y varilla.

Es decir, que no hay éxito sin un sacrificio aceptado o impuesto. Nada se obtiene sin trabajos y penas.

7. Alɔ non bló gbɛ dɔ a.

La mano no arregla la existencia.

Es decir, que el ser humano no tiene en sus manos cambiar como le convenga las condiciones de su vida.

8. Awí ma dɔ xwé a ɔ, ajakale no nyí xɔ gǎn.

Cuando el gato está ausente, las ratas se hacen las dueñas de la casa.

Es decir, que cuando el tirano no está los súbditos son felices y se alegran.

9. E jla ciyo gbon Hla hɔnnukon?

E dɔ: “Bɔnu akwe we dé dɔn ɔ, n na yi dɛ konnyanyi, bona non tlen dù”.

Se le dijo a la hiena que estaban conduciendo un cadáver delante de su casa.

Contestó: “Si ahora hubiera dinero, iría a comprar una parte y a comerla”.

Es decir, que uno no tiene siempre los medios ni las oportunidades de adquirir o disponer de todo lo que necesita.

10. Agbo wàdǎn bo zo tonle xá.

El búfalo se pone furioso y sus cuernos son encorvados.

Es decir, que el modo de comportarse de cada persona condiciona y deja huellas sobre su cuerpo.

11. E non nyi xwenon dɔ tà klokló wu a.

No se es cabeza de la casa o de la familia sólo por el tamaño de la cabeza.

No se alcanza la jefatura por casualidad, ni por la condición física, ni por la apariencia, sino por los méritos y virtudes.

12. Anuwànúmɔnon we yi atíjji bo kpon do?

E dɔ: “E ko le dɔ na van nu aovi we neme”.

Un loco trepó a un árbol, miró hacia abajo y dijo: “El diablo quiere empezar otra vez”. O: “Otro peligro se presenta”.

Es decir, que el diablo siempre quiere hacerse presente.

13. E non so xwé sà, bo non ònu glè a.

Nadie vende la casa para ir a vivir al campo.

No se vende el solar propio para ir a vivir a otro lugar con el precio de la venta.

Es decir, que no se debe despreciar o maltratar a uno de los nuestros en pro de algún extranjero.

14. Nyandè we xwè ahwàn bɔ e biyo axo ɛ?

E ɔ: “a ma sɔ monmi an ɔ, a sɔ na biyo axo mi a?”.

Uno quiere ir a la guerra y un acreedor le pide que pague una deuda. Y el soldado dice: “Si ya no me ves, ¿me reclamarás una deuda?”

Es decir, que cuando desaparece quien te adeuda o quien se te enfrenta, desaparece también la disputa.

15. E non xɔ sɔ, bo non zon afo a.

Cuando se compra un caballo, se deja de caminar.

Es decir, que cuando se dispone de recursos hay que aprovecharlos.

16. E wà nago (ayonu) bo te akwe? E ɔ: “sɔ-me we e dè nu we”.

Uno se acuesta con una mujer nago (yoruba) sin pagar. Dice: “Las consecuencias quedan para mañana”. O: “La próxima vez, verás...”.

Es decir, que hoy se puede ganar pero la próxima vez habrá revancha. O que a veces se goza de la victoria, pero no es lo mismo ganar una batalla que ganar la guerra.

17. Nyandè we xwé kwékwétín ji bo ja yi? E ɔ: Nuɖe glo me ɔ e non jodo.

Uno que trepó a un banano se cayó. Y dijo: “Hay que abandonar lo que es imposible”.

18. E xò xesinon sìn asì? E ɔ: Mon xó we a.

La esposa de un miedoso fue golpeada, y él contestó cuando fue informado de ello: “Así es como algunos hacen”.

19. Mede tun fíe amì gosin, bo biyo dèkín sìn xome e a.

Nadie sabe de dónde procede el aceite que contienen una nuez de palma o su almendra.

Es decir, que hay muchos fenómenos difíciles de explicar y de comprender.

20. Me ɔo gǎn si, co gǎn desu ka ɔo meɔevo si.

Los súbditos dependen de su jefe, pero éste está también sometido a otro. Es decir, que, en realidad, nadie es jefe absoluto, ya que cada persona está subordinada a personas o a normas superiores.

21. Mejome vǐ non mì wó xowun a.

El hijo de una persona notable no se traga la pasta de una sola vez, o no come con avidez.

Es decir, que el que viene de una familia respetable ha de mostrar un comportamiento decoroso.

22. Wamamɔnon we mon wó ɔo kpata? E ɔɔ: E nen we jlǒ mi a.

Un pobre descubrió que había pasta de maíz en lo alto de una empalizada. Pero se contentó con decir: “No es eso lo que a mí me hace falta”.

Es decir, que hay que disfrutar sólo de las riquezas honradamente adquiridas. O que una persona sensata no intenta aspirar a bienes que sean demasiado inaccesibles o tras los que puede haber una trampa.

23. Yé lo nyi se...

Si ellos fueran el Destino (o Dios).

Es decir: ¡Si nuestros enemigos fueran tan poderoso como Dios...!.

24. Zansukpe xò gbé a ja, bo xò mexo.

Por querer pegar a un mosquito, has pegado a una persona mayor.

Es decir, que por querer evitar un mal menor has causado un mal mayor. O por querer hacer el bien, has hecho lo contrario.

25. Yɔkpɔvi kpevi titi we sɔ hunkan ɔo kɔ. E ɔɔ: A mon mi kpevi lé ɔ, vodún a mon.

Un niño se puso el collar sagrado de *vodún* y dijo: “Aunque me veas con este aspecto tan humilde, lo que estás viendo es un *vodún*”.

Es decir, que hay que respetar incluso a quienes no aparentan ser notables.

26. Tà non ɔo fine bɔ e non hwé aza nu koli a.

Cuando hay la cabeza, la rodilla no lleva el sombrero.

27. Lan gégé do nùsúnnúme, non hen gblé a.

Muchos pedazos de carne no estropean la salsa.

28. Jexlí wε zin nen bo talɔ ji? Bɔ e ɖɔ: Nu kpe ɖo asame nu meon ji wε e non go do.

La mosca pequeña o el mosquito exhiben en público lo que tienen. Y dicen: “Tenemos que contar con lo poco que tenemos entre las piernas”.

Es decir, que cada uno debe contentarse con las potencias o virtudes que posea, aunque no sean de gran entidad. O que no debe avergonzarse cada cual de cómo es o de lo que el destino le ha reservado.

29. Aman e gbɔví mon ɖo nonton nù ɔ wε e non ò.

El cabrito come la hoja que come la madre cabra.

Es decir, que el cabrito imita a su madre o se parece a su madre.

30. Anuwànúmɔnon ò ɖewɔ kaka bo go xò? E byɔ Mǎwǔ ɖɔ: “ɔ ɔ, e ni le ci mon”.

El enfermo mental, tras comer la pasta de maíz ofrecida en una ceremonia de *vodún*, le pide a Dios: “Que así sea mañana”.

Es decir, que la misma escena o oportunidad se repita mañana.

31. Alɔ le bi ɔgbé a.

Todos los dedos de la mano no son iguales.

32. Wín le non kpɔ kaka ɔ, ye non me yedé gbede a.

Las abejas se mueven juntas sin picarse nunca.

33. Bonu wamamɔnon sín xɔ ɖo zo ji wε bonu e ma yau ci a ɔ, myɔnon non je akwetɔnon xwé ji.

Cuando la casa del pobre está ardiendo y el fuego no es apagado a tiempo, suele extenderse a la casa del rico.

34. Fíe e xwè ɔ e ma tún a ɔ, fíe e go sín non bu do me a.

Si no sabemos adónde vamos, por lo menos debemos saber de dónde venimos.

35. E man sekpɔ kokló a ɔ, e non tún ɖɔ e ɖo tó a.

Si uno no se acerca al gallo, no puede saber si tiene orejas.

Es decir, que hay que vivir con una persona para saber lo que de verdad vale.

36. Lõ ɖɔ tɔme co hweví non nón me kaka bo non kpɔ.

Pese a la presencia del caimán en el río, el pez vive en él y envejece.

37. Nyɔnu na kpo kaka ɔ e sín nyi yɔkunto gbede a.

La mujer podrá llegar a ser muy vieja, pero nunca podrá llegar a ser sepulturera.

38. Atò ɖɔ nu núdobato ɖɔ e na non gbe gegé a.

El simio le dijo al curioso que no podría vivir largo tiempo.
Es decir, que la curiosidad es a menudo mortal.

39. Xome vɔto non kú tɔkú a.

El inocente o el cándido no mueren ahogados en el río.

40. Nu e ko ɖɔ so non le kpaca me a.

Lo convenido de mutuo acuerdo no puede sorprender.

41. Xɔntɔn ma dínze yɔdo kon.

Ni el amigo ni el compañero te acompañarán dentro de la tumba.
Es decir, que aunque el amigo vaya contigo al cementerio, nunca entra en la tumba para acompañar a su amigo difunto. Hasta la mayor de las amistades tiene sus límites.

42. Nuvo kpinkpon àglòbèsé ton ma wli dàn.

La mirada de odio del sapo no captura la serpiente.

43. Bã e xò yãle ɔ na le wa xò yão.

El palo que ha servido para enderezar a la primera mujer servirá también para enderezar a la segunda.

44. Fíe klen afɔ ɖe ɔ we e non kpon, e non kpon fíe agbanle gbado ɔ a.

Se mira el lugar donde uno ha tropezado con algo, y no el lugar donde han caído los equipajes.

45. Hùn vɔvo ɖo me xome, co e non tún atán wéwé.

Tenemos sangre roja en el vientre. Sin embargo, escupimos saliva blanca.

46. Kpò e ɔ me si ɔ we e non sɔ hù dòn nan.

Se mata la serpiente con el palo que uno tiene a su alcance.

47. A ma ba xó a ɔ, a na se xó a.

Si no provocas a alguien, no oirás su palabra.

48. Me ɔ me ɔ aslɔtínji ɔ, non dù aslɔ xelú a.

El que tiene un pariente sobre el manzano, no come las manzanas verdes.

Es decir, que quien tiene parientes en situación de poder suele recibir algún beneficio de ello.

49. Aganmà we yi huntínji bo yi fɔ alɔke atɔn? E ɔ: “N vedo gànjogàn we sín, bɔ e wa nyi gàn flélé”.

El camaleón trepa a un árbol para coger tres anillos. Y dice: “Yo creía que eran anillos de calidad, y resulta que son baratijas sin ningún valor”.

50. Dòn wli bèsé? E ɔ: Alígbɔntɔ nan su dó.

Una serpiente captura un sapo. “Alguien de paso vendrá a liberarme”.

Es decir, que la esperanza es lo último que se pierde.

51. Jo lengbɔ do ni ɔáɔ, tabaski xwé ko já.

Deja al carnero mear, que la fiesta de tabaski, es decir, la fiesta del carnero, está a punto de celebrarse.

Es decir, deja que la gente haga lo que le dé la gana, porque nadie tiene la última palabra.

52. A ɔ títín gudo ɔ, a na mon dòn.

Si persigues a la cigarra, encontrarás a la serpiente.

53. Nue gbedotò ɔ mejie ɔ, nuɔé nɔ yi sín me si a.

Lo que el Creador te da, nadie te lo puede quitar.

54. Gbeme ɔ tɔ dèmán we. E xò yi aɔisixwé ɔ, e non xò yi amyɔxwé.

La vida es como una rama de palmera que está a orillas del mar. Se mece a la derecha, a la izquierda, a merced del viento.

55. Nyandé we yi asitonnon gon bo fin ablã zozo ɔ cokotome? E ɔ:

Menu menu we ɔ zohun do akpanu mewe.

Un yerno visita a su suegra y le roba la comida, compuesta por *ablaa* (plato a base de alubias, harina de maíz, verduras etc.) muy caliente, y la mete en su pantalón. Dice: “Cada persona tiene algo a su lado que le calienta”.

Es decir, que pese a las apariencias de felicidad, cada persona tiene algún problema o dificultad que le atormenta.

56. E xò tome nu xogbonu-tɔ? E ɖɔ: E ko do mile ton bé.

Cuando se le da una bofetada a uno de Xogbonu (Porto Novo), se contenta con decir: “Ya estamos acostumbrados”.

57. E xwè vítegbé, bo le fon ví.

Quería hacer dormir al bebé, pero lo despertó.

Es decir, que a veces, queriendo provocar determinado efecto, se consigue justo lo contrario.

58. Agluzakpevi kanbyɔ nonton ɖɔ, ete wu we nùton ka ɖiga mon.

Non e ɖɔ ni ɖɔ: “E ko ya kaka ɔ, a na tún nue zon ɔ”.

El cerdo pregunta a su madre, la cerda, por qué su boca es tan grande. La cerda le contesta: “Algún día lo sabrás”.

Es decir, que todo se sabe, tarde o temprano.

59. Awí dalɔ nennũ zenme. E ɖɔ: xó le nyi xó a.

El gato pone sus patas sobre la olla que contiene una salsa pegajosa. Dice: “Muchas palabras no es palabra”.

Es decir, pocas palabras bastan. No hace falta hacer demasiados esfuerzos para comer, para obtener algo.

60. Kpon ví, bo kpon bá.

Mira a tus hijos y mira al palo (castigo).

Es decir, escoge entre un ser querido y la justicia o el castigo. Se dice cuando una persona que ha cometido un error o un delito, por lo que reconoce sus errores y pide perdón.

61. Zangbetɔ sɔ feca? E ɖɔ: “Azɔ ɖo ɖò”.

Zangbéto (el vodún guardián de la noche) cae en una trampa. Dice: “Hay trabajo abajo”. “Hay problemas abajo”. “Algo va mal”.

62. Ajaka e mlon gbaji ɔ we? E ɖɔ: “N mon do nu nude a”.

El ratón se ha acostado en un baúl. No sabe nada; es un inocente; no sabe qué es lo que contiene el baúl.

63. Hwenu non din dó nùkuko a.

Existe siempre un tiempo para reír.

Es decir, para reír se puede encontrar siempre algún rato, sin tener que descuidar por ello las tareas serias.

64. Xesinon mon ahwàn? E ɖɔ: “Ye gegé we”.

Un miedoso contempló al ejército enemigo. Dijo: “Son demasiado numerosos”.

Es decir, que cualquier enemigo parece temible a quien por naturaleza es temeroso.

65. Nà j’ajo ɖo Hunjlotó bɔ e wlĩ? E ɖɔ: “Xó xu gan mí”.

Una princesa robó en el mercado de Abomey (Hunjlotó) y fue descubierta. Dijo: “Habláis mucho”. O: “Tregua de palabras”.

66. Ajaka dù nyɔɖàxó fintí? E ɖɔ: “A na sonsinme”.

El ratón se comió la mostaza de la anciana. Ésta dijo: “Me la pagarás muy cara”.

67. Anuwànúmɔnon mon ajotɔ ɖo gléle we? E ɖɔ ni: “E ɔ ɔ, e nyon xu dé ɔ”.

El loco vio a un ladrón que estaba cultivando la tierra. Le dijo: “Éste es mejor que el otro”.

Es decir, que este trabajo es mejor, es más honrado y más noble que el robo.

68. Kannantɔ we avün non mlen do. =Me dé non nan nu me on gon we e non yi.

El perro busca la compañía de la persona que le da de comer. Es decir, que se visita a la persona que suele regalarnos algo. O sea, que todo el mundo quiere a la persona amable y de buen corazón.

69. Anuwànúmɔnon ɖɔ “mi me bí non yɔme, n ka dé me ɖokpo kpo”.

Me ɖokpo ka cite bo jlǒ na xòe; bɔ taɖunon ɖɔ ni bo ɖɔ “e to nyí xwe we n ɖékpɔ xun a tún a?”

El loco dijo en voz alta: “Sois todos unos imbéciles, excepto una persona”. Alguien de entre la muchedumbre se levantó con el propósito de golpearle, y el loco dijo: “¿Ya sabes si no serás tú la excepción?”.

70. Xove sín nyande bɔ e ze awyǎn ɔɔ adoji? E ɔɔ: “nude ɔɔ nukún nyon xú nudema ɔɔ nukún”.

Una persona que tenía mucha hambre cogió piedras y empezó a cocinarlas. Dijo: “Es mejor esperar algo que no esperar nada”.

71. Anuwànúmɔnon nyí hwǎn ɔɔ hɔnmɛ, bɔ yé kanbyedɔ éte wu tu we e ka blo mon? E ɔɔ: “Ɖagbe kede we non kan xwé byɔ a, nyannyan ɔesu non kan xwé byɔ hwèɖelenu”.

Un loco tiraba piedras al palacio real. Le preguntaron por qué hacía aquello, y se contentó con decir: “No sólo las cosas buenas son las que vienen a humillarse ante Su Majestad el Rey. También las malas cosas, las desgracias, han de comparecer ante él.

72. Akongonu nyɔnu ton na cidebu ɔ, e na hùzǔ kama súnnú ɔ́éton.

Sea cual sea la forma de los pechos, el pecho de una mujer será siempre la cama del hombre.

73. Bonu xevile sí ɔɔ xó we ɔ, yé na ɔɔ nu we ɔ́é n yíwàn nu wé gbǒn ɔ.

Si los pájaros pudieran hablar, te dirían cuánto te quiero.

74. Kokló ɔɔ “ayihun dida ɔ́é nyí kɔton a”.

“No acepto que se juegue con mi cuello”, dijo el gallo.

75. Fíe atín nyí ala do ɔ we atín non mun je.

El árbol cae por donde está inclinado.

76. Gbadě non nyon hwe ɔɔ kokló nukon an.

El grano de maíz nunca lleva la razón ante la gallina.

77. Kokló savɔ non glo vodún a.

Por muy importantes que sean el gallo o la gallina, jamás llevan la razón frente al *vodún*.

Porque el *vodún* los recibe en sacrificio.

78. Alɔvi non jle ga xa alɔsu ɔaxo a.

El dedo pequeño no se mide con el dedo grande.

Es decir, que los débiles no pueden rivalizar con los fuertes.

79. Gidigidi non nyí lengbɔ̃ a.

La fuerza bruta no domestica al carnero.

80. Kokló azin ɔ̀tɔ̃ non tún ɔ̃ yonu ve kokló a.

El que come huevos no sabe lo que le cuestan (o le duelen) a la gallina.

81. Gbɔnon non byɔ gbɔton bɔ e non ɔ̃ gbɔton ɔ́ kanme a.

A quien reclama su carnero, no se le dice que tiene el lomo en el cuello.

82. Me e ɔ̀n ɔ̀ e we. E mon dohɔn bo be wezùn.

Quien fue mordido por la serpiente, teme hasta a la lombriz.

83. Avùn kúdlɔ̃? Xotonme jen na ci.

Los sueños del perro sólo le quedan a él.

84. Aɔ̃ kònũ, xome ton ɔ́ vò.

La risa muestra los dientes, pero otro es el resplandor del vientre.

Es decir, que los dientes se ríen, pero el vientre es otra cosa. O que la risa no expresa siempre lo que sentimos en lo más interno de nuestro corazón.

85. Alɔ amyɔn we non klɔ alɔ aɔisí.

La mano izquierda lava la mano derecha.

Es decir, que la unión hace la fuerza.

86. Kpɔ yan agbalín ɔ́ wezùnji kaka bo wli a? E ɔ̃: “me we na ɔ̃ nuvɔnon gudo kaka bo na yi sun fen”.

La pantera persiguió en vano a una cierva por la selva. Muy enfadada, dijo: “¿Quién quiere perder su tiempo persiguiendo a un sinvergüenza y perdiendo las uñas?”.

87. E nyí bèsé gbon kpata? E ɔ̃: “Dé xwé, don xwé”.

Una rana lanzada por encima de una pared dijo: “Da igual que sea por aquí o por allá. Es mi casa”.

88. Alɔ atón lɛ ɖo taga ɖokɔ ɔ a.

Ninguno de los cinco dedos tiene la misma longitud.

89. Nyandɛ xwè fá yi gbe bo zin Bokonon d'ayi. Bɔkɔnon ɖɔ ni ɖɔ:
“dede nyon hu gigi”.

Un hombre fue a consultar al dios Fa y derribó a su sacerdote adivinador (el *bokonon*).

Es decir, que más vale obrar con suavidad que con violencia.

90. Kpede kpede we atàn non kun gɔ gó.

El vino de la palmera gotea poco a poco hasta llenar la botella.

91. Atín sukɔ ɖo zùnkame co bɔ ye non sen vovo.

Hay muchos árboles en la selva y todas las frutas maduran.

92. Tɔví ɖɛ gbe we ɔ, ni a mon jonon xun, ɖɔ xó xa.

Si tu hermano del mismo padre te rechaza, vete a conversar con el extranjero.

93. Hwĩnon non wɔn, akpa non kon non wɔn gbede a.

El que hierde, olvida pronto. Pero el herido nunca olvida.

94. Aklasú sí nà tasunsun masín me a. = E nyi e tún amasín monkɔton ɔ, ahòn meton nan ci mon a.

El buitre no es quien mejor puede ofrecer una receta contra la calvicie. Si tuviera una, no sería calvo.

95. Kokló ɖɔ: “xesi we nyi gbe”.

El gallo dijo: “El miedoso vive mucho tiempo”.

96. Nyɔnu hwume xú hwĩ.

La mujer mata mejor que un cuchillo.

97. Nukúntintonnon e mon agbanli e we. E jlɔ na ɖalɔ zoton u we.

Un ciego pretendía ver una cierva. Quería tocar sus cuernos.

Es decir, que hay personas a quienes les gusta hacer afirmaciones gratuitas.

98. Kiséḍḍ e kun nyí lan mi ton na du we zon bo yé yíwán nu emi o:
gbé e mi ton xu we.

El loro dijo: “No es por mi carne que la gente me estima o me aprecia, sino por mi voz”.

99. Nue wǎnvu na d̀̀̀ ɔ, ama ú we eḍe.

La comida de la oruga se encuentra en la hoja.

100. Xóde we me wè ḍḍ bo ple bo s̀̀n dẽ xasu ḍokpo.

Sólo si se hallan en armonía pueden dos personas tener el mismo gesto.

REFRANES MÁGICOS O REFRANES DE ENCANTAMIENTO

101. Metà kúkú non fin aḿsin a.

La cabeza de un muerto no se limpia los mocos.

102. Enon wli jḥḥḥn kḍodo alḍ kpo a.

No se coge el viento con la mano.

103. Atín ma fen ḍó aganmá lḍ me.

La rama no se rompe en los brazos del camaleón.

104. Kézè kḍodo z̀̀n kpo non ca a.

El día y la noche jamás se encuentran.

105. Gangan non kú azizḍ gbèz̀̀ ton a.

El gabilán nunca muere por el humo del fuego de selva.

106. Nukún non mon Mǎwũ a.

Los ojos no ven a Dios ni a la divinidad.

107. Me ḍo feca ɔ e ḍo na lekḍ yi kpon.

El que ha tendido una trampa tiene que volver para ver si ha funcionado.

108. Takinsé non lí nukunle bí a.

La muela no maja todos los granos.

109. Jᵒnhᵒn nyannyan nyi kaka ᵒ e non zin só de a.

El huracán que sopla no arranca una montaña.

110. Tᵒ sìn non sá ago a.

El agua del río no remonta hacia arriba.

111. Bonu zogben byᵒ xwédégbéᵒ, ablu non yi.

Cuando la luz entra en una casa, la oscuridad huye.

112. Alᵒ e hú ga tà ᵒ, ga jen na xwí tegbe.

Los brazos, que son más largos que la cabeza, la superarán para siempre.

113. Yowatoᵒ no je xú ji a. Dindin montin montin.

El hombre que tiene relaciones sexuales con una mujer, nunca cae sobre hueso (nunca toca un hueso en la vagina). Penetra sin problemas, sin obstáculo, sin miedo.

114. Yᵒkᵒvì kpevi titi non kpon non ton migo me a.

Un niño no mira dentro del sexo de su madre.

115. Yᵒkᵒvì kpevi non mon amamenu jakpata ᵒᵒ kᵒme bo no ze kpo ᵒᵒ alᵒkpo a. Zé dan nyí gbé.

Un niño no ve la víbora en el suelo y la coge. Tira la serpiente.

Este refrán es en realidad una maldición que se utiliza cuando se quiere que el adversario fracase en sus intentos. Por ejemplo, cuando se tira un penalti en un partido de fútbol.

116. Nukún e mon egbe ᵒ, na le mon sᵒ.

El ojo que ha visto hoy, verá también mañana.

PUBLICACIONES

BERTA RUBIO FAUS
(COORDINADORA)

ESTUDIOS Y RECENSIONES

Approches littéraires de l'oralité africaine

Ugochukwu, Françoise (dir.)

París, Karthala, 2005, 336 páginas

Este homenaje a Jean Derive reúne una selección de trabajos firmados por discípulos del africanista. Derive es, junto con Geneviève Calame-Griaule, Christiane Seydou o Lilyan Kesteloot, uno de los autores que más han contribuido, en el ámbito francófono, a legitimar la producción oral africana más allá de su interés etnográfico, esto es, como objeto literario con valor formal y estético propios. Conjugando la perspectiva etnolingüística y sociológica con las aportaciones de la teoría literaria y de la literatura comparada, Derive concibe el texto oral como un acto de comunicación literaria en el que el estilo es inseparable del enunciado, del mensaje propiamente dicho. Ello le lleva a la creación de un método de transcripción para apreciar en el papel los gestos y las entonaciones propios de la transmisión oral. La preocupación por la dimensión enunciativa y por las cualidades estéticas y literarias del mensaje oral quiere ser, precisamente, el hilo conductor del heteróclito conjunto de trabajos reunidos en los cinco capítulos del volumen.

El estudio se abre con dos contribuciones en torno a la noción de *palabra*. Ursula Baumgardt la analiza como *señal narrativa* en los cuentos peul del Camerún. La autora pone de manifiesto que la economía de la expresión propia del cuento, tan diferente en este sentido de la novela, exige que la descripción o la explicación de valores culturales tengan una rentabilidad narrativa inmediata. Si se explicita, por ejemplo, la promesa que un joven hace a su padre de ocuparse de él cuando sea viejo es porque, de una manera u otra, este enunciado nos está alertando sobre la aparición de una situación excepcional o imprevisible en el desarrollo de la historia que hará peligrar o romperá el compromiso de solidaridad filial. En otras palabras, la lógica del relato es la que justifica la inclusión de enunciados obvios para el público. Ello es también válido para la introducción de otros géneros en el cuento. Françoise Ugochukwu analiza seguidamente la palabra en territorio igbo (Nigeria) como instrumento de compartimentación social. La pertenencia de cada individuo a diferentes grupos familiares y sociales lo convierte, en cada circunstancia, en portavoz de un grupo determinado. Esta compartimentación social de los actos de comunicación es visible también en aspectos como la atribución del nombre propio o los límites y prohibiciones que condicionan la circulación de la palabra, puesto que cada miembro de la comunidad sólo está autorizado a practicar ciertos géneros. Así,

los hombres se reservan los discursos políticos y los proverbios, los cuentos son responsabilidad de las mujeres y los niños se inician a la vida en comunidad a través de la adivinanza.

El segundo apartado, el más largo, quiere ser una aplicación práctica de los principios expuestos más arriba a través de un amplio recorrido por los más diversos géneros y áreas culturales que es también una superación del análisis de corte estructural. El análisis del cuento (*tali*) y la epopeya (*fasa*) en la literatura oral malinké a cargo de Ansoumane Camara explora la riqueza del género épico en esta comunidad, especialmente de la epopeya cinegética y de la agrícola, menos conocidas que los relatos históricos. Por su parte, Laetitia Leonelli contribuye a afinar la noción de *variabilidad* en la literatura oral a partir de la comparación de tres relatos wolof que presentan una trama común y concluye que, a la hora de establecer una tipología textual comparativa, criterios como los tipos de acción o la estructura son insuficientes. Aunque estos parámetros figuren, como aquí, prácticamente idénticos en todos los casos, un análisis más profundo muestra que los objetivos semánticos pueden diferir considerablemente de un relato a otro. Ndiabou Segá Touré analiza, a partir de un corpus wolof y lebu (Senegal), la complejidad de la figura del maestro iniciador o *monitor*, que puede adoptar valores opuestos en el cuento iniciático, esto es, aparecer tanto como agresor (poniendo a prueba al neófito o castigándolo si fracasa), como auxiliar (encuentro fortuito con el héroe, guía elegido por los padres) o como una figura ambigua, combinación de las dos anteriores (caso de la esposa-serpiente). La adivinanza es uno de los géneros orales menos conocidos de Burkina Faso. Después de una introducción teórica en la que se recuerdan la naturaleza lúdica de la adivinanza (a diferencia del enigma o de la charada, que se plantean como problemas) y su estructura de pregunta-respuesta, Kam Sié Alain aborda un corpus de adivinanzas en torno a los ojos en el que éstos son substituidos por todo tipo de objetos y animales a partir de dos principios básicos: dualidad y ausencia de contacto. El corpus ofrece, además, una valiosa documentación etnográfica. El estudio de Denis Douyon sobre las representaciones de la mujer aborda el desequilibrio entre la escasa presencia del sexo femenino en la gestión de la ciudad y su papel clave en el trasfondo mítico y en el tejido social de los relatos orales (en la resolución de litigios, por ejemplo) de los dogones (Mali). La bella y peligrosa Yasama literaria, dotada de mucho más poder que la mujer real y superior en conocimiento y en riqueza a su marido, aparece como la razón de ser del hombre y el motor de valores sociales fundamentales como el valor, la valentía o la vergüenza. El espacio literario permite, pues, la inversión de la distribución de poder entre los sexos. En el único trabajo de este volumen que trasciende los límites del continente africano, Julia Ogier-Guindo aborda el género de los *vivaa*. Estos discursos tradicionales de Nueva-Caledonia son pronunciados en ocasiones festivas por un orador especializado. Muy herméticos, los *vivaa* mantienen la comunicación entre los habitantes del mundo visible e invisible y su carácter mágico impone, como ya había señalado Malinowski, una pronunciación y un ritmo de recitación particulares. La palabra

mágica posee, por encima de todo, un valor operativo concreto en la medida en que es indisociable del acto para el que ha sido concebida y que le da sentido.

La tercera parte del volumen se centra en la dimensión social de la literatura oral. El arte popular gráfico de los *kpelle*, a caballo entre Guinea y Liberia, es un medio de expresión de gran vitalidad que, junto a la comunicación interpersonal mediante la palabra, permite conjurar el silencio, evitado escrupulosamente por la comunidad por considerarse expresión de tristeza o de conflicto. André Camara analiza diversas prácticas como el *kpadokpili* —«cuerda de proverbios» representados mediante signos de uso individual grabados con un cuchillo en trozos de calabaza y ensartados para su memorización—, el arte de la tintura en el ámbito textil, que se transforma rápidamente por la creciente penetración de influencias extranjeras, el de la cerámica o el de la forja. Capítulo aparte merecen las inscripciones corporales (escarificaciones rituales, principalmente) por considerarse el hombre su soporte sagrado. Dichas prácticas, igualmente sometidas a una fulgurante metamorfosis, acusan una tendencia cada vez más estética y menos religiosa. Los rituales funerarios de los cazadores malinké ilustran, según Agnieszka Kedzierska, el papel ambiguo que la sociedad atribuye a estos abastecedores y protectores de la comunidad, dueños de la vida y de la muerte. Situados en vida al margen de la condición humana ordinaria, se convierten, una vez muertos, en un peligro potencial para la comunidad. Ésta deberá asegurarse de su desaparición definitiva (destrucción de objetos o sustancias simbólicos), así como de la apropiación de sus fuerzas y de su reintegración al espacio social. El éxito de la operación dependerá de la correcta sinergia entre las acciones, palabras y objetos simbólicos que toman parte en el ritual funerario confirmando, así, sentido a la muerte individual mediante la sutil transformación de la práctica cinegética en sacrificio.

El cuarto capítulo abandona la perspectiva del relato tradicional y se adentra en las nuevas formas de cultura oral urbana, actual vínculo de una población desarraigada, con su cultura tradicional. El estudio de Léa Zame Avezo'o sobre la figura de la serpiente en las leyendas urbanas de Gabón ilustra pertinentemente la actualización constante de las creencias colectivas. Las leyendas urbanas forman parte, junto a los rumores, de los discursos colectivos conocidos bajo el nombre de *kongosa*, que remiten a la acción de hablar mal, de murmurar o de chismorrear sobre los demás. Estas leyendas que abordan cuestiones actuales —ladrones de sexos, falsificadores de billetes, vida privada de la clase política— muestran a menudo la figura de una serpiente que devora a un joven o a una joven ávidos de riquezas. A pesar de sus diferencias, los relatos sobre hombres y mujeres-serpiente presentan una estrecha relación entre el ofidio, el bienestar material, la belleza y el sexo que permite denunciar las nuevas formas de enriquecimiento ilegal. A diferencia de estas leyendas urbanas, basadas en las creencias tradicionales de grupos autóctonos que asocian la serpiente a la abundancia y a la regeneración permanentes, el repertorio de los *jekulu* de Bobo Diulaso que analiza Alain Sanou no resulta de una mutación de la cultura de grupos autóctonos, sino que nace en nuevos espacios habitados por colectivos

sociales también nuevos. Estas agrupaciones musicales tradicionales surgidas en los nuevos barrios de la segunda ciudad de Burkina Faso durante el periodo colonial han popularizado un género oral compuesto por canciones cortas que constituyen un exponente básico de identidad para las familias carentes de lazos con su cultura de origen. La apelación *jekulu* designa tanto el grupo musical, muy solicitado en manifestaciones familiares, como el género, los pasos de danza y la actitud particular que requiere su interpretación. Pero los jóvenes intérpretes ya no son propagandistas políticos, sino que evocan la memoria de la ciudad y del barrio, la vida cotidiana o la degradación de los valores morales.

Más desigual en nuestra opinión, el quinto y último apartado examina, desde una perspectiva comparatista, las manifestaciones orales en la literatura escrita de expresión francesa. Marlene Hoensch estudia la permanencia de la estructura arquetípica propia de los ritos iniciáticos en algunas novelas africanas. Sin restar interés al estudio, la ausencia de criterios en la selección del corpus y de consideraciones genéricas repercute en la escasa solidez de algunas de las conclusiones obtenidas (aparición desordenada en las novelas de las secuencias del *script* iniciático del cuento, presencia más discreta en las primeras de animales y objetos dotados de palabra). Gabriel Soro ofrece un minucioso análisis formal del poema *Eloge de la poésie*, del escritor marfileño Bernard Zadi Zaourou, seguido de un estudio temático y simbólico de la búsqueda de identidad que pone en evidencia la definición en este manifiesto poético de dos tipos de poesía: una, negativa, ilustraría la alienación cultural; la otra, positiva, intentaría devolver al individuo su dignidad a la imagen de lo que ocurre en los relatos mitológicos e iniciáticos. En el último trabajo, Kouadio Kobenan N'guettia analiza la poética *n'zassa* en *D'éclairs et de foudres*, del también marfileño Jean-Marie Adiaffi. La metáfora del *n'zassa*, tela compuesta de trozos de color y tamaño diferentes, apunta el carácter híbrido de la poesía de Adiaffi (coexistencia de diversos géneros, poética oral de la repetición). El autor subraya que aunque el estudio de los valores de la literatura oral agni presentes en el poema ayudan a su entendimiento, la comprensión de la reflexión personal y original sobre el lenguaje que éste propone, va más allá de la explicación de su base cultural. Sorprende que la valoración literaria de los textos orales en el resto del libro se traduzca en este último capítulo en la adopción intermitente de una óptica «esencialista» que entiende el autor como continuador de la tradición. Si ésta puede ser la ambición de algunos escritores, no podemos olvidar que los más se sirven tanto de estructuras y temáticas tradicionales como modernas, africanas u occidentales, con la ambición de crear una escritura personal.

En definitiva, el especialista encontrará en este volumen valiosa información y, las más de las veces, análisis fundamentados. A pesar de la superficialidad de la que adolecen algunos trabajos, el vasto recorrido a través de tan diversas manifestaciones de la cultura oral, así como la reproducción íntegra de buena parte de los textos estudiados, invitan igualmente a una lectura diletante.

AMADOU, Safiatou & PEDROSA, José Manuel

Cuentos maravillosos de las orillas del río Níger: tradiciones orales del pueblo djerma-songay

Madrid, Miraguano, 2005, XV + 279 páginas

Los *Cuentos Maravillosos de las orillas del río Níger* publicados por Safiatou Amadou y José Manuel Pedrosa en Miraguano Ediciones son un reflejo, como expresa su editor, de “*la cultura tradicional de un pueblo cuyo modo de expresión esencial, un siglo tras otro, ha sido esa voz que ahora prolonga su vida en la escritura*” (Safiatou, A. y Pedrosa, JM: *Cuentos Maravillosos de las orillas del río Níger*, Miraguano Ediciones, 2005. p.12). Estas voces, fijadas en el tiempo a través de la escritura, constituyen una pequeña representación de un patrimonio cultural mucho más amplio, el de la tradición oral de la etnia *djerma-songay*, pueblo de agricultores sedentarios afincados desde el siglo VII en las orillas del Níger. Las palabras que se reúnen en este libro son “*palabras que los djerma-songay pronunciaron con su acento propio pero que otros pueblos relatan con el acento de otros lugares, haciendo justicia a lo que de forma más profunda y auténtica caracteriza a los cuentos: el ser de cada uno y el ser de todos, el no ser en exclusiva de nadie*” (Safiatou y Pedrosa: *Cuentos Maravillosos de las orillas del río Níger*, p.16). No podríamos encontrar una definición más acertada de la universalidad del cuento que la que nos ofrece el propio J.M.Pedrosa en su excelente prólogo, en el que encontramos un minucioso estudio de los relatos desde el punto de vista de la Literatura Comparada. El trabajo preliminar aporta al lector una idea certera del mestizaje entre culturas y tradiciones y, al mismo tiempo, contribuye a demostrar que “*bajo los tonos distintos de nuestra piel y los registros diferentes de nuestras lenguas, laten culturas, pensamientos, sentimientos y emociones más parecidos y cercanos de lo que mucha gente está dispuesta a creer*” (Safiatou y Pedrosa: *Cuentos Maravillosos de las orillas del río Níger*, p.13)

J.M. Pedrosa ejemplifica las anteriores afirmaciones a través de sugerentes paralelismos entre cuentos, motivos, leyendas y tradiciones recogidas del acervo cultural de los *djerma-songay* y otros textos extraídos de diferentes tradiciones de todo el mundo. Desde el cuento “*Del galápago et del Ximio*”, recogido en el *Calila et Dimna* por el rey Sabio, hasta relatos del *Soushenji*, la gran compilación de cuentos chinos realizada por Gao Bao en el siglo IV, pasando por pasajes del *Ricardo III* de William Shakespeare o del *Persiles y Segismunda* de Miguel de Cervantes.

Especialmente sorprendentes y atractivos resultan las analogías de las leyendas y supersticiones de los *djerma-songay* con otras mucho más cercanas a nuestra tradición. Por ejemplo, las leyendas número 74 y 75, recogidas directamente por Safiatou Amadou de boca de su madre, tituladas “*La aparición protectora en*

medio de la noche” tienen una motivación parecida a la leyenda urbana contemporánea de “*La autoestopista fantasma*”, compilada por el propio J.M. Pedrosa en *La autoestopista fantasma y otras leyendas urbanas* (Madrid: Páginas de espuma, 2004). Otras similitudes llamativas aparecen al comparar los textos con supersticiones populares andaluzas recogidas por Alejandro Guichot y Sierra¹²⁴ o por el emblemático etnólogo Julio Caro Baroja¹²⁵.

J.M. Pedrosa cierra su exhaustivo prólogo con la alusión a una serie de creencias relativas al ciclo de la vida - concepción, embarazo, nacimiento y muerte - extraídas igualmente de la tradición *djerma-songay*. Dichas creencias, como demuestra Pedrosa, cuentan con numerosas variantes atestiguadas en la geografía nacional a través de la *Encuesta* promovida en toda España por el Ateneo de Madrid entre los años 1901 y 1902. Los datos en torno a “*Vaticinios respecto al sexo y cómo se hacen. Creencias acerca de la influencia del año, mes, día y hora y fase de la luna en que ocurra el nacimiento*” coinciden asombrosamente con las creencias recogidas a orillas del río Níger. Como explica J.M. Pedrosa, “*desde el momento de la concepción hasta el momento de la muerte, la vida de los djerma-songay de Níger se halla rodeada de magias, de maravillas, de hechizos, de pequeños milagros (...) palabras con las que los djerma-songay intentan interpretar los avatares de la vida y de la muerte, los misterios que rodean a los hombres y mujeres de la sabana, inmersos en un mundo al mismo tiempo peligroso y paradisiaco, precario para los individuos y perdurable para los hombres*” (Safiatou y Pedrosa: *Cuentos Maravillosos de las orillas del río Níger*, p.73). Los lectores comprobarán que estos “*avatares de la vida y de la muerte*” son comunes a toda la humanidad y permanecen insertos en la imaginación y creencias de todos los pueblos superando distancias geográficas y temporales.

Los ochenta relatos que recopila el libro incluyen una serie de cuentos etiológicos protagonizados en su mayoría por animales, un grupo central de relatos de magia más extensos con personajes humanos y un conjunto final de textos más breves que desarrollan diferentes prohibiciones, creencias y leyendas de los *djerma-songay*.

En los primeros relatos del libro podemos descubrir cómo el cielo se alejó de la tierra por culpa de una mujer curiosa que infringe la prohibición de majar el grano, que el arco iris es en realidad una serpiente-genio que sube al cielo para beberse el agua de la lluvia o de dónde provienen las características distintivas de los animales de la sabana. El lector podrá seguir igualmente las peripecias de los diferentes animales “tipo” de los cuentos africanos, que enseñan al oyente cómo la inteligencia triunfa siempre por encima del tamaño y la fuerza. De este modo la astuta tortuga, a pesar de su lentitud, podrá vencer siempre a sus contrincantes y la liebre, el animal más sagaz de la sabana, consigue engañar a la pantera, al elefante y al león y obtener la mano de una hermosa princesa.

Los relatos centrales comprenden hermosos cuentos de magia como “*La joven de mantequilla que se derritió al freír sésamo*”, una singular narración que pone

de relieve la importancia de la maternidad dentro de la tradición africana desarrollando el siguiente argumento: una anciana señora sin hijos encuentra un día una hermosa muchacha barriendo su casa, la joven “*le explicó que ella no era sino la mantequilla que tenía guardada en el “degara” de su casa, y que Dios, apiadado por la desesperación de la mujer había dispuesto que aquella mantequilla se transformara en muchacha*”. La mujer decide adoptar a la excepcional muchacha y darle el nombre de *Mantequillita*: “*Mantequillita ayudaba a su madre en todas las tareas domésticas, excepto en la cocina, ya que por ser de mantequilla, podría derretirse con sólo acercarse al fuego*” (Safiatou y Pedrosa: *Cuentos Maravillosos de las orillas del río Níger*, p.181)

El cuento de “*Los hermanos gemelos, la serpiente y el antilope*” expone el tema del doble, de la fidelidad y del engaño a través de las aventuras de dos hermanos gemelos que vencen dos terribles maldiciones. El motivo de la identificación del vencedor por medio de un zapato olvidado, que reproducimos a continuación, nos recuerda inevitablemente al cuento europeo de Cenicienta y es otra muestra de la universalidad de los motivos folklóricos: “*El muchacho dejó a propósito allí uno de sus zapatos y la funda de su espada, y fue a alojarse a casa de una vieja que vivía apartada del pueblo. (...) Todos los muchachos del pueblo hicieron la prueba del zapato y de la funda de la espada, pero a ninguno les quedó bien el zapato, ni se ajustaron sus espadas a la funda.*” (Safiatou y Pedrosa: *Cuentos Maravillosos de las orillas del río Níger*, p.192). En el relato siguiente “*El niño que venció al diablo y se supo gracias a su zapato*” se incluye el mismo motivo de reconocimiento del héroe mediante un objeto olvidado a propósito.

El cuento número 37, “*La princesa que se casó con una serpiente de setecientos años*”, a nuestro juicio uno de los más bellos, integra el difundido tópico universal del tabú de mirar al esposo sobrenatural, que una vez roto, origina la huida del cónyuge maravilloso. La comparación de los motivos de este relato con los de la historia de *Psique y Cupido*, relatada por Apuleyo en su conocida novela *Asinus Aureus*, puede ser muy útil, como afirma J.M. Pedrosa en su prólogo,

para que podamos hacernos una idea de las complejas posibilidades combinatorias de las piezas que constituyen el engranaje narrativo de los cuentos, y también de las muchas y variadas opciones de análisis que nos ofrece este repertorio de relatos djerma-songay (Safiatou y Pedrosa, *Cuentos Maravillosos de las orillas del río Níger*, p.31).

El grupo final de textos relativos a supersticiones y leyendas, algunas de ellas protagonizadas por parientes cercanos de Safiatou Amadou, son un interesantísimo conjunto en el que se mezclan recomendaciones para facilitar el parto, con advertencias sobre los “Atakurma” o duendes domésticos o recetas para prevenir el mal de ojo. Estos breves relatos, casi apuntes antropológicos, reflejan la esencia de una manera de vivir firmemente anclada en la tradición y sus creencias. En estas páginas finales, y como muestra de la vitalidad del relato

oral en el África actual, se incluye una leyenda urbana que circulaba por Niamey en la década de 1980 titulada “*La señora pezuñas, que mataba a los taxistas*”.

Los ochenta cuentos maravillosos de las orillas del río Níger, a los que hemos intentado acercarnos brevemente, han sido directamente recolectados y traducidos al castellano por Safiatou Amadou a partir de los testimonios de distintos informantes del pueblo *djerma-songay*. En la mayoría de ellos es la propia Safiatou Amadou la fuente “original” del relato que saca a la luz los ecos de la memoria de su infancia y nos ofrece los recuerdos de los cuentos escuchados en su niñez durante las veladas transcurridas en Moumbena junto a su familia¹²⁶. Resulta emocionante imaginar que muchos de estos relatos provienen directamente de la experiencia vital de Safiatou Amadou. Es ella misma la que rememora en el prólogo:

Yo fui feliz en el regazo de mi abuelita Biba, que era la que casi siempre contaba los cuentos, y en la compañía de mis primos y primas, con quienes escuchaba. La mayoría de los cuentos que se recopilan en este libro son ecos de mi memoria recuerda de aquellos días (Safiatou y Pedrosa, *Cuentos Maravillosos de las orillas del río Níger*, p.10).

En este recorrido desde los recuerdos de una niña *djerma-songay* a la memoria universal de todos los pueblos los lectores tenemos la oportunidad de pasearnos, a través de un estilo sencillo y natural y, al mismo tiempo, cuidado y artístico, por las misteriosas y fascinantes tierras del río Níger y e introducirnos en esas veladas llenas de cuentos y de estrellas para escuchar por encima del hombro de los asistentes a los “griots”, depositarios últimos de la memoria íntima y colectiva de un pueblo.

TERESA MARTÍNEZ ÁLVAREZ

BONNÍN, Leah

Flor de acacia: Un viaje íntimo al corazón de África

Barcelona, Obelisco, 2005, 300 páginas

Flor de Acacia es un relato que nos lleva fuera de África para adentrarnos en ella, un libro de viajes donde de lo que se nos habla no es tanto de un viaje físico (el del que se ve obligado a emigrar de su tierra), como de un periplo interno de regreso a la tierra natal del protagonista.

M’buyú (el abridor de caminos) hijo de Kambí (la que llegó por casualidad) es educado en la tradición por su tío-abuelo Kenuna, un sabio, poseedor de las palabras de la tribu. Descendiente, pues, de una casta de sabios y marcado por su doble condición de gemelo (su melliza M’Furevé –la más poderosa- murió a los pocos meses pasando a “ocupar” el cuerpo de su hermano), M’buyú es educado para que siga el camino de Kenuna, como almacén de la memoria de su pueblo pero, además y sobre todo, para que aprenda a dominar la palabra escrita

porque, y como opina Kenuna, *las palabras vuelan como flechas y las escrituras quedan. Si consigues dominar el arte de transportar las palabras del aire al papel, poseerás algo más importante que el poder y el dinero, porque en tus manos reposarán la memoria y el futuro de nuestro pueblo* (op.cit. p.29).

Así, marcado por las enseñanzas e indicaciones de su maestro y pariente, M'buyú recuerda, desde un presente confuso, como toda su vida ha estado enfocada a cumplir este destino, determinada y ceñida a la difícil búsqueda del equilibrio entre la modernidad y la tradición.

Ya desde su temprana infancia, cuando a los once años su padre se los lleva del poblado para vivir en la ciudad, el joven sufre los primeros enfrentamientos entre el que se convertirá en su oasis intelectual (la escuela tradicional, el poblado, Kenuna y sus enseñanzas) y la escuela occidental donde aprende a escribir pero donde no se tienen en cuenta los conocimientos de la tradición. Lejos de desanimarse, M'buyú continúa fiel a la promesa hecha a Kenuna y, a pesar de las numerosas dudas y circunstancias que podrían separarle de su camino (se casa, tiene una hija), sigue estudiando, lejos de casa, para poder cumplir su destino y trasladar al papel la historia de su pueblo. Sin embargo, llega un momento en que todo parece más fuerte que su voluntad: la muerte de Kenuna le llega por sorpresa mientras se encuentra estudiando en Cuba y decide volver a África, una África que encuentra vencida y desesperanzada y que le obliga, como a tantos otros a abandonarlo todo para mantener a su familia, a embarcarse en el largo y duro camino de la emigración dejando atrás su vida y sus sueños... con su obra, Bonnín, le restituye, sin embargo, su destino, el de "trasladar al papel las historias de la tribu" (op.cit. p.56).

Así, aunque tratándose de una obra fundamentalmente narrativa (son decenas de aventuras las que se nos cuentan de M'buyú), *Flor de Acacia* es, también y sobre todo, una reflexión sobre el ser y sobre la identidad; una identidad dual (por la condición masculina/femenina de M'buyú al ser habitado por M'furevé, por la oposición África/Europa, colonizador/colonizado, oralidad/escritura, etc.) que se apoya en el análisis de la palabra como centro de esta definición de uno mismo y, por extensión, de todo un continente. El protagonista vive en constante tensión entre la tradición y la cambiante y europeizada sociedad urbana: quiere apoderarse de los modos occidentales para ponerlos al servicio de lo propio (ya que *"las palabras escritas tenían más poder que las habladas porque, además de contar con las propiedades y poderes de éstas, en sí mismas eran memoria, que es la facultad de hacer presente cualquier experiencia pretérita"* (op.cit. p.232) pero, a su vez, se rebela contra la necesidad de "occidentalizar" sus conocimientos (*En ocasiones, las voces pretéritas no compartían mi optimismo. Tu no sabes nada, me decían en el cerebro. No eres como nosotros; las palabras de los papeles no dicen más que mentiras y tú te has dejado engañar. La gente empieza por depositar la memoria en los caracteres escritos y acaba por olvidarse de sí misma* (op.cit. p.236).

De este modo, inmerso en los pensamientos contradictorios que lo habitan, aunque con la nostalgia y el convencimiento de que la memoria de la realidad africana actual “ya no puede estar en manos de viejos contadores de historias reunidos al color de la lumbre” (op.cit., p.285-), M’buyú, moribundo, llega al final de su historia y de su viaje, un largo periplo que le ha llevado a las costas españolas y al corazón de su África natal.

BERTA RUBIO

ÚLTIMAS PUBLICACIONES

→BORIKÓ, Benigno

Por qué somos negros y más cuentos y leyendas bubis.

Vic, CEIBA, 2004, 84 páginas

Colección inédita de 19 cuentos tradicionales bubis hecha por el claretiano Benigno Borikó (1939-1981) en 1975, con la finalidad de convertirla en una colección de cuentos infantiles en catalán que debían ser traducidos por el Padre Ramon M^a Caralt, compañero del autor. La presente edición, aunque en español, se quiere fiel a los deseos de Borikó y no ha acortado ni abreviado ninguno de los cuentos; más aún, ha conservado las interesantísimas notas del autor: “*comentarios que no es necesario traducir a la edición catalana infantil. Son para ilustrar al traductor. Pero conviene conservarlos para una posible edición crítica-científica más adelante*”.

→*Fábulas Guineanas. Narraciones orales de la cultura fang*

Madrid, Ed. La Ley, 2005, 63 páginas

Gracias a una iniciativa de Edificando-Comunidad de Nazaret junto con Wolters Kluwer España, una nueva colección de cuentos tradicionales de Guinea Ecuatorial ha visto la luz. En esta ocasión, se trata de 20 cuentos fang que, acompañados de un breve glosario, acercan al lector a la realidad africana de un modo sencillo, aunque directo y sincero. Sin la profusión de comentarios de la ya citada obra de Borikó, pero con algunos cuentos en común, *Fábulas Guineanas* parece enfocado a un público más general y, posiblemente, también más joven, aunque no por ello la obra deja de ser interesante, pues los cuentos que en ella se presentan, dejando de lado las características concretas de la edición, hablan por sí solos.

→TCHEBWA, Manda

Musiques africaines. Nouveaux enejux, nouveaux défis.

París, UNESCO Éditions, 2005, 128 páginas

Extensísima reflexión sobre el papel que juega la música en la cotidianidad africana. Un estudio detallado y minucioso de las distintas especificidades musicales y del estado actual de la música en el continente.

Estructurado en tres completísimas partes (acompañadas de una discografía no menos considerable), es un libro casi imprescindible para estudiar esta otra tan importante manifestación de la oralidad.

→ THIERS-THIAM, Valérie

À chacun son griot: Le mythe du griot-narrateur dans la littérature et le cinéma d'Afrique de l'Ouest

París, l'Harmattan, 2005, 180 páginas

Curioso e interesante estudio sobre la presencia del griot en la literatura y el cine africanos. Thiers-Thiam analiza los distintos modos en que la figura del griot/narrador se ha convertido en una especie de mito al servicio de la voluntad de cada uno de los autores que se han servido de él. El libro, sin embargo, no es tan sólo un análisis de las distintas metamorfosis que puede sufrir la máscara sino, sobre todo, una reflexión y una crítica sobre lo que revelan tan distintas apropiaciones de la figura tradicional.

Particularidad: como otros libros de la editorial, se puede comprar en versión pdf y descargar en el mismo ordenador.

→ TSIKAKA, Adolphe

Fêter les jumeaux: Les berceuses Koongo

París, l'Harmattan, 2006, 220 páginas

Como se refleja en otros libros como el ya comentado “Flor de Acacia”, los gemelos (o mellizos) se consideran seres sobrenaturales en gran parte de África; muestra de ello son la treintena de “nanas” Koongo que configuran esta colección. Recogidas por el autor en el distrito de Vindza (Congo-Brazaville), se presentan contextualizadas (geográfica, histórica y culturalmente) y notablemente comentadas y comparadas. Una obra, como poco, curiosa y específica.

→ DIAGNE, Mamoussé

Critique de la raison orale : les pratiques discursives en Afrique noire

París, Karthala, 2006, 600 páginas

El profesor Mamoussé Diagne revisa, en este completísimo estudio, la lógica específica que rige la oralidad; los modos propios con los que una civilización

fundamentalmente oral, como es la africana, consigue expresar y conservar su patrimonio cultural. Convencido que la oralidad tiene sus propias normas, como la escritura tiene las suyas, y en la confianza que la sociedad del tercer milenio, sumergida de lleno en el mundo multimedia, puede suponer la “revancha” de la oralidad (lo que se perdía, en cierto modo, con la transcripción de la performance oral se puede recuperar, ahora, gracias a los sistemas audiovisuales), el autor analiza las prácticas orales y los procesos discursivos de su sociedad haciendo, a la vez, una especie de historia de la palabra hablada y de crítica reflexiva sobre lo que esta supone, en el pasado, en el presente y para el futuro.

LA ORALIDAD EN LA RED

Desde un punto de vista sociocultural, Internet es una revolución: la revolución de la información, puesto que supone su más completa democratización tanto a nivel de edición como de recepción. Sin embargo, esta varita mágica que, aparentemente, permitiría llevar la voz y el conocimiento a todos los lugares del mundo, es un arma de doble filo: por un lado porque en los países occidentalmente considerados subdesarrollados pocos son los que tienen acceso al gigante informático y, por el otro, y para cualquiera, porque la red es, en realidad, un laberinto. Un laberinto lleno de puertas falsas y de trampantojos pero, también, lleno de impresionantes e interesantísimos documentos que, a veces escondidos entre la maleza, a veces visibles a la primera ojeada, consiguen sorprender y maravillar a quien los descubre.

En este apartado, queremos dar cuenta de algunos de estos pequeños tesoros virtuales, en este caso relacionados con la oralidad africana, que se encuentran en la red, dando por entendido que nos quedan muchos por descubrir y que, por suerte, otros tantos están aún por crear.

En un primer *approche* a la presencia de la oralidad en la red, queremos destacar que se echa en falta una página completa que contenga teoría y documentos sonoros con su transcripción y comentarios a partes iguales; a pesar de ello podemos encontrar, por separado, páginas dedicadas a uno u otro de estos extremos y que reseñaremos seguidamente.

En primer lugar, y a pesar del estado semi-embriionario en que se encuentra, cabría destacar el sitio www.africa-orale.org, (*Afrique Orale: Archives et ressources documentaires de la tradition orale en Afrique*).

“Afrique Orale” contiene el catálogo completo del proyecto ARTO (*Archivage de la Tradition Orale*) que responde a una iniciativa común del Centre d’Études Linguistiques et Historiques de la Tradition Orale (CELHTO) de Niamey (Níger), el Centre régional de Recherche et de Documentation sur les Traditions Orales et pour le développement des Langues Africaines (CERDOTOLA) de Yaoundé (Camerún), el Centre d’Investigation et Documentation sur L’Oralité de

la Universidad del Océano Índico (CIDLO), en Tananarive (Madagascar), el CIERRO, Ouagadougou (Burkina Faso), el Réseau africain des radios rurales et locales (RER), el réseau régional basé à Ouagadougou (Burkina Faso) y el Réseau International des Langues Africaines et Créoles (RILAC), París (Francia).

El proyecto ARTO, que se presenta en el sitio de forma breve pero concisa, tiene un objetivo fundamental: el de salvaguardar y difundir la tradición.

Organizados en distintas rubricas (literatura oral, historia, geografía y entorno, religión, sociedad, música y ciencia) y minuciosamente detallados (condiciones de grabación, lugar y fecha, narrador, contenido, etc.), son más de 400 documentos los archivados por el CELHTO y que han sido grabados por las distintas radios rurales en distintos lugares del África (se puede encontrar desde música nigeriana al relato de una boda en Burkina Faso pasando por decenas de cuentos tradicionales, nanas y juegos).

A pesar de la importancia del proyecto, señalamos que, desde la citada página no se tiene acceso de manera directa a los archivos sonoros, puesto que es preciso contactar con el CELHTO para poder disponer de los mismos enteramente (sí se muestran fragmentos de algunos de ellos). Asimismo, el sitio se encuentra, como ya se ha dicho, en un estado muy poco evolucionado y el internauta echa de menos un poco más de información escrita sobre lo que representa la oralidad en África, por lo que el sitio, que sólo se puede consultar en francés, queda un tanto incompleto y se nos aparece más como una promesa que como una verdadera fuente de información.

En un sentido totalmente opuesto pero no menos interesante encontramos la, también francófona, “Contes africains” (www.contesafricains.com) que, en un formato aparentemente infantil, nos propone, además de su colección de un centenar de cuentos (en la que faltaría una breve contextualización concreta para cada historia), una serie de artículos teóricos, una notable bibliografía y, sobre todo, un interesante apartado (*Le conte sur la toile*) donde se da noticia de otros sitios relacionados con el mundo del cuento, de la oralidad y con África. Haría falta remarcar que, muchas otras son las páginas que permiten acceder a transcripciones de cuentos tradicionales africanos aunque, normalmente, los encontraremos despojados del aparato teórico que, aunque sencillo, se muestra en “Contes africains”.

Más allá de la mera transcripción de la tradición oral, deberíamos señalar algunos sitios que, sin estar exclusivamente centrados en la oralidad africana o no siendo de remarcable interés en su conjunto, ofrecen documentos interesantes sobre la oralidad. Así, tenemos a <http://griot.over-blog.com>, con algunos cuentos y algunos documentos sonoros (principalmente música de djembé y cantos wé), la página personal de la familia Laurent-Tahou (www.wobebli.net) que presenta una detallada imagen del pueblo wé de la que destacaríamos las rubricas “Croyances” y “Culture” donde podemos encontrar, no sólo cuentos, sino también gran cantidad de canciones (tradicionales y modernas), como también es

el caso en www.ikuska.com/Africa, donde se pretende dar una visión muy general de lo que es el continente Africano, con las consiguientes imprecisiones que ello supone, pero con rubricas interesantes como el fondo documental sonoro (principalmente canciones, como en los otros sitios) o la parte dedicada a los juegos tradicionales. Finalmente, deberíamos citar la página www.donaba.net, centrada en la realidad y la historia de Guinea Conakry, con la particularidad de disponer de un modesto pero interesante fondo audiovisual ordenado en cuatro rúbricas (artistas, ambientes, testimonios y ritmos).

Así las cosas, podemos constatar definitivamente la imperiosa necesidad de que una página completa, que case los documentos sonoros y audiovisuales con la teoría y las transcripciones de la tradición, vea la luz (o salga a ella, en caso de ya existir pero de mantenerse a la sombra de los grandes buscadores de Internet). Una página que, traducida a varios idiomas, podría suponer la verdadera revancha de la oralidad que proponía el Profesor Mamoussé Diagne, una verdadera ventana a la tradición africana, a su diversidad, para su conocimiento y conservación.

Si, como reza el proverbio, el que tiene un trozo carne va a buscar al que tiene el fuego, esperemos que los que tengan los medios para recuperar la tradición de los pueblos africanos encuentren a aquellos que, dándoles el acompañamiento teórico necesario, sepan aderezarlos para alimentar (intelectualmente, se entiende) a toda la humanidad.

BERTA RUBIO

ABSTRACTS DE LOS ARTÍCULOS

- **Zakes Mda** es poeta, dramaturgo, novelista y pintor. Nació en 1948 en Sterkspruit, al este de El Cabo, y se crió en Soweto. Tras colaborar con el Teatro ambulante Maratholi de Lesotho, ha sido uno de los principales autores del movimiento “Teatro para el desarrollo”. Actualmente es profesor en la Ohio University. *En la Babel feliz*, este autor, uno de los más reconocidos de la actual literatura africana, sitúa a la diversidad cultural como el centro de la literatura sudafricana después del apartheid, el cual estaba presidido por una necesidad de unidad. A continuación repasa la influencia que toda la diversidad cultural y literaria (aportaciones orales y literarias de todas las sociedades, sudafricanas y otras) ha tenido en su propio proceso de escritura.

Zakes Mda is a poet, novelist and painter. He was born in 1948 in Sterkspruit, Eastern Cape Province, and grew up in Soweto. After his work with the itinerant theatre company Maratholi in Lesotho, he went on to become one of the leading authors of the “theatre for development” movement. He is presently teaching at Ohio University. In his “Babel’s Happiness”, Zakes Mda, one of the most acclaimed present-day African writers, situates cultural diversity as the central attribute of South-African literature since the end of apartheid, which, in contrast, was governed by its need for unity. He then describes the influence that all the cultural and literary diversity (oral and literary contributions of all societies, South-African and others) has had on his own process of writing.

- El Dr. **Rodolfo Gil Grimau** es islamólogo, ensayista, ex Director del Instituto Cervantes en Rabat, Tetuán y Lisboa, y autor de numerosos libros y artículos publicados en revistas científicas. Destaca su estupenda obra *Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África, 1850-1980* (1988), de la que está preparando la segunda parte, y otras como *Cuentos al Sur del Mediterráneo* (1987), *Las puertas de los sueños* (1999), *La frontera sur de Al-Andalus* (2003) o *Sayida Al-Hurra: una reina morisca viajera por el Renacimiento* (2004). En *La Literatura oral en el Magreb y su papel en el mundo global* analiza el valor social de la literatura oral en la sociedad magrebina. Señala las bases culturales de este campo, en parte influenciado por la cultura amazigh, en parte por la árabe. Finalmente, muestra el impacto de la globalización en la literatura oral y nos indica la necesidad de recopilar este tipo de expresiones, que forman parte del patrimonio de la Humanidad.

Dr. Rodolfo Gil Grimau is an erudite in Islamic studies, an essayist and former Director of Cervantes Institute in Rabat, Tetuan and Lisbon, author of many books and articles published in scientific magazines. We can highlight his masterpiece Aproximación a una bibliografía española sobre el Norte de África, 1850-1980 (1988), whose second part is being written, and other pieces like Cuentos al Sur del Mediterráneo (1987), Las puertas de los sueños (1999), La frontera sur de Al-Andalus (2003) or Sayida Al-Hurra: una reina morisca viajera por el Renacimiento (2004). In La Literatura oral en el Magreb y su papel en el mundo global he analyses the social value of oral literature in Mahgrebian society. He points the cultural bases in this field, partially influenced by the Amazigh culture, partially by the Arabic one. Finally, he encourages us to make the necessary compilations of these expressions, which are an important part of mankind inheritance.

- **Dieudonné Me Yo-Me-Nkoghe** es profesor asistente en el GRESHS, de la Escuela Normal Superior de Libreville. El artículo que presenta trata sobre *La memoria histórica de los pueblos del Gabón: el caso de la memoria colectiva de los fang de 1898 a 1960*: Fenómeno antiguo, el problema de la conservación y conmemoración de la memoria se plantea en Europa desde la Antigüedad. Su interés para el Gabón radica en el hecho de que la civilización de este país es oral y los Fang, uno de los grupos mas importantes, conservan recuerdos comunes que se repiten de manera recurrente y que se oponen a los acontecimientos celebrados por el gobierno. Este artículo quiere captar el fenómeno de la conservación de la memoria a través de su evolución, su manifestación entre los Fang y sus perspectivas en un país en vía de desarrollo.

Dieudonné Me Yo-Me-Nkoghe is assistant professor in the FRESHS of the Normal Superior School of Libreville. The article that presents is about La memoria histórica de los pueblos de Gabon: el caso de la memoria colectiva de los fang de 1898 a 1960. The issue of the conservation and the celebration of the memory which is an old phenomena stands in Europe since the Antiquity. The interest for Gabon stands in the fact that the civilization of that country is oral and one of the most important ethnic groups keep the repetitive Common memories however these ones differ with the events or characters celebrated by the country as the hero Captain Nthorere and the independence. This article would like to catch the memory phenomena throughout its evolution, its two levels effect at the fang people, then its assets in a developing country.

- Enènge A´Bodjedi** es médico, nacido en Bata, Río Muni (Guinea Ecuatorial) en 1963. Durante veinte años ha recopilado gran cantidad de historias orales sobre la Historia y la Cultura ndòwě. Es hijo, nieto y bisnieto de pastores presbiterianos ndòwě. *Las Iglesias presbiterianas Ndòwě* comienza con una caracterización del pueblo ndòwě y da cuenta de algunas de las circunstancias en torno a la llegada de los misioneros presbiterianos estadounidenses a este pueblo en el curso del siglo XIX. Se presentan algunos datos precisos sobre las nueve Iglesias establecidas entre 1843 y 1890, junto a los nombres de algunos de los primeros conversos ndòwě. Se describe la animosidad de algunos **ngònje** o líderes tradicionales de este pueblo hacia los ministros presbiterianos americanos y hacia los conversos, en el contexto de los cambios sociales, económicos, políticos y culturales del siglo XIX. En diversas zonas donde se establecieron las Iglesias, alianzas significativas entre los ndòwě y los Estados Unidos propiciaron la transformación de la cosmovisión tradicional. El artículo muestra el entrelazado íntimo entre aspectos religiosos, políticos y económicos en la mayoría de sociedades, incluyendo la ndòwě.

Enènge A´Bodjedi is a Doctor, born in Bata, Río Muni (Equatorial Guinea) in 1963. He has been collecting a great amount of oral stories about ndòwě History and Culture in the last twenty years. He is son, grandson and great-grandson of Presbyterian ndòwě ministers. Ndòwě Presbyterian Churches begins with a definition of the Ndòwě people, followed by some of the circumstances surrounding the arrival of the American Presbyterian missionaries among the Ndòwě people of West Central Africa, during the 19th Century. Some detailed accounts of the nine Ndòwě Presbyterian Churches established between 1843 and 1890 are presented, along with some of the names of early Ndòwě Presbyterian converts. The animosity of the ngònje (traditional Ndòwě spiritual leaders) towards the American Presbyterians and some Ndòwě Christian converts is described, as are some of the social, economic, political and cultural changes that occurred in 19th Century Ndòwě Society. Significant alliances between the Ndòwě and the United States of America, in the different Ndòwě regions where Presbyterian Churches were established, helped to transform the Ndòwě worldview. This article shows the intimate relationship between religion, politics, and economics in most societies, including Ndòwě society.

- Cruz Carrascosa Palomera** es licenciado en Filología Hispánica por la Universidad de Alcalá de Henares. Actualmente sigue el programa de Doctorado en Literaturas Comparadas de la misma Universidad, y es lector de español en la Universidad de Lenguas y

Literaturas Extranjeras en la Universidad de Chieti-Pescara (Italia). Los "cuentos de metamorfosis" son absolutamente comunes en todas las tradiciones folclóricas del mundo, pero en el África subsahariana tienen la peculiaridad (al contrario de lo que sucede, por ejemplo, en el ámbito europeo y occidental, en que los cuentos son considerados puras fabulaciones) de que se insertan en sistemas creenciales e ideológicos plenamente vivos y operativos. En *Los cuentos africanos sobre metamorfosis, o la frontera invisible entre realidad y ficción* se reproducen o extraen algunos "cuentos de metamorfosis" de diversos pueblos del África subsahariana, se analizan algunas de sus constantes (su asociación con tiempos "de orígenes", con maldiciones de los mayores, con conflictos de poder, etc.) y se sientan las bases (que se ampliarán en trabajos sucesivos) para el estudio comparado de este tipo de relatos.

Cruz Carrascosa Palomera obtained his studies on Hispanic Philology in Alcalá de Henares University. Nowadays he is in the Ph. D. Program in Comparative Literatures in the same university. He is lector of Spanish in the University of Language and Foreign Literatures in the Chieti-Pescara University (Italy). The "metamorphosis tales" are absolutely common in all folk traditions of the world, but in Subsaharian Africa have the particularity (in contrary of occidental and European area where are considered only a fable) that are inserted in ideological systems alive and operatives. In Los cuentos africanos sobre metamorfosis, o la frontera invisible entre realidad y ficción are reproduced and extracted some "metamorphosis tales" of different people of Subsaharian Africa, also are analyzed some of their constants (their relationship with the origins timings, with the older people malediction, with power conflicts, etc.) and also established the fundamentals (that will be more extensive in the future) for the comparative studies of this type of tales.

- **Jordi Tomàs**, Doctor en Antropología, ha hecho investigación en Casamance (Senegal) durante casi dos años. Se ha interesado por diferentes campos de la cultura y la historia de los joola, por ejemplo la identidad cultural, la religión tradicional y la lengua joola. En este artículo analiza la situación actual del lenguaje silbado en una comunidad joola. Tras una breve presentación sobre los diferentes pueblos de los que se tiene noticia que practican este tipo de lenguaje (ya sea mediante el "silbo" o mediante algún tipo de flauta), el autor explica las características principales del lenguaje silbado joola. Después, el texto describe los diferentes tipos de lenguaje silbado: nombres de personas y frases. Para acompañar las explicaciones, el autor aporta siete casos de frases silbadas, con su contexto social, su significado cultural y sus transcripciones musicales. Finalmente, el

autor formula la hipótesis de la supervivencia del lenguaje silbado joola en el contexto actual de la globalización.

Jordi Tomàs, Ph. D. in Anthropology, has doing his research in Casamance (Senegal) for almost two years. He's interested in differents subjects of the joola culture and history as, for exemple, cultural identity, traditional religion and joola language. In El lenguaje silbado en África: un caso joola a principios del siglo XXI, the author analyses the present-day practise of the whistle language in a joola community. Starting by a short presentation about the different peoples of West Africa that practise this type of communication (by human whistle or by flutes), the author explains the most important characteristics of joola whistled language. Then, the text describes the different types of whistled language: personal and community names and phrases. To contextualise their explanations, the author shows seven cases of phrases whistled with their social context, their cultural means and their musical transcriptions. Finally, the author formulates the hypothesis of the survival of the joola whistled language on the present-day context of globalisated world.

- **Guillermina Ramos Cruz** nació en La Habana. Graduada en Lengua y Literatura Española y en Historia del Arte por la Universidad de la Habana, es también Doctora en Bellas Artes por la Universidad de Barcelona. Ha sido curadora de exposiciones de arte cubano y colaborado en múltiples exposiciones. En *Oralidad africana en Cuba: Memoria y discurso de permanencia cultural*, la autora intenta un acercamiento a los aspectos que incorporan la oralidad africana en Cuba y su expresión contemporánea. Esta oralidad se mantiene viva a través de los rituales insertados por la diáspora africana en Cuba, en los cuales subsisten aspectos lingüísticos y ceremoniales, tanto como el imaginario visual y la herencia etnocultural de esta presencia, transmitida como huella y reflejada a través de la expresión del cimarronaje cultural en Cuba.

Guillermina Ramos Cruz was born in La Habana. She is graduated in Spanish Language and Literature and in History of Art in La Habana University. Is also Ph. D. in Fine Arts in Barcelona University. She was curator in exhibitions of Cuban art and also collaborated in others. In Oralidad africana en Cuba: Memoria y discurso de permanencia cultural, the author try to do an approximation to the aspects that works the African orality in Cuba and its contemporary expression. This orality is maintained alive in the ritual of the African Diaspora in Cuba, where subsist linguistic and ceremonial aspects in the visual imaginary and in the ethnocultural inheritance.

¹ Artículo traducido por **Yolanda Aixelá**.

² “El pandero hablador”, de Tetuán (Ġebāla), *Que por la rosa roja corrió mi sangre. Estudio y antología de la literatura oral en Marruecos*, de Rodolfo Gil Grimau y Mohammed Ibn Azzuz, Madrid, 1988, Ed. de La Torre, 228 pp., 129 ss. Edición anterior sin estudio del Instituto Hispano-Árabe de Cultura, MAE, Madrid.

³ *Que por la rosa roja...*, pp.212 ss.

⁴ Vid. el *Estudio* del libro citado y las referencias contenidas en él.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Características muy comunes en los héroes árabes orientales. *Ibid.*

⁸ Por cierto que, entre las aventuras de Sancho Panza, figura ésta en Barataria; un rasgo más a añadir a las influencias árabigo-musulmanas en El Quijote de Cervantes, de las que tanto se está tratando.

⁹ *Ibidem.* Vid. “Los personajes secundarios en la narrativa oral del Magreb”, de Rodolfo Gil Grimau, *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, Tetuán, 19-20, 1979.

¹⁰ La vieja es bruja y celestina o una de las dos cosas

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ GIL GRIMAU, Rodolfo, “Particularidades de las creencias árabes preislámicas”, *Mediterráneo, Revista de Estudios Pluridisciplinares sobre las Sociedades Mediterráneas*, Madrid, nº 3 Semestral, 1993, pp. 303-312.

¹⁷ Vid. *Estudio...*

¹⁸ *Ibid.*

GIL GRIMAU, Rodolfo, “Una cierta sistematización de la demonología árabe y sus orígenes. I”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Universidad Autónoma, Madrid, 2004.

GIL GRIMAU, Rodolfo, “Una cierta sistematización de la demonología árabe y sus orígenes. II”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Universidad Autónoma, Madrid, en prensa.

¹⁹ Gárgoris, Guirguis, Gorg, Jorge, Apolon, quedan restos en la toponimia y en ciertas tradiciones y miedos repetitivos en el norte del Magreb y de Extremadura alta.

²⁰ “*Viva Sagrada*” quizás, también de posible tradición púnico-cananea.

²¹ Que están, y nunca mejor dicho, en la misma cuerda conceptual que las Moiras, las Parcas o la propia y simbólica Penélope, entre otros.

²² GIL GRIMAU, Rodolfo, “Observaciones en torno a los ritos de entrada y salida en la narración oral norteafricana occidental”, *Almenara*, 3, 1972, pp. 3-32. IHAC.

²³ LÓPEZ BECERRA, Salvador, *Fábulas populares bereberes del Medio Atlas*, Sevilla, 2003, p. 17.

²⁴ BOUKOUS, Ahmed, “Les jeunes et la tradition orale: Motivation et représentations”, in MESSAOUDI, ZOUGGARI, *Contes et récits...Kenitra.*, pp 59 ss.

²⁵ *Ibid.*, pp. 70 ss.

²⁶ Observaciones elaboradas a base de lo que señala BOUKOUS, Ahmed, *op.cit.* p. 73.

²⁷ LÓPEZ ENAMORADO, María Dolores, *Cuentos populares marroquíes*. Ilustraciones originales de Enrique Gabriel López Viñas. Madrid, Aldebarán, 2000, 286 pp., p. 10.

²⁸ LÓPEZ ENAMORADO, *op.cit.*, p. 25.

²⁹ AMAHJOUR, Aziz, *El cuento folklórico en México y en la Cuenca del Mediterráneo...* Tesis Doctoral inédita. Madrid, Universidad Complutense, 2003-2004, p.99.

³⁰ *Ibid.*, p. 100. A mi juicio, el autor emplea mucho los términos ‘folklore’, ‘infantil’, y otros, que no llegan a definir bien los campos del cuento oral y la literatura oral mediterráneos a los que se refiere, metiéndolos más en un terreno trivial.

³¹ GASMI HEDROUG, Nadia, “Le conte marocain, instrument pédagogique pour l’insertion des immigrés maghrébins en France”, *Contes et récits*, ya citado, p.388. Vid. también RABAA, Azzelrab, «El cuento, recurso didáctico en la clase de E.L.E.». *Cuadernos de Rabat, n° 9*, Rabat, Consejería de Educación y Ciencia, Embajada de España, 2001, pp. 7-26.

³² Artículo traducido por **Berta Rubio Faus**.

³³ De nueve provincias que hay en Gabón (267.667 Km²), los fang habitan el Estuario, el Ogoué Medio, el Ogoué Ivindo, el Ogoué Marítimo y Wole Ntem. Las otras cuatro provincias de Gabón habitadas por otras etnias son Ngunié, Nyanga, el Alto Ogoué y el Ogoué Lolo.

³⁴ Ministerio de la Planificación y de la Programación del Desarrollo, Censo General de la 1993. La población total de fang de los tres países se estima alrededor de 858.000 personas según Medjo Mve, (1997), “Interaction, ton et quantité vocalique dans le parler fang de la région de Cocobeach”, *Iboogha*, 1, Libreville, Les Editions du silence, pp. 151-165

³⁵ LE GOFF, Jacques (1988), *Histoire et Mémoire*, París, Gallimard.

³⁶ Cf. El artículo de Meyo-Me-Nkoghe D. (2001), “Les enseignes de bars « bistrots » de Libreville (Gabón) : Contribution à l’histoire des mentalités ?”, *Plurilinguismes*, 18, Université René Descartes, pp. 147-168

³⁷ HALBWACHS, M. (1950), *Mémoires collectives*, París, PUF

³⁸ NORA, Pierre (1984-1986), *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard.

³⁹ Los camisards eran calvinistas de Cévennes que después de la revocación del Edicto de Nantes se rebelaron para defender su libertad (N. del T.).

⁴⁰ AUSSY, Legrand d’ (1782), *Histoire de la vie privée des Français*, París, s/ed.

⁴¹ Ogoula Mbira Aloïse, entrevistado el 26 de enero de 2004 en Bikélé.

⁴² AUBAME, Jean Marie (2002), *Les Béti du Gabon et d’ailleurs*, t.1, París, L’Harmattan.

⁴³ ROPIVIA, Marc (1981), “Les fang dans les Grands Lacs et la Vallée du Nil”, *Présence Africaine*, Universidad de París 4, 120, pp. 46-50.

⁴⁴ Meyo M’Engone, entrevistado el 23 de noviembre de 2004 en Bikélé.

⁴⁵ El *adzep* es un árbol del bosque ecuatorial que vendría a simbolizar la entrada de los fang en este medio.

⁴⁶ Ndong Ntoutoume, entrevistado en Bikélé

⁴⁷ Casa de la palabra (N. Del T.).

⁴⁸ Minkue Marie, entrevista del 28 octubre de 2004 en Bikélé

⁴⁹ Ogoula Sébastien, de 70 años, residente en Bikélé, entrevistado el 22 de diciembre de 2004 en su domicilio.

⁵⁰ Según d’Almeida-Topor “*el África negra movilizó alrededor de 200.000 hombres, de los cuales murieron unos 30.000 ó 35.000 ‘senegaleses’*. La proporción de víctimas militares originarias de las colonias se evalúa entre el 21’6 y el 22’4% de los reclutados” (1999 : 86).

⁵¹ BRAUDEL Fernand (1966), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*, París, Armand Colin, p. 214

⁵² MERLET, Annie (1989), *Vers les plateaux de Masuku*, Libreville, SEPIA.

⁵³ El sabio alemán afirma en *La razón en la historia* que “lo que entendemos bajo el nombre de África es un mundo ahistórico, no desarrollado enteramente, prisionero del espíritu natural y cuyo lugar se encuentra en el umbral de la Historia universal” (1964 : 269).

⁵⁴ Traducción de **Josep M^a Perlasia**.

⁵⁵ Metodistas (N. de T.)

⁵⁶ BUCHER, Henry Hale, Jr. (1977), *The Mpongwe of the Gabon Estuary: A History to 1860*, Madison, p. 226.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ McNEILL, Lois Johnson (1972), *The First Half-Century of Mission Work In Rio Muni*, Swarthmore, inédito.

⁵⁹ A’BODJEDI, Enènge (2003), *Cuentos Ndowé I*, Nueva York, Ndòwě International Press, p. 66.

⁶⁰ NASSAU, Robert Hamill (1914), *My Ogowe: Being a Narrative of Daily Incidents During Sixteen Years in Equatorial Africa*, Nueva York, Neale, p. 13.

⁶¹ *Ibid.*

- ⁶² MURDOCK, G. P. (1959), *Africa: Its Peoples and Their Culture History*, Nueva York, McGraw-Hill, p.280.
- ⁶³ A´BODJEDI, Enènge (2003), *op. cit.*, pp.57-58.
- ⁶⁴ Sociedad iniciática masculina de los ndòwě (N. del T.).
- ⁶⁵ Sra. Njunga a Bolènga, del clan Borenga de los kombě, hija de Utônga a Makângâ.
- ⁶⁶ *Lembo la Benga* (“Himnos Bènga”), publicados por Halsey Memorial Press, sin fecha.
- ⁶⁷ NASSAU, Robert Hamill (1874), *Crowned in Palmland*, Philadelphia, Lippincott&Co., p.269.
- ⁶⁸ Sr. Mokâtyi a Ikuga (n. 1911) del clan Bombàmba de los kombě.
- ⁶⁹ Sr. Joba ja Bokamba (n. 1895 - f. 4 de marzo de 1995), del clan Bobônga de los kombě.
- ⁷⁰ *Id.*
- ⁷¹ Sr. Mokâtyi. *Vid.* nota 15.
- ⁷² A´BODJEDI, *op. cit.*, pp. 90-91
- ⁷³ FONS, Virginia (2004), “La visión del mundo en los cuentos ndowé”, *De Boca en Boca: estudios de literatura oral de Guinea Ecuatorial*, CEIBA, pp.111-132.
- ⁷⁴ RIBAS, Óscar (1989), *Sunguilando*, Porto, Asa, pp. 34-35.
- ⁷⁵ MEINHOF, Carl (2001), *Cuentos africanos*, trad. de M^a Teresa Bosch, Barcelona, Océano, n^o 59, pp. 293-294.
- ⁷⁶ CREUS, Jacint, et alii (1992), *Cuentos bubis de Guinea Ecuatorial*, Madrid / Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano, n^o 60, p. 96.
- ⁷⁷ GRIAULE, Marcel (1987), *Dios de agua*, trad. de À. Gutiérrez, Barcelona, Alta Fulla, pp. 22-23.
- ⁷⁸ Véase, por ejemplo: GRIAULE, *op. cit.*, p. 26, 48, 51, 75, 111, 115, 116, 120-122 y 161.
- ⁷⁹ GONZÁLEZ ECHEGARAY, Carlos (1999), *Etnohistoria y culturas bantúes (Guinea Ecuatorial, Gabón y Camerún)*, Madrid, Mundo Negro, pp. 76 y 82.
- ⁸⁰ MEINHOF, *op. cit.*, pp. 249 y 254.
- ⁸¹ El antílope es otro animal que en los relatos tradicionales africanos suele tener un papel de guía, puente, mediador o de intercesor entre mundos, e incluso, a veces, de antepasado-tótem. Véase, al respecto: GONZÁLEZ ECHEGARAY, *op. cit.*, p. 93-94.
- ⁸² GRIAULE, *op. cit.*, p. 121-122.
- ⁸³ ESTEPA, Luis & PEDROSA, José Manuel Pedrosa (2001), *Mitos y cuentos del exilio de Ruanda*, Gipúzkoa, Sendoa, p. 115.
- ⁸⁴ MAGNÈCHE NDÉ, Céline Clémence (2004), *¿Verdad que esto ocurrió...?: Cuentos orales africanos*, Madrid, Páginas de Espuma, p. 195, nota 12.
- ⁸⁵ CREUS, Jacint (1991), *Cuentos de los ndowe de Guinea Ecuatorial*, Madrid / Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano, pp. 194 y 196.
- ⁸⁶ El informante fue un joven kongo entrevistado por mí en Madrid el 16 de abril de 2004.
- ⁸⁷ MAGNÉCHÉ NDÉ, *op. cit.*, n^o 3, nota 3, p. 193.
- ⁸⁸ *Ibidem*, n^o 8, p. 99-102. Es apreciable la correspondencia entre este relato y determinados cuentos muy difundidos en la tradición popular árabe, como «El cuento del pescador y el efrít», en *Las Mil y Una Noches* 1998), Madrid, Alba, pp. 21-24.
- ⁸⁹ CREUS, Jacint & BRUNAT, Maria Antònia (1991), *Cuentos de los fang de Guinea-Ecuatorial*, Madrid / Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano, n^o 56, p. 116-117.
- ⁹⁰ Véase: AARNE, Antti & THOMPSON, Stith (1981), *The Types of the Folktale: a Classification and Bibliography [FF Communications 184]*, 2^a revisión, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia-Academia Scientiarum Fennica, n^o 325.
- ⁹¹ CREUS, Jacint & BRUNAT, Maria Antònia (1992), *Cuentos annoboneses de Guinea Ecuatorial*, Madrid / Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano, n^o 36, pp. 62-63.
- ⁹² Véase al respecto: (2001), «Los padres maldicientes: del Génesis, la Odisea y el Kalevala a la leyenda de Alfonso X, el romancero y la tradición oral moderna». In: PIÑERO RAMÍREZ, M. (ed.), *La eterna agonía del romancero: Homenaje a Paul Bénichou*, Sevilla: Fundación Machado, pp. 139-177.

⁹³ MEINHOF, *op. cit.*, nº 4, pp. 40-42.

⁹⁴ CREUS, *Cuentos de los bubis...*, *op. cit.*, nº 69, p. 108.

⁹⁵ CREUS, *Cuentos de los fang...*, *op. cit.*, nº 98, p. 196.

⁹⁶ El motivo se asocia a relatos de licantrópia (hombres lobo, hombres-tigre, etc.) conocidos en todo el mundo. Y a multitud de variantes del tema. Por ejemplo, en la tradición islandesa, los *bersekir* son guerreros de gran fiereza, que se cubren con pieles de oso para entrar en la batalla con la fuerza de esos animales. Véase al respecto: DÍAZ VERA, J. E. (ed.) (1998), *La Saga de los Volsungos*, Madrid, Gredos, p. 55, nota 29. En la tradición de los mongoles del norte de China hay también muy buenos ejemplos de esto. Véase, por ejemplo: «Cuando el Khan vio el manto hecho con la piel del rey de los tigres quedó radiante, quiso mostrárselo a todo su pueblo vestido con tan magnífica indumentaria e hizo anunciar por todo el reino que él poseía un precioso manto de piel hecho con la piel del rey de los tigres [...] Al fin de un cierto tiempo entre los acordes de la música, el Khan se dirigió con aire muy satisfecho para la tribuna. Levantó la mano en un gesto largo, y un criado le trajo un envoltorio amarillo. El criado entonces abrió y tiró el manto con la piel del rey de los tigres, que era de un dorado espantoso; lo mostró por tres veces a la multitud y después se lo entregó al Khan, ayudándole a vestirlo. Mas el Khan había acabado de vestir el manto, se transformó en tigre de pelo matizado de varios colores. Soltó un rugido, descendió de la tribuna y embistió contra la multitud dando dentelladas a varios espectadores, con lo que quedaron algunos de ellos gravemente heridos»: (2003) «O manto feito com a pele do rei dos tigres», in: *Contos Populares Chineses*, São Paulo, Landy, 3ª edición, vol. II, pp. 48-49.

⁹⁷ MEINHOF, *op. cit.*, nº 22, p. 117.

⁹⁸ ELÁ, José (2004), *El joven que atrapó al puercoespín blanco y otros cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial*, Vic, Ceiba, nº 18, pp. 42-44.

⁹⁹ Nos referimos, en general, a los silbidos producidos por el hombre. Sin embargo, puesto que el interés del artículo radica especialmente en los silbidos como medio de comunicación, en algunos casos se darán ejemplos producidos por silbatos y flautas.

¹⁰⁰ MEYER, Julien (2004), *Bioacoustics of human whistled languages: an alternative approach to the cognitive processes of language*, An. Acad. Bras. Ciênc, vol.76, nº 2, p.406-412.

¹⁰¹ Comunicación personal de Ramon Vilar y Josep Crivillé, diciembre de 2004.

¹⁰² COLL, Ermengol (1995 [circa 1903]): *Misión de María Cristina*, ed. de Jacint Creus, Vic, Ceiba, pp. 38-39..

¹⁰³ KLOTCHKOFF, Jean-Claude (2004), *Le Burkina Faso aujourd'hui*, París, Jaguar, pp. 84-85.

¹⁰⁴ Stern (1957) y Sebeok (1976) también publicaron sendos trabajos tratando conjuntamente los lenguajes silbados y los emitidos con percusión.

¹⁰⁵ MOREAU, Marie-Louise (1997), “La communication sifflée chez les Diola (Casamance, Sénégal)”, *DiversCité Langues*, vol. II. www.uquebec.ca/diverscite.

¹⁰⁶ Hablamos de las características de la lengua *joola*, aunque sin olvidar que la mayoría de estos *joola* también hablan en mayor o menor grado el francés, el wólof y a menudo otras lenguas locales como el balanta, el majako, el nacanña, el peul, el mandinga y/o el criollo portugués.

¹⁰⁷ Efectivamente el *joola-kasa* (al sur del río Casamance) y el *joola-fooñy* (al norte) son las dos variantes dialectales más conocidas por toda la población.

¹⁰⁸ *Vid. esp.* TOMÀS GUILERA, Jordi (2005), *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áii)*, Bellaterra, UAB, tesis de Doctorado.

¹⁰⁹ Según ciertos informantes, los envenenamientos a través del vino de palma o de la comida entre miembros de pueblos vecinos aún existen. Recordemos que en tierras *joola* los anfitriones siempre son los primeros en probar el arroz o el vino de palma delante de los invitados, para mostrar que no hay ningún problema en este sentido.

¹¹⁰ Recordemos el apartado precedente en el que se hablaba de las diferentes modalidades de comunicación *joola* y sus enormes variantes.

¹¹¹ Aunque, de hecho, puesto que el chico tenía veinte años, es posible que alguien de mayor edad

hubiera entendido más.

¹¹² Aprovechamos, pues, para agradecer a ambos su inestimable colaboración.

¹¹³ BUENO, Salvador (1986), “La lucha contra la esclavitud y su expresión literaria”, *Revista Unión*, 1, La Habana, UNEAC.

¹¹⁴ ARGELIERS, León (1986), “De paleros y firmas se trata”, *ibidem*.

¹¹⁵ MARTÍNEZ FURÉ, Rogelio, (2005), “Descargas ritual y fiesta de la palabra”, *La Gaceta de Cuba*, enero-febrero, UNEAC.

¹¹⁶ ELIADE, Mircea (1981), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, pp.31-32.

¹¹⁷ Información tomada de: <http://www.lycos.es/yorubaweb/origen.html>

¹¹⁸ Información tomada de: <http://www.infoifa.com/abc/ifa.html>.

¹¹⁹ *ÈVÈCHI*: Caza que se lleva a cabo al amanecer o atardecer, aprovechando el desplazamiento de los animales a los lugares de comida, bebida y a sus madrigueras.

² *LÖVA*: patio particular del clan familiar.

³ *EVODÁ*: tronco de helecho arborescente utilizado en la construcción tradicional.

⁴ *MËNNO*: fibra seca del dátil de palma una vez escurrido el aceite del mismo, tras ser machacado. Es muy útil para encender fuego.

¹²⁰ ¹ UThER, Hans-Jörg (2004)r, *The types of International Folktales: A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia-Academia Scientiarum Fennica, nº 59.

¹²¹ ¹ ESPINOSA, Aurelio M. (1946), *Cuentos populares españoles*, 3 vols., Madrid, CSIC, nº 226.

¹²² ¹ La informante, Ainoa Giménez Carvajal, de 21 años, nacida en Madrid, fue entrevistada por José Manuel Pedrosa en Alcalá de Henares (Madrid) en mayo de 2005.

¹²³ ¹ ESTEPA, Luis & PEDROSA, José Manuel (2001), *Mitos y cuentos del exilio de Ruanda*, Oiartzun, Sendoa, nº 22.

¹²⁴ *Supersticiones populares andaluzas*, reed. Sevilla 1986

¹²⁵ *Notas de viaje por Andalucía*, en *De etnología andaluza*, ed. A. Carreira, Málaga: Diputación Provincial, 1993

¹²⁶ Como en tantos otros pueblos de la sabana la agrupación de la familia durante la noche para iniciar el momento de los relatos incluye un concepto familiar muy extenso en el que se incluyen abuelos, tíos, primos, tío abuelos y, en general, allegados y amigos.