

Africa 2000

Revista de Cultura

Año V • Epoca II • Núm. 13 • 1990

Edita: Centro Cultural Hispano-Guineano • Malabo (Guinea Ecuatorial)



TRADICION Y FEUDALISMO

LA CONCEPCION DE DIOS EN LOS FANG

TRADICIONES Y CANTOS BUBIS



Edita:

CENTRO CULTURAL
HISPANO-GUINEANO
Apdo. 180 - Telef. 2720
Malabo (República de
Guinea Ecuatorial)

Director del Centro Cultural:
Esteban Díaz-Maroto Martínez

Coordinan AFRICA 2000:
Donato Ndongo-Bidyogo
(Malabo)
Gerardo González Calvo
(Madrid)

Colaboran en este número:
Ciriaco Bokesa Napo
Pedro Cristino Bueriberi
Bokesa

José Luis Cortés López
Jacint Creus
José F. Eteo
Joaquín Mbama Nchama
Fernando Muakuku Rondo
Anacleto Oló Mipuy
María Caridad Riloha
Teodoro Sáez Fernández

Confecciona:

Diego Tapia

Produce:

EDIMUNDO, S. A.

Imprime:

EDIGRAFOS.

c/ Edison, B-22

Polígono San Marcos (Getafe)

Publicidad:

AFRICA DOS MIL

Apdo. 180 - Telef. 2720

Malabo (Guinea Ecuatorial)

Depósito Legal:

Ministerio de Información,
Turismo y Cultura 3/1986

© Queda permitida la reproducción total o parcial de los artículos y demás trabajos literarios del presente número, siempre que se cite la procedencia. Se agradecerá el envío de dos ejemplares de la reproducción.

África 2000

Revista de Cultura

Año V • Época II • Núm. 13 • 1990



EDITORIAL

Prensa y desarrollo

por Donato Ndongo-Bidyogo 3

El ekuele y la economía tradicional fang

por Joaquín Mbama Nchama 4

Reflexiones sobre el Año Internacional de la Alfabetización

por Ciriaco Bokesa Napo 12

Caracteres parafeudoseñoriales en ciertas sociedades negroafricanas

por José Luis Cortés López 16

PREMIOS CENTRO CULTURAL

Boote-Chiba

por Pedro Cristino Bueriberi Bokesa 25

¿Quién es Bisila?

por José F. Eteo 28

ORIGINALES AFRICA 2000

Poemas de María Caridad Riloha 30

La economía guineana y su sector primario

por Fernando Muakuku Rondo 32

La concepción de Dios en los fang

por Anacleto Oló Mipuy 36

Tradiciones y cantos bubis: una visión de 1890

por Jacint Creus 42

LECTURAS GUINEANAS

Raquel Ilombé; leyendas guineanas

por Teodoro Sáez Fernández 48

AFRICA 2000 expresa su línea de pensamiento exclusivamente en la página editorial. En consecuencia, no se hace responsable de la opinión de sus colaboradores ni se identifica necesariamente con el criterio expuesto en los textos que publica. La ética más elemental aconseja, no obstante, mantener la máxima pluralidad dentro de las normas de convivencia.

PRENSA Y DESARROLLO

LA reparación del periódico «Ebano», tantos años en silencio, y la creación de la Editora Nacional, destinada a fomentar en nuestro país la creación literaria (ambas realizaciones propiciadas por el Centro Cultural Hispano-Guineano), plantean en la sociedad guineana muchos interrogantes que sería bueno para todos que se fueran despejando, en beneficio de la armonía y de la concordia, pero también del equilibrio y de la justicia.

En efecto, ¿cuál debe ser el papel de la Prensa en una sociedad como la nuestra, en vías de desarrollo, sumida en la ignorancia y con grandes ganas de progresar en lo político, cultural, económico y social? Y más específicamente, ¿cuál es el papel del periodista en esta tarea de construcción y edificación de la nación, y cómo debe cumplir su papel de intermediario entre los acontecimientos y la sociedad? ¿Prensa libre o Prensa amordazada, Prensa al servicio del Estado o al servicio de intereses políticos concretos y coyunturales? ¿Cuál debe ser el límite de la libertad de expresión, si es que se considera necesario tal límite?

Por de pronto, quienes nos dedicamos vocacional y profesionalmente a la tarea de escribir para el público nos sentimos amparados por la Ley Fundamental de Guinea Ecuatorial, cuyo artículo 20, párrafo segundo, garantiza el derecho «a expresar libremente los pensamientos, ideas y opiniones mediante la palabra, el escrito y cualquier otro medio de reproducción, con sujeción a la ley», y «a comunicar o recibir libremente información veraz por cualquier medio de difusión». Están claras, pues, las garantías constitucionales, pero «con sujeción a la ley».

¿Y dónde está esa ley? Es obvio que, ocho años después de promulgada la Ley Fundamental, los poderes públicos deberían ya haber regulado la materia que nos ocupa, pues en la práctica el Derecho sustitutorio (la legislación española antes de 1968) queda obsoleta, y en todo caso es necesario adaptarla a las circunstancias de Guinea Ecuatorial en este fin de siglo. De acuerdo, pues, con la Ley Fundamental, es necesaria una Ley de Prensa e Imprenta en Guinea Ecuatorial, que ampare las libertades constitucionales del escritor y del periodista y que sea el árbitro cotidiano de los conflictos que seguro se plantearán, a no tardar, en esta sociedad. El periodista y escritor deben conocer los límites en que se mueven dentro de la práctica de su profesión, y no estar a merced del albur de cualquier burócrata malencarado.

MUCHOS de nuestros ciudadanos, incluidos los que detentan importantes parcelas de poder, no terminan de ver claro el papel de la Prensa, y el del periodista en particular, en una sociedad abierta que camina hacia la pluralidad, y se confunde periodismo con propaganda, y al periodista se le asimila o bien al espía o bien al policía. Hablamos de democracia (si bien el jefe del Estado, Obiang Nguema, ha precisado que se trata de un

«ensayo»), pero no comprendemos que sin libertad de expresión —que se corresponde con la responsabilidad del periodista a transmitir credibilidad en cada línea que escribe— no hay ni siquiera ese «ensayo» democrático. En muchos países tercermundistas, especialmente los africanos, subyace todavía la concepción de la Prensa acuñada por Nkrumah, para quien la Prensa «es una parte integral de la sociedad y su propósito debe estar en consonancia con ella. Debe ayudar a establecer un sistema económico y político progresista que libere a los hombres de la indigencia y de la pobreza. Debe extenderse hacia las masas, educarlas e inspirarlas, trabajar en bien de la igualdad y universalidad de los derechos humanos en todas partes». Planteamiento ciertamente idealista, que en todo caso no sería objetable si no supiéramos por la larga experiencia de treinta años de independencias que, en nuestros países, algunos poderes públicos secuestran la palabra «sociedad» en beneficio exclusivo de la minoría dominante.

Al margen de los utopismos del nacionalismo idealista de la primera hora, otras voces, tan nacionalistas como la de Kwame Nkrumah, ya plantearon de manera más realista el papel de la Prensa africana en una sociedad en desarrollo. Así, para el keniano Tom Mboya, la Prensa «tiene que servir a la causa del desarrollo de la nación; es más, puesto que sirve a una función informativa, crítica y educativa, es necesario permitirle que opere con toda libertad. Además, la Prensa tiene que unir sus fuerzas a las de los líderes africanos en sus esfuerzos para edificar la nación, y debe aprender a tratar a África dentro de su propio contexto, sobre la base de las emociones de su pueblo».

INFORMACION, crítica y educación son los objetivos de la prensa y del periodismo en el África de hoy, y en la Guinea Ecuatorial de ahora mismo. Información que debe huir de la banalidad, de la anécdota, del rumor. Crítica que, como se repite tanto por estas latitudes, debe ser constructiva, sí, pero también solidaria con los intereses generales de la población. Y educativa, para que salgamos de la ignorancia y del subdesarrollo mental, que es la rémora más pernicioso que nos impide el progreso.

Sin estas premisas, nos adentraremos en el siglo venidero con los mismos indicadores de subdesarrollo cultural, económico, político y social, pero con un importante aumento de la población. Y sabemos, o debemos saber, que todo lo que no es avance es retroceso. Es decir, que estaremos mucho peor dentro de diez o veinte años, si nuestros dirigentes no se toman en serio los temas de la expresión de la opinión pública, puesto que de ella dependen en última instancia, aunque la megalomanía pueda cegar los horizontes inmediatos.

Donato Ndongo-Bidyogo

EL EKUELE Y LA ECONOMIA TRADICIONAL FANG

En la sociedad tradicional fang existen relaciones económicas ligadas al parentesco. Los fang tenían un dinero —el ekuele— que cumple algunas funciones más que las que asignan los economistas al dinero: medio de cambio, patrón de valor, medio de atesorar riqueza y medio de realizar pagos. El ekuele, que se empleaba antiguamente sólo en el intercambio matrimonial, eran lanzas metálicas que se agrupaban en paquetes de diversas unidades.

LOS fang forman una de las etnias más numerosas de Africa Central. Pueblan fundamentalmente el centro-sur de Camerún, la parte continental de la Guinea Ecuatorial y el centro-norte de Gabón. Cuando digo fang, me refiero a los siguientes grupos o tribus: fang, okak, bulu, ewondo, mvei, ntumu, etc. Estos grupos se subdividen en clanes, que la administración colonial bautizó erróneamente por tribus. Aunque, hay que reconocerlo, el clan o tribu es el elemento que mejor caracteriza al hombre fang. El pueblo fang se compone de numerosos clanes, y cada uno de ellos posee una fuerte población que vive en diferentes poblados geográficamente distanciados.

Estos clanes suelen llevar en general nombres totémicos de animales o plantas, mientras los linajes llevan los de sus propios fundadores. Así Exanvin, es decir padre Nvin (nvin es una especie de antilope rojo o cabra de monte) se compone de dos linajes: Nsomo-Mehú y Mba-Mengué. Se puede caracterizar estos clanes diciendo que son exogámicos y patrilineales. Exogámicos, porque se prohíbe el casamiento y las relaciones

sexuales entre individuos miembros del mismo clan; y patrilineales (y virilocales), en la medida que los hijos de una mujer casada son del clan del padre. Todos los hombres viven en el mismo poblado en que han nacido, el destino de la mujer es nacer en un poblado y casarse y morir en otro; las muchachas solteras son hermanas del clan y las mujeres casadas de un poblado son cuñadas del clan.

Los fang practicaban una economía de subsistencia, fundada sobre una agricultura extensiva, la caza, y, moderadamente, la pesca. Los cultivos fang son de tipo nómada. Cuando la tierra deja de producir, se desbroza otra zona donde se realiza la nueva plantación. Los hombres son los encargados de deforestar y de desenraizar la tierra. Después quemarán y cercarán la nueva finca. Desde estos momentos la mujer será la encargada del cuidado de la plantación hasta la recogida de los frutos. En esta parcela cosechan yuca, cacahuete, maíz, plátanos, etcétera.

Estos cultivos crecen casi sin cuidados, tan sólo chapearlos (cortar la maleza con machete) de

Por JÒAQUÍN MBAMA
NCHAMA
Doctorando en Antropología
Social en la UNED



vez en cuando y revisar la cerca para que los animales no puedan entrar a devorar los frutos. La caza también tiene un papel importante en la vida del pueblo fang, pues es prácticamente el único procedimiento de obtener carne fresca para el consumo cotidiano. Los animales domésticos son utilizados generalmente en los intercambios «comerciales». He comenzado puntualizando estas notas etnográficas, para facilitar una mejor comprensión del presente artículo.

Aquí esbozo un estudio sobre una de las monedas africanas que existían con anterioridad al impacto de la cultura europea: el ekuele de los fang. Con esto quiero aportar una nueva evidencia etnográfica en apoyo a aquellos antropólogos que defienden la imposibilidad de estudiar las economías de todas las sociedades según los presupuestos de la economía de mercado: la oferta y la demanda, la cuantificación de todas las cosas, incluida la ganancia, en concepto de dinero. Así, en el caso concreto de los fang, se verá que las cuatro funciones que los modernos economistas reconocen al dinero —medio de cambio, patrón de valor, medio de atesorar riqueza y medio de realizar pagos— no las cumple el ekuele. Además, tendré la ocasión de recordar una vez más que en una sociedad como la fang, donde la política, la religión, la economía, etc., no eran separadas como en el occidente moderno, es aven-



turado estudiar una de las partes al margen de la sociedad global.

LA RIQUEZA DEL HOMBRE

En la sociedad fang tradicional, la riqueza de un hombre se evaluaba en número de mujeres, de hijos, de plantaciones y de objetos en acero de que disponía. De estos últimos destacaba sobre todo el *ekuele*, antiguo dinero fang que sólo se utilizaba en el intercambio matrimonial. *Bikuele* (pl. de *ekuele*) eran lanzas metálicas que se agrupaban en paquetes de 10 (*awom bikuele*), de 100 (*nted bikuele*) y hasta de un millón (*akuru bikuele*). Este era el valor máximo más allá del cual toda estimación se consideraba no razonable.

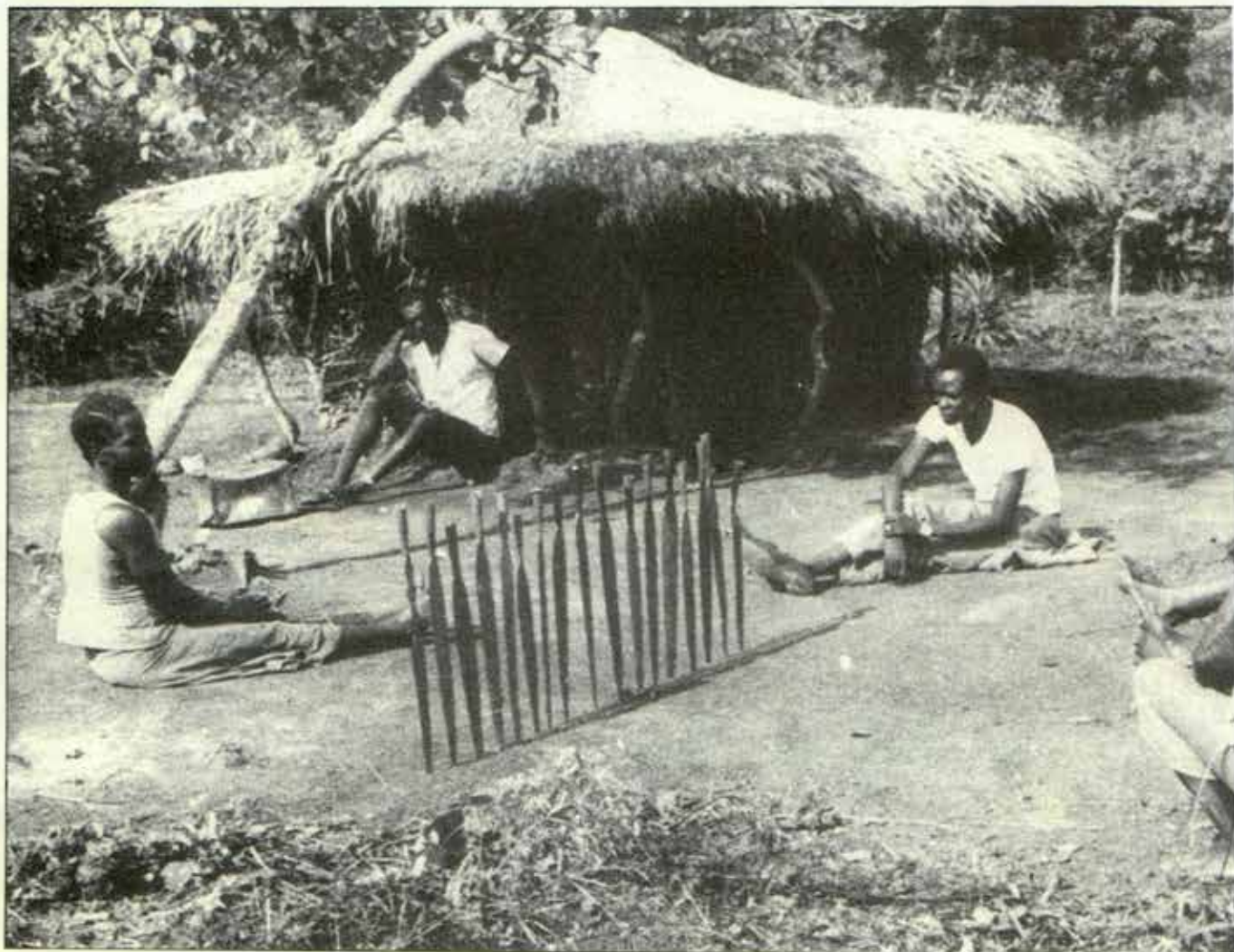
Las lanzas metálicas se utilizaban en la economía tradicional fang como moneda en el intercambio matrimonial.

Akuru viene de la palabra *akut*, que significa loco.

En los intercambios corrientes de la vida cotidiana, el fang se servía del trueque: gallina por plátano, cabra por el servicio prestado. Todas las transacciones tenían lugar fuera del sistema de *ekuele* e implicaban diversas formas de reciprocidad e intercambio. Para desentrañar las relaciones comerciales de la economía fang entrelazadas en su mundo socio-político y caracterizarlas, puedo servirme de este importante texto de Karl Polanyi: *La observación empírica demuestra que las pautas principales son la reciprocidad, la redistribución y el intercambio. La reciprocidad supone movimientos entre puntos correlativos de agrupaciones simétricas; la redistribución consiste en movimientos de*

apropiación en dirección a un centro primero y, posteriormente, desde este centro hacia fuera otra vez; por intercambio entendemos movimientos recíprocos como los que realizan los «sujetos» en un sistema de mercado. La reciprocidad, pues, presupone un trans fondo social de agrupaciones distribuidas simétricamente; la redistribución depende de la presencia de un cierto grado de centralización en el grupo; el intercambio, para producir integración, necesita un sistema de mercados creadores de precios. Es evidente que las distintas pautas de integración se encarnan en estructuras institucionales distintas (1).

Las dos primeras pautas existían en la economía tradicional fang, no así el sistema de mercados. Analizaremos la reciprocidad en la vida cotidiana del fang, y la redistribución en la fiesta funera-



ría fang o mesong. Pero antes de esto conviene recordar dos cosas: en primer lugar, la economía de subsistencia fang satisfacía con creces las necesidades alimenticias de la población; en segundo lugar, no existía en la sociedad fang una clase de comerciantes. Su ausencia no era, como piensa Augusto Panyella, una carencia —para la sociedad fang o de los fang mismos—, quien señala: «La falta de mercados o ferias y de toda la base monetaria y de capital. En aquella economía prácticamente cerrada tampoco existía trabajo asalariado» (2).

Creo que su falta hay que atribuiría al tipo de integración que existía en un clan fang. Ella era total. En efecto, entre los fang no había un grupo de personas o una clase de individuos marginados por su ideología o por su religión. La división entre católicos y pro-

testantes es reciente. Se era un fang o no.

Los fang conocían la propiedad privada; la diferencia entre un hombre rico y uno que no lo era —no existían mendigos— se manifestaba en la posesión desigual de las mujeres y no en la propiedad sobre la tierra. Así, no había entre los fang desigualdades acusadas en la riqueza, cimentada por el acceso diferencial en los recursos y a la base tecnoambiental de la producción. Estas condiciones, junto a la concepción de la persona de este pueblo, hicieron imposible, primero, la aparición de una clase de marginados, origen muchas veces de la clase de comerciantes: un grupo de personas cuya existencia depende del comercio al serle prohibido participar como los demás en la vida socio-político. Este fue el caso de los judíos hasta hace poco en muchos países europeos (el antisemitismo).

La respuesta del fang con el extranjero instalado en su seno era, como señalan G. Balandier y Trilles, adopción o liquidación. Además, estas mismas condiciones de la sociedad fang chocaban frontalmente con la aparición de un sistema de mercado, «en la medida —según Maurice Godolier— en que la tierra y los alimentos sean movilizados por ese intercambio y allí donde la mano de obra se ha convertido en mercancía que puede comprarse libremente en el mercado» (3).

La economía fang, sin comerciantes y sin mercados, se reducía a actividades «comerciales» discontinuas basadas en la necesidad. Lo único que circulaba era el dinero ekuele, pero en forma de *nsoa* o dote. Este carácter «sagrado» del *nsoa* —uso exclusivo en el intercambio matrimonial— habrá de salvar a los fang durante la trata, manteniéndolos al margen de la esclavitud. Paul Belloni de Du Chaillou, presunto primer blanco que entra en contacto con los fang, da testimonio de la gran atracción que los objetos manufacturados europeos tenían sobre ellos; estos mismos objetos que los demás pueblos de la zona recibían a cambio de esclavos. Entre los fang no ocurrió nada de eso, dado el tipo de intercambio que imperaba en esta sociedad. Este se

basaba en dos condiciones básicas:

1. Persona por persona.
2. Cosa por cosa.

Por cosa se refiere a todo aquello que no sea una persona humana. Los fang comercializaron bastante tiempo con el marfil a los europeos a cambio de sus productos. Pero cuando quisieron (o sus intermediarios) exigir esclavos a cambio de los mismos productos, recibieron una implacable respuesta bélica. Tampoco aceptaban intercambiar sus presos de guerra por cosas, según testimonia Pierre Alexandre: *Sobre la fe de los tratamientos mpongwé, una reputación de terror les precedía: estos gigantes rojos, superiormente armados, de un coraje y de una ferocidad indiscutibles, devoraban a sus presos de guerra machos en lugar de guardarlos o venderlos como esclavos, y repartiendo las mujeres y los hijos capturados, les naturalizaban...* (4).

Incluso en un acto vengativo, también se respetaba normalmente la ley de la proporcionalidad del delito. Veamos lo que dice al respecto Paulin Nguema-Obam, de Oyem.

Cuando una tribu se encontraba lesionada en sus bienes, en la persona de uno de sus miembros, respondía. Un raptó de mujeres, muerte dada a un miembro de la tribu, del clan, tales eran las principales causas de conflictos... Las causas de conflictos varían muy poco. Los conflictos podían ser limitados o generalizados, según las circunstancias. A un raptó de mujeres, se respondía con un raptó del mismo número de mujeres. Si, en una expedición de raptó de mujeres, el clan agresor mataba, sin necesidad, a un miembro de otro clan, el que había dado la muerte sólo respondía delante de su clan. Pero frente a otro clan, todo el clan era responsable. En efecto, la muerte de una persona, aunque fuese un enemigo, difería en valor y en gravedad de un raptó de mujeres. El clan que había perdido un miembro preparaba una expedición punitiva. El debía limitarse a vengar a su miembro con la muerte de un solo miembro de otro clan. En el curso de la contienda, si la venganza había sido cumplida, el que lo había hecho



daba un grito de guerra, de victoria, para hacer saber a todos los combatientes de la tribu, del clan, que su muerte había sido vengada. Desde este instante, todos debían parar el combate y dar marcha atrás, en caso de necesidad tomar la fuga (5).

INTERCAMBIO REDISTRIBUTIVO

Una vez enunciados estos elementos básicos del intercambio y la economía fang, volvamos a las nociones formales de la reciprocidad y la redistribución.

En la reciprocidad, los asociados en el intercambio toman según la necesidad y dan sin ninguna regla establecida de tiempo y cantidad. Así la mujer intercambia yuca por plátano, un pescador intercambia su pescado por animales con el cazador. Quizás el intercambio más interesante sea la que se establece entre el tío materno (ña-ndomo) y su sobrino (muan-ka). La siguiente cita que Balandier toma del estudio del capitán Curault, describe maravillosamente esa apasionante relación: «Las relaciones del tío y su sobrino son las más estrechas; durante su vida, el sobrino da a su tío muchos regalos para aumentar todavía el precio pagado, por su madre, a su tío. Igualmente el tío, a cada visita de su sobrino, le mata gallinas, etc., como el suegro por su yerno... Si un sobrino pobre tiene necesidad de mercancías para pagar una palabra o casarse, puede ir a encontrar a su tío, aunque su pobreza le hubiese impedido a veces hacerle regalos, él le ayudará.»

También la ley fang prevé una «indemnización» a muan-ka (sobrino) a la muerte de su tío (ña-ndomo) y viceversa. Sólo que en la muerte del sobrino la indemnización es ligeramente superior. Abundan en la sociedad fang ejemplos de intercambios recíprocos, pero antes de analizar su ejemplo representativo que es el matrimonio, digamos algo sobre el intercambio redistributivo practicado especialmente en la ocasión de la fiesta funeraria.

Hemos dicho que las cosas se mueven en el intercambio redistributivo en dirección a un centro primero y, posteriormente, desde este centro hacia fuera otra vez. En la sociedad fang no existía un centro permanente de intercambio comercial. En el Mesong (fiesta funeraria), se crea provisionalmente tal centro. El clan organizador de la ceremonia se pone en el centro como redistribuidor de la riqueza que viene de la parte materna del difunto hacia otra dirección, y viceversa.

Se puede discernir un aspecto externo e interno en la fiesta funeraria fang. Esto no corresponde al deseo de los protagonistas, quienes lo viven como un todo. Pero hacerlo así, nos parece muy urgente dado que ciertos análisis, por no decir todos, tienden a resaltar aspectos más «exteriorizados» e insinuantes —canibalismo, tortura a la viuda, etc.— en detrimento del significado social de la ceremonia. Este es el aspecto interno, que comprende las múltiples relaciones entre los diferentes componentes sociales que intervienen en el Mesong. Por ejemplo, ha muerto Mbaco, del clan yemsem; su madre se llama Ada, del clan yemekok. Ada tuvo además tres muchachas, además de otros dos hijos, que se han casado con hombres de los clanes yenvag, yebisala y yebikeñ, respectivamente.

En la celebración de su Mesong los componentes sociales fundamentales serán: sus tíos del clan yemekok, sus sobrinos donde sus hermanas están casadas, los hombres casados con sus tres hermanas y los esposos de las muchachas de su linaje y otros tantos maridos de las muchachas del clan, su propio clan organizador de la fiesta, sus amigos, los hombres influyentes de la zona, grupos musicales, etc. Los grupos e individuos no vienen con las manos vacías ni piensan regresar así, si han aportado algo al grupo organizador. El que ha traído una cabra, espera regresar a su poblado con una tumba, aquel otro que trajo plátanos, pretenderá obtener una gallina.

Se han simplificado en la actualidad los términos del intercam-

bio. Los diferentes huéspedes aportan al grupo organizador ganado o dinero en metálico. Al término de la fiesta, él entrega dinero al grupo o individuo que le trajo ganado, o ganado al que le trajo dinero. El grupo organizador se convierte así en el centro donde se acumula la riqueza de varios individuos o grupos, su puerta de entrada y de salida. Es una redistribución.

Los aspectos externos que se han visto antes no dicen nada acerca del destino final de la riqueza y cómo se recompensa el servicio prestado. Pero antes de continuar conviene caracterizar mejor lo que se entiende aquí por aspecto externo.

Con él se refiere a la tentativa de abordar un aspecto del Mesong sin tener en cuenta su significado global, la inocencia que lleva a ciertos autores a tomar su significado en base a la información suministrada por un fang «desconocido» (no «amigo» del entrevistador), y la ceguera de ciertos fang «modernizados» que no ven en él nada más que una manifestación machista de una ceremonia bárbara. La inocencia, sobre todo en los extranjeros, juega en favor de la asunción de la interpretación literal del Mesong. La siguiente cita de J. M. Novoa es un ejemplo claro: *Aquellos que pertenecen al linaje del difunto comenzarán a interpretar sus danzas, dando comienzo «Adjeme-ahú». El baile acompañado de tambores y tumbas tiene por objeto reivindicar la parte del cadáver que cada uno cree que le corresponde. Si alguien baila tocándose un hombro, o un dedo de la mano, querrá decir que por el parentesco que tiene con el difunto, le corresponde esa parte. Un hombre mayor, conocedor de estos códigos, irá recogiendo las reivindicaciones (6).*

El autor no ha inventado nada de cuanto aparece en la cita —se lo dijeron así—; sólo que él no supo detectar el engaño informativo o juego lingüístico común a los pueblos negro-africanos. Sería ridículo pensar que los fang hayan dado tanta importancia a una fiesta, congregando a centenares y miles de personas, sólo para repartirse un simple cadáver del difunto. Esta es la versión popular,



lo que se comenta a los niños —me lo dijeron también—. Las razones que hacen posible la existencia del Mesong hay que buscarlas en otro sitio y no en el presunto canibalismo.

FIESTAS FUNERARIAS FANG

Desgraciadamente, observadores fang caen en la misma trampa. En nombre de la «modernización» presentan muchos aspectos de su cultura en la medida que pudiera gustar a los «civilizadores» y a los «civilizandos». Olvidan que una cosa es hacer la ciencia, analizar objetivamente un hecho sin tergiversar su sentido ni silenciar nada, y otra es hacer propaganda consciente o inconsciente de una ideología. En el número 8 de la revista AFRICA 2000 apareció un artículo con el título «Fiestas funerarias de los fang».

En uno de los párrafos dice así

El intercambio en la economía tradicional fang era algo que formaba parte de la reciprocidad y de la redistribución de los bienes.

su autor: *Como no cabía en la mente de los fang que, muerta una persona, su muerte podía darse naturalmente, de ahí que de acuerdo con la verdadera tradición, muerta una persona y días antes de las exequias, se averiguaba minuciosamente la causa de su muerte. Los parientes apelaban a los adivinos y a toda clase de brujos que había en la tribu. Las mujeres de los difuntos eran sometidas a toda clase de torturas para que declarasen si ellas habían sido causadoras de su muerte. Los verdugos encargados de la función de tortura eran los sobrinos y tíos maternos del difunto (7).*

Sobre esta cita cabe decir muchas cosas. El momento comprendido entre la muerte de una persona y la celebración del Mesong está lleno de luto. Poco después del anuncio oficial de la muerte del difunto —para las personas muertas y enterradas lejos de su poblado, se tiene que esperar la vuelta de los que se han desplazado para informarse sobre las circunstancias de su muerte—, hay un momento expiatorio llamado *akus*. El *akus* se aplica tanto a la viuda como al viudo. De ahí que ese nombre se aplicara indistintamente al hombre como a la mujer. Para distinguir un viudo de una viuda el fang dirá simplemente: *nkus-fam* (viudo, *fam* = hombre) y *nkus-mininga* (viuda, *mininga* = mujer).

Los ejecutores de esta acción expiatoria se llaman «bedjeme-akus»; serán tíos maternos y sobrinos del difunto, para el viudo, mujeres del poblado y las hermanas del difunto para la viuda. El *akus* consiste en una serie de torturas y humillaciones que pueden ser leves o severas, según que el viudo o la viuda haya tenido o no un comportamiento ejemplar durante la unión conyugal. Así que, contra lo que se afirma en la cita, el *akus* no es manifestación de una acción machista. Además, tenemos otra razón más nuclear que confirma esta opinión.

En efecto, curiosamente, los *bedjeme-akus* no representan ningún elemento masculino. Los tíos y los sobrinos representan, en el caso de la viuda, a la suegra de ésta y los sobrinos representan a sus madres. Es entonces fácil de imaginar que el *akus* será duro o

meramente simbólico a la viuda en la medida que sus relaciones con sus cuñadas y con su suegra hayan sido o no tensas.

Igualmente las hermanas de la difunta y las mujeres del poblado representan a sus madres (todas las madres de las mujeres casadas en el clan son suegras del viudo). Su *akus* será duro o leve en la medida que él ha cumplido con su deber: alimentar abundantemente a las suegras y cuidarlas mejor. Durante el *akus* el *nkus* pierde temporalmente la protección colectiva clánica. De ahí la actuación de elementos extranjeros: todos los *bedjeme-akus* son extranjeros respecto al clan del viudo. La vida del hombre adquiere su verdadero sentido cuando se casa. La sociedad sentencia este paso con el matrimonio.

La muerte, elemento corruptor que destruye la unión conyugal llevándose consigo uno de sus componentes, liquida la misma unión anulando temporalmente la existencia social del componente restante. Este, para rehacer su vida, necesita una nueva existencia. La sociedad se la puede conceder o no. Pero, para ello, el solicitante tiene que anularse (*akus*). El mayor crimen que se podía hacer a un viudo o una viuda era no aplicarle el *akus*: era como negarle una nueva existencia para una nueva vida. Además, no es fortuito el paralelismo existente entre *nkus* con *N'kus* (comprador), y *akus* con *A'kus* (acción de comprar).

Ya al final del mencionado artículo, continúa nuestro autor: *El pillaje comenzaba en la noche; por eso cada habitante procuraba guardar sus cosas en un sitio no menos juicioso; es decir, lo ubicaba en un sitio no menos seguro, para no caer al alcance del pillaje. A pesar de esas precauciones, eran muy importantes los latrocinios que se cometían, ya que muchos lo aprovechaban para causar daños a hogares ajenos. Desaparecían ganados, asaltaban gallineros y no quedaba ningún plátano en pie en el poblado como en las fincas. Y para el colmo se llevaban las mujeres recién casadas para ultrajarlas; también se incendiaban las casas en construcción para destruirlas simplemente, total, una broma de mal gusto (8).*

¿Dónde ha visto nuestro autor todo esto? Esta cita la contradicen sus propias palabras cuando dice:

Desde hace años, según la tradición, es creencia entre los fang que, muerta una persona, su espíritu queda viviendo detrás de la casa sin poder dirigirse a otra parte mientras no se celebran los funerales. La solemnidad de éstas dependían de la importancia que tuvo aquella persona en dicho poblado. Así se explica lo sencillo que eran los funerales en honor a los niños y mujeres, al igual que de las gentes de menos calaña. Solían ser de mucha sencillez y también los que se hacían en honor de las personas que habían sido humildes. Los funerales fastuosos corrían a cargo de los jefes de la tribu y hombres ricos y famosos.

Lógicamente, la organización que acompañaba esta fiesta era incompatible con la idea de destrucción o desolación total. Según la experiencia empírica, el Mesong terminaba con un acto llamado *eyalan-beyeng* (*eyalan* = responder, *beyeng* pl. de *mneng* = extranjero). Cada uno de los grupos que hemos visto antes, al venir, trajo algo al clan organizador. En este momento, el clan organizador tiene que responder proporcionalmente a cada grupo, a cada individuo según lo que trajo. Evidentemente nadie viene para regalar. Los artistas convocados, de Nvet, Ndong Mba, Ozila, etc., esperan una compensación por los servicios prestados. Entonces a nadie le interesa el desorden, sería la pérdida de todos. El clan organizador espera incrementar su buena reputación en el buen hacer, y todos los que han venido no pueden responder con manos vacías.

Para ello, el clan organizador tiene que preparar sus mejores especialistas en el arte oratorio. Muchos individuos suelen exigir más de lo que han aportado, hace falta entonces alguien que les dé la respuesta adecuada sin herir a nadie. La necesidad de la organización explica por sí misma la complejidad de la fiesta. Si el autor hubiese dicho que el Mesong termina a veces en desorden, muchos estarían de acuerdo con él. Todos vienen al Mesong con la idea de ga-



nar algo; el clan organizador tiene que prepararse en consecuencia. El caso de un desenlace fatal es rarísimo. Con esto no quiero polemizar con el autor, le estoy más bien agradecido por haberme dado la ocasión de puntualizar ciertas cosas de nuestra cultura.

EL MATRIMONIO

Una vez analizado el intercambio recíproco en la vida cotidiana del fang, la redistribución en la celebración del Mesong, abordo finalmente un nuevo caso de intercambio recíproco: el matrimonio. Lo he dejado al final porque en él era donde se utilizaba el *ekuele* como medio de intercambio matrimonial. ¿Cuándo? Al comienzo el matrimonio fang se concluía con el intercambio de muchachas, *nvola*.

La persona a intercambiar se llamaba *etud*. Por su carácter exogámico —se prohíbe el casamiento y las relaciones sexuales entre miembros del mismo clan—, el matrimonio representaba para la vida de la muchacha un serio riesgo; la coloca entre los «bedjing», pretendientes hombres de otros clanes. Se tenía que dar garantías a los padres por su vida. El miedo a las represalias de la familia de la muchacha era la mejor de las garantías. Así el *nvola* jugaba en las

relaciones matrimoniales interclánicas un papel de principio humanitario y regulador.

Pero el sistema de *nvola* hacía que los matrimonios fuesen cada vez más difíciles y casi imposibles, al no poseer todo el mundo el *etud*. También había otras dificultades. Se tenía que asegurar el equilibrio de las ventajas entre los dos *metud* (pl. de *etud*). Si una de ellas resultaba ser estéril, perezosa o de difícil carácter, su parentela se veía obligada, para vengar a su hermano, a atormentar también su hogar.

Por estas razones, el sistema de *nvola* no era práctico. Se creó entonces otro más flexible: la compensación por el ganado. Bastaba entonces reunir cuatro o cinco cabras para adquirir una dote. La dote había nacido. Con la evolución de la técnica de intercambios, el desarrollo de la forja, se reemplazará a las cabras por la moneda, *bikuele* (pl. de *ekuele*).

Según esta lógica, una *etud* era destinada a reproducir otra *etud*; con la aparición del dinero en metálico, los *bikuele* recibidos con ocasión de un matrimonio no podían en ningún caso utilizarlos para otros fines. El matrimonio deja de ser entonces cosa individual entre un muchacho y una muchacha: implica más bien a las familias de ambos.

Tal conjunto de hechos es com-



La dote, al facilitar el traslado o integración de la mujer en otro clan fuera del suyo, elimina la endogamia y el aislamiento.

previsible, según G. Balandier, «a partir del principio fang regulando la circulación de dotes: el hermano se casa con la dote de su hermana, *ndom da a lug bikeiñ ka*. En tal circuito, la formación de una pareja pone en causa no solamente los dos elementos constitutivos, sino también la hermana del marido, y el hermano de la mujer, que indirectamente "recuperan" la misma dote al casarse» (9). Pero ¿Por qué se tiene que pagar la dote? Ya hemos dicho que los hijos de una mujer casada son del clan de su marido, mientras los de una muchacha soltera son del mismo clan que ella misma.

Sin la dote, la sociedad fang habría dejado de ser hace mucho patriarcal: un marido fang sería simplemente un visitante sin grandes derechos. Los que reclaman, a veces con demagogia, la supresión pura y simple de la dote, tienen que saber que están reclamando igualmente la desaparición de sus clanes. Y sin estos clanes, ¿la sociedad fang existiría como tal? La dote, al facilitar el traslado o integración de la mujer en otro clan fuera del suyo propio, elimina la endogamia y el aislamiento. «Al circular, la dote teje una red de relaciones entre grupos que, sin la obligación de exogamia, habrían vivido en cuanto unidades biológicas, económicas y políticas so-

bre ellas mismas. Ella obliga a la cooperación» (10).

Lo que la sociedad fang buscaba en el matrimonio no era el interés pecuniario, sino la cooperación interclánica. Dos hechos lo ponen de relieve, basados en las leyes del intercambio fang: la familia de la muchacha, al recibir la dote, proporciona a la del muchacho una gran cantidad de regalos y comidas, *mevean*; a la entrega de la novia y su establecimiento durable en el seno del grupo familiar del joven —*eliri*—, la familia del joven también tiene que aportar una contrapartida en forma de comida y regalos. Los dos grupos se han correspondido mutuamente en los regalos y comidas (según el principio cosa por cosa). Sólo queda en pie la dote recibida, que no se invierte para obtener nuevos bikueles, sino que tiene que producir una mujer. Entregado a otro, tendrá el mismo efecto, y así de familia en familia.

CONCLUSIONES

De este análisis podemos sacar las siguientes conclusiones: la introducción de la moneda europea vino a equiparar la cosa a la persona; con el mismo dinero se podía ya comprar un artículo cualquiera, como pagar la dote de una mujer. La posibilidad de obtener o recaudar una dote trabajando en las factorías o en la administración colonial redujo el valor de la mujer y favoreció el aumento de la poligamia. Ciertamente, el principio fang según el cual las dotes recibidas, en los matrimonios de las muchachas, sirven para casar a los muchachos según el orden de su nacimiento, principio destinado a arreglar la distribución de las mujeres y a limitar la competición, no había sido aplicado infaliblemente por todos los jefes familiares. Ellos podían utilizar su preeminencia con el fin de acaparar el mayor número de mujeres; éstos eran los famosos mikukuma (pl. de nkukuma) que conocieron los primeros exploradores europeos. Pero, a pesar de esto, la poligamia era más bien un fenómeno limitado. La entrega de la dote no significa una compra de la mujer, sino una «respuesta» social de una comunidad organi-

zada en sistema clánico exogámico. Las exageraciones actuales, las fluctuaciones que ha conocido la institución de la dote en nuestros días, hay que atribuir las más bien al capitalismo que al patriarcalismo fang. Todo intento de querer sustituir la dote tiene que tener en cuenta qué se hará con la sociedad fang misma, porque está fundada en los clanes exogámicos.

Al estudiar la reciprocidad y la redistribución en las actividades sociales fang, no se debe sacar de aquí una conclusión meramente economicista. Por ejemplo, no sólo se puede analizar una relación de tipo comercial en el Mesong, sino también la política.

Lo que he querido decir es esto: en la sociedad fang tradicional existen relaciones económicas no separadas del parentesco, que los fang tenían un dinero (*ekuele*) que no cumple con todas las funciones que los economistas creen poder atribuir a todo dinero. Nuestros padres pagaban sus deudas con gallinas e intercambiaban las mujeres con bikuele, y en nuestros días, todo se compra con dinero. ¿Qué sistema es el mejor?

J. M. N.

NOTAS

(1) Karl Polanyi, *Comercio y mercado en los Imperios Antiguos*, Labor, Barcelona, pág. 296.

(2) A. Panyella, *La transformación de la cultura fang y sus problemas*, Archivos del IDEA, pág. 29, n.º 66.

(3) Maurice Godelier, Introducción al libro: *Comercio y mercado en los Imperios Antiguos*, pág. 22.

(4) Pierre Alexandre, *Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang: essai de synthèse provisoire*, pág. 503.

(5) Nguema-Obam Paulin, *De la guerre et de la justice chez les fan*, Notes africaines, n.º 113, 1967, págs. 96 ss.

(6) Novoa Ruiz, J. M.: *Guinea Ecuatorial*, pág. 149.

(7) Francisco Abeso Owono: *Cremonias funerarias de los fang*, *Africa 2000*, n.º 8, págs. 28.

(8) Idem, pág. 29.

(9) Idem, pág. 29.

(10) G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, pág. 118. París, Presses Universitaires de France, 1963.

Reflexiones sobre el Año Internacional de la Alfabetización

ALGO MAS QUE SABER LEER

Las Naciones Unidas declararon a 1990 Año Internacional de la Alfabetización. La mayoría de los casi mil millones de analfabetos se encuentran en los llamados países del Tercer Mundo. Es importante la alfabetización, pero no hay que limitarse a enseñar a leer y escribir. Lo decisivo es introducir al hombre en el conocimiento real del mundo y de las cosas.

Por CIRIACO BOKESA NAPO

EL complejo mundo del saber, que abarca para cada ser humano un área de conocimientos relativamente estrecho para el más sabio, comprende dos esferas distintas, pero que se exigen y requieren mutuamente:

a) la esfera de las cosas que se deben saber, y que está *ahí*, fuera de uno y

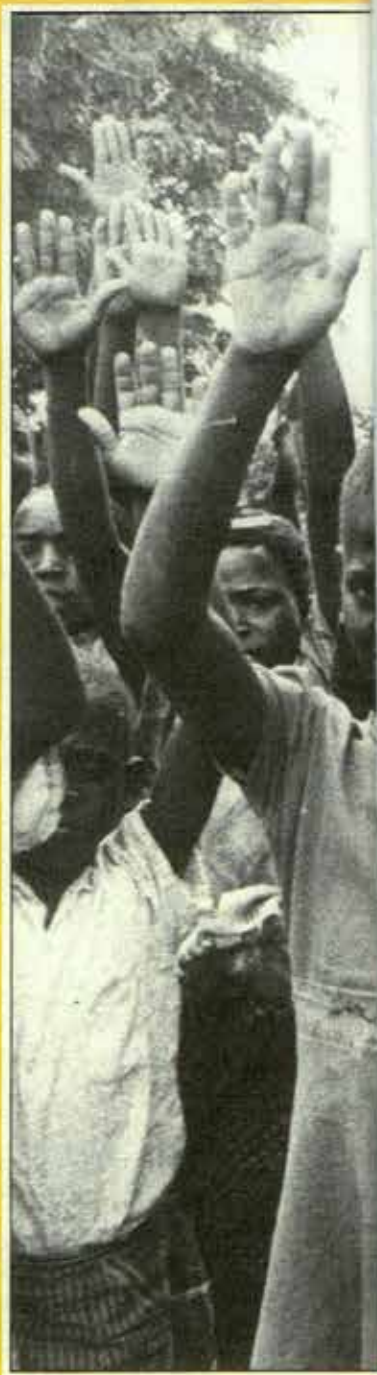
b) la esfera del sujeto que debe acceder a esas cosas.

Ambas son muy importantes; pero, desde el punto de vista que nos ocupa, y quizá desde cualquier otro, la más importante de las dos esferas referidas es la segunda. Porque de nada sirve al hombre el mundo de las cosas, si no le es dado. Precisamente, el proceso por el cual accede el hombre a las cosas del mundo, que es el conocimiento, tiene su comienzo de andadura en eso que se ha dado en llamar «alfabetización».

Alfabetizar es, en un sentido lato, iniciar al hombre en el conocimiento de las cosas del mundo. Constreñir, sin embargo, el concepto de alfabetización al círculo reducido del dominio del alfabeto, que es saber leer, a secas, es un error que late al fondo de encuestas, proyectos y estadísticas, por el cual gobiernos, organismos y regiones se rasgan las vestiduras unas veces, mientras otras se abanicinan con la sonrisa del triunfalismo más espeluznante.

HACIA UN NUEVO CONCEPTO DE ALFABETIZACIÓN

Si alfabetizar es introducir al hombre en el conocimiento del mundo de las cosas, como acabamos de definir, este conocimiento



debe empezar por las cosas del mundo inmediatamente afecto al hombre del que se trata alfabetizar, superando así aquel concepto de alfabetización que concluye su área de gestión en el mero proceso de conducir a leer al que no sabe hacerlo. El paso siguiente a este tipo de concepto es que todo saber adquirible por el alfabetizado



se va a expresar en parámetros de un proceso de colonización mental: enseñar a leer al hombre del tercer mundo, cuando menos, es verle aceptar, comprender y expresarse en los módulos culturales del Occidente colonizador.

Si alfabetizar es introducir al hombre en el conocimiento del mundo de las cosas, la primera de

estas cosas es el conocimiento por el alfabetizando de la propia lengua y el propio mundo cultural como término *ad quem*, inmediato, y base de la cual partir hacia otros conocimientos de valores importados.

Ello significa:

a) Durante la enseñanza primaria, tan importante como la

Hay una estrecha relación entre cultura y economía. La alfabetización tiene como objetivo final la liberación total de todos los pueblos.

Durante la enseñanza primaria debe hacerse hincapié en descubrir al alumno el valor universal de todas las culturas, empezando por la suya propia.

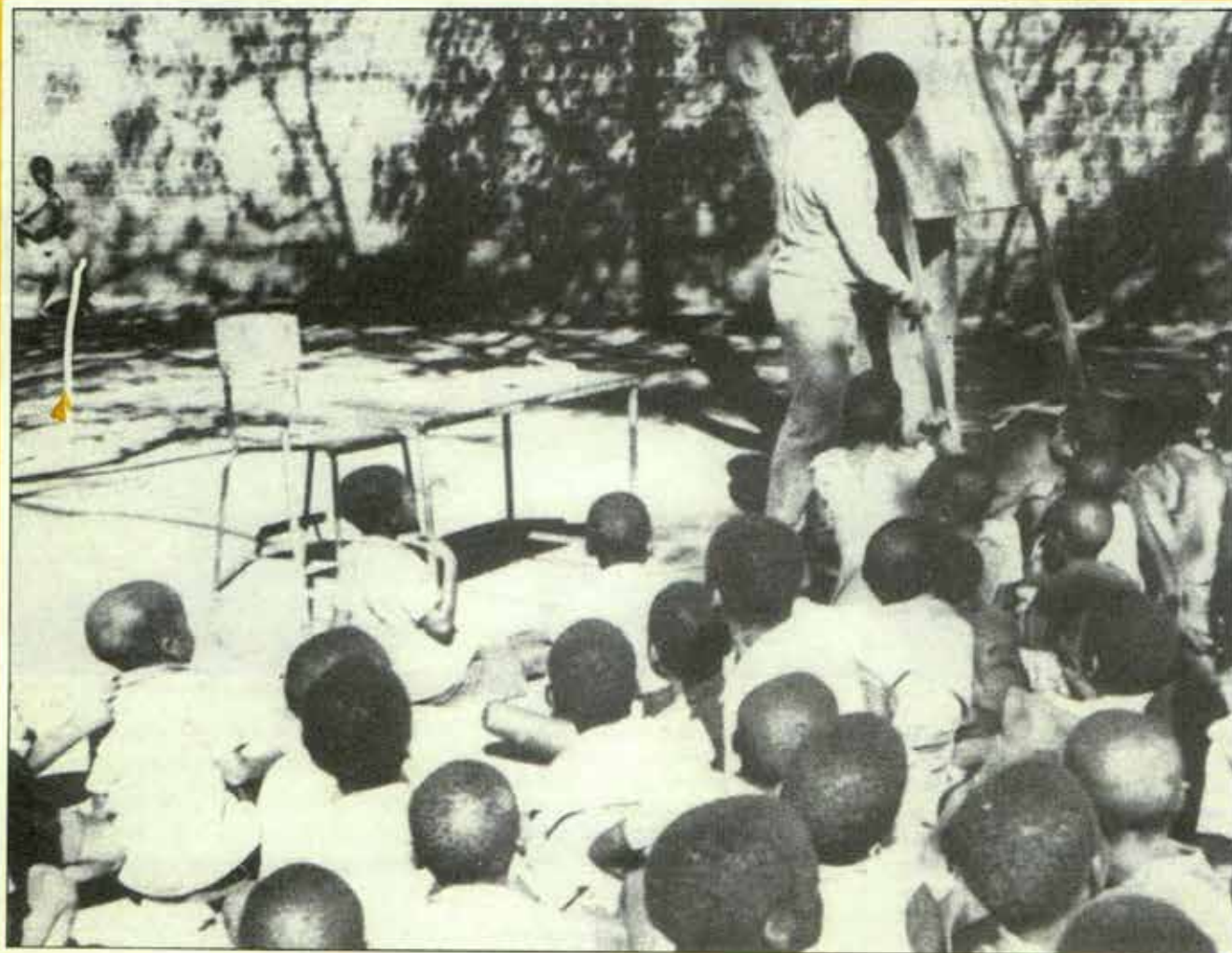
que más en este terreno, se haría fuerte hincapié en descubrir al alumno/a el valor universal de toda cultura.

b) La necesidad de dominar, oral y gráficamente, la lengua materna como sustrato inicial y preparador válido de todo conocimiento lingüístico posterior. Porque nadie estudia en Francia español antes de estudiar francés; viceversa, nadie estudia francés en España antes de aprender español. Si así son las cosas en otros países ¿por qué no así en los del tercer mundo, y en especial en los países africanos?

c) Con éste se impone revolucionar la enseñanza primaria, en primer lugar. Sabemos que ello es difícil, porque las ex metrópolis fruncirán siempre el ceño cuando se trata de reafirmar los valores propios de los países en vías de desarrollo, al igual que lo hicieron un día cuando trataron los pue-

blos de reivindicar la independencia respectiva; pero, si revalorizar lo propio desde los supuestos lingüísticos culturales, exige ser revolucionarios, es porque ese reducto está aún por independizar, y por ende, porque liberada la mente del hombre de todo lo espurio cultural, la explotación será más difícil y más realista todo progreso. (1).

El respaldo de la Unesco en este terreno, como mediador, a fin de que ciertas generosidades por vía de cooperación de los países ricos con respecto a los pobres no sufra la merma que pudiera colegirse del resentimiento, es sustancial y muy necesario. De hecho los términos se barajan indistintamente cuando se habla de alfabetización o de valoración de las lenguas y culturas en vías de desaparición; pero, a mi manera de ver, el fondo de la cuestión es el mismo: *Conseguir la liberación total de*



todos los pueblos, en lo material y en lo no material, dentro de un clima de solidaridad mundial y de cooperación internacional, para que no sufra la paz, en la valoración que es debida a cada grupo humano del orbe.

EL AÑO INTERNACIONAL DE ALFABETIZACIÓN

Dentro del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural cabe afirmar que el punto de la erradicación total del analfabetismo priva sobre los demás, si entendemos la alfabetización como queda expuesta. Importa ahora pasar de la fría consideración a la adopción de estrategias conducentes a la consecución de los objetivos del año y del decenio.

La Unesco tiene una iniciativa digna de consignar. Tres son los

niveles de acción: el internacional, el regional-subregional y el nacional.

El nivel internacional. Recubre el cielo de los Organismos de las Naciones Unidas. Es una toma de conciencia de éstos con los gobiernos, a fin de doblar todos sus esfuerzos para la ejecución de cuanto a su alcance se halle. Yo lo dejo para instancias superiores a nosotros, precisamente por su carácter.

El nivel regional o subregional. Debemos aprovechar la oportunidad que nos brinda la Unesco para solidarizarnos de una vez por todas; estimular nuestra capacidad para resultar rentables. Sólo así incentivamos al pueblo a creer en la eficacia de nuestra gestión. Por ello es aconsejable fijar un tipo de tácticas que unifique e incluso simultanee nuestra acción. Como propuesta clara, sugiero:

a) La creación de un comité subregional de Alfabetización, cuyo

quehacer fuera la constatación estadística, periódicamente, del analfabetismo en los pueblos de la subregión.

b) La creación de un comité subregional de las lenguas y culturas aborígenes, cuyo objetivo fuera: sensibilizar, a través de los medios de comunicación de masas, a las poblaciones, en especial rurales, así como el despliegue de otras actividades culturales que hagan al sector rural valorar la propia cultura.

c) Las comisiones nacionales deberán estrechar su colaboración entre sí y con los comités creados a su amparo.

Habida cuenta de los problemas económicos, resulta difícil que los agentes de alfabetización a nivel subregional frecuenten su comparecencia en lugares comunes; pese a todo, es de alabar un esfuerzo de reunión semestral durante el decenio, para evaluar los resultados de su acción.

El nivel nacional. Es el coordinador inmediato. Debería, a su vez, desdoblarse en provincias y pueblos en buena inteligencia con la Dirección de enseñanza primaria y los consejos de poblados. Los maestros de emergencia o deben ser promocionados a través de reciclajes, o deben ser removidos.

En fin, un conjunto de esfuerzos de todas las células docentes de cada país por conseguir con eficacia los objetivos propuestos: la total erradicación del analfabetismo por una revalorización de las propias lenguas maternas y culturas aborígenes.

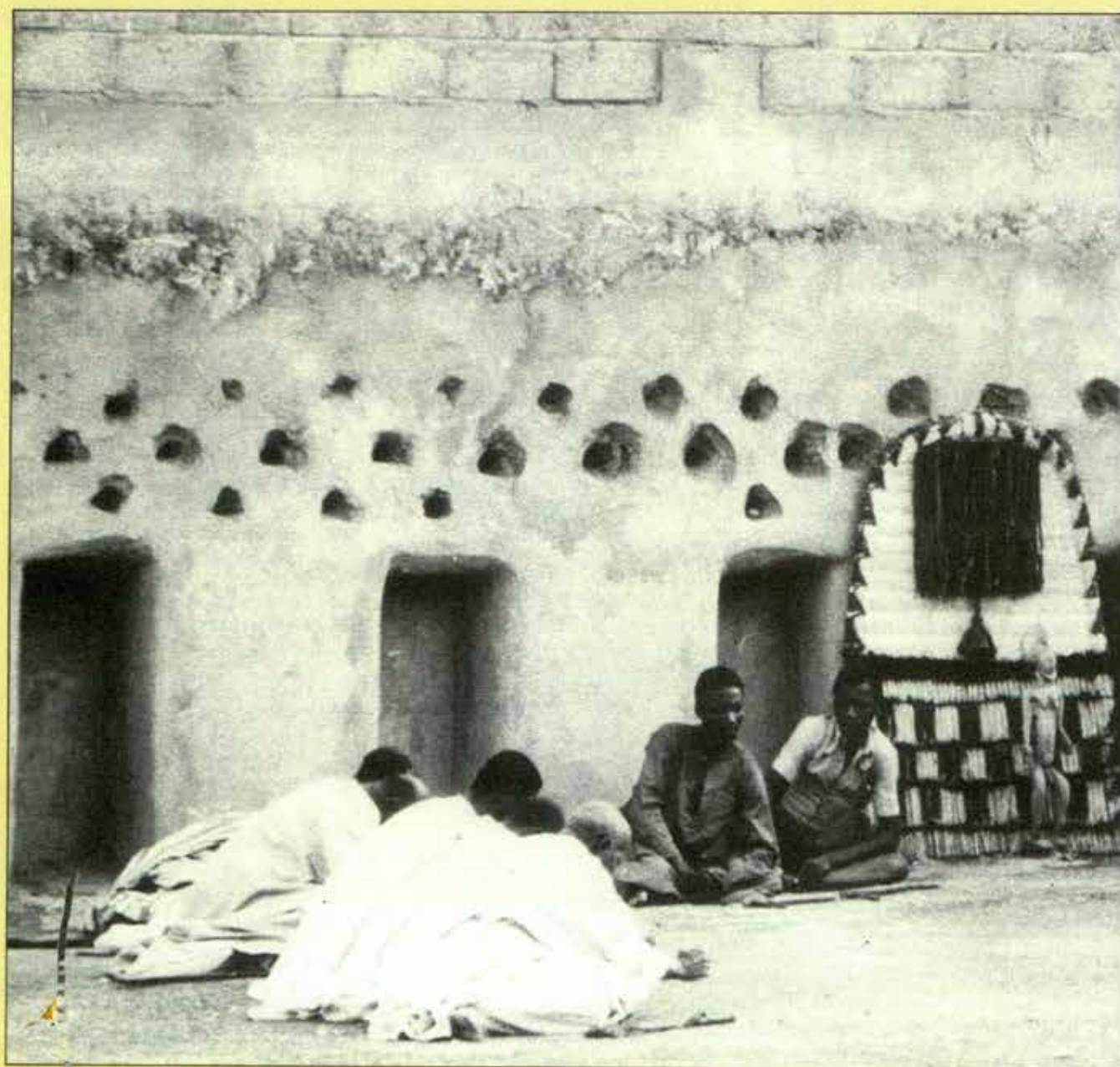
C. B. N.

(1) *Nota de la Redacción: El Centro Cultural Hispano-Guineano de Malabo viene impartiendo de forma regular y desde 1985 clases de fang y bubí. Ha editado una gramática fang y está en proceso de edición otra de lengua bubí.*

BIBLIOGRAFIA

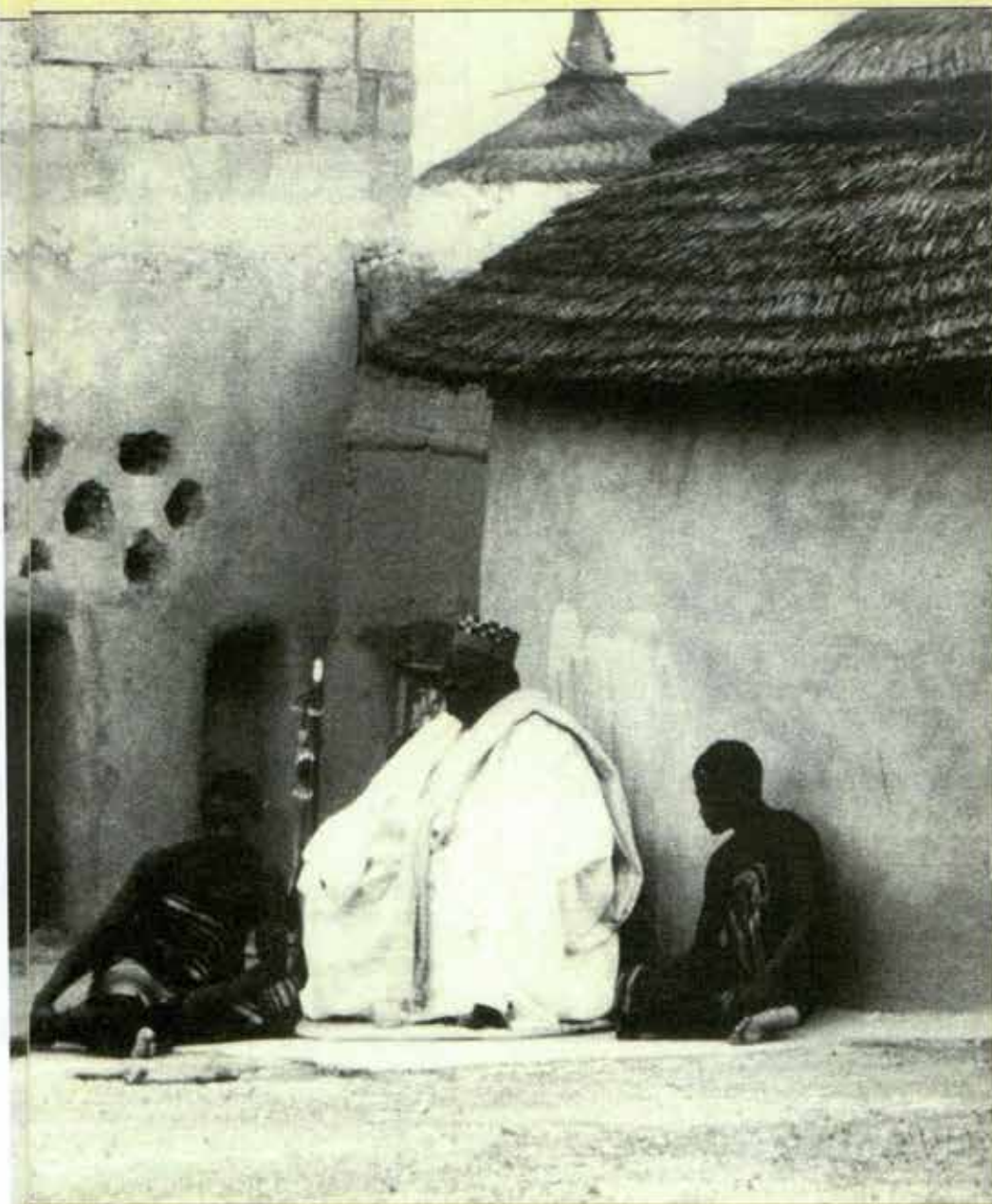
1. Guía práctica del Decenio Mundial para el Desarrollo cultural (Unesco, 1987).
2. 130a. Reunión. Punto 4. 1 del orden del día/Preparación del tercer plan a plazo medio (25 C/4). (Consejo Ejecutivo).





CARACTERES PARAFEUDOSEÑORIALES EN CIERTAS SOCIEDADES NEGROAFRICANAS

Por JOSE LUIS CORTES LOPEZ



Algunos historiadores han aplicado con escaso rigor la palabra feudalismo a ciertas sociedades negroafricanas, desfigurando así completamente la realidad. El autor, prestigioso africanista, señala en este estudio algunos rasgos y caracteres feudales o señoriales en ciertas sociedades. Se detiene especialmente en el trato de dependencia tutsi-hutu en Burundi y Ruanda, que constituye uno de los rasgos más característicos parafeudoseñoriales de todo el Africa negra.

HAY que reconocer con Boutruche (*Señorio y Feudalismo*) que «cuando las instituciones declinan, el sentido de las palabras se altera» y éstas pueden simplemente aplicarse a situaciones que tuvieron un origen distinto, aunque luego se superpusieran, o a circunstancias que desembocan en estados semejantes por más que sus procesos en el espacio y en el tiempo sean muy diferentes. No hay duda ninguna que en el terreno histórico y sociológico la palabra *feudal*, que no el concepto, ha sido una de las más empleadas para expresar o denunciar las ocasiones más dispa-

res. En este sentido tenemos que decir antes que nada, que la etiqueta de *feudalismo* que alegre y abusivamente aplican los historiadores africanistas a ciertas sociedades negras es, por lo menos, inexacta, cuando no errónea. En este error han caído principalmente historiadores africanos formados en Europa que hablan de feudalismo, sin más, para explicar el proceso sociopolítico de tal o cual Imperio o para definir un modelo de producción, cuando lo más adecuado sería hablar simplemente de «algunos caracteres» de *régimen feudal* que se dan en esas circunstancias.

Por eso queremos dejar claros los conceptos antes de pasar a lo que es el objeto de nuestro estudio. «Sin contrato vasalático, sin feudo, sin organización social y política fundada en vínculos privados de naturaleza particular, no hay régimen feudal», sigue diciendo Boutruche, que hace surgir el Feudalismo de la conjunción entre *Encomendación*, que encierra el Homenaje y el Juramento de fidelidad, y el *Beneficio o Feudo* que el encomendado recibe como símbolo de sumisión. El carácter esencial del *Feudalismo* es sociopolítico y se distingue del *Régimen Señorial*, que reviste un carácter socioeconómico de explotación agraria. Este reposa en la explotación del *dominio* (reser-

va más manso) que, al ser dado como Feudo en no pocas ocasiones, confirió al Feudalismo un carácter territorial y también económico.

EL CASO AFRICANO

Esta superposición de realidades (Dominio entregado como Feudo) ha originado la confusión entre *Feudalismo*, *Régimen Feudal* y *Régimen Señorial* que se han aplicado indistintamente a situaciones africanas, desfigurando completamente la realidad y haciendo un flaco servicio a la comprensión del caso negro-africano. Nosotros sólo vamos a señalar «caracteres» y «rasgos» feudales o señoriales en ciertas sociedades, deteniéndonos especialmente en el trato de dependencia Tutsi-Hutu, que constituye sin duda ninguna uno de los rasgos más característicos «parafeudoseñoriales» del continente.

Pero para Africa hay que tener en cuenta un rasgo netamente diferenciador con respecto a Europa: mientras que aquí la tierra es el elemento fundamental que proporciona el sustento, la riqueza y el prestigio, en Africa, por el contrario, no siempre sucede así: hay sociedades dedicadas a la caza, pesca y ganadería que, por tradición, no practican el trabajo agrícola o lo desprecian por prejuicios mítico-culturales. Solamente en sociedades jerarquizadas que hayan sobrepasado el marco tribal para formar un embrión de Estado, la posesión de la tierra o su administración forma parte del prestigio y de la riqueza del propietario-señor.

En otros casos, o bien la tierra es propiedad tribal que se reparte en clanes y familias para cultivarla de forma itinerante, según preceptos tradicionales, o, si ha habido invasión de pueblos pastores, éstos se han apoderado de las tierras para sus rebaños, sometiendo a servidumbre a los autóctonos agricultores. Estos seguirán con su condición agrícola proporcionando alimentos a los señores pastores. En este caso, la tierra tiene un carácter subsidiario, siendo el ga-



Omukama, rey de los Bunyoro en Uganda. Este país estaba formado por los reinos de Ankolé, Buganda, Toro y Bunyoro. La colonización acabó con esta estructura de poder.

nado la fuente de riqueza y prestigio que sólo pueden poseer los señores.

ESTRUCTURA VASALLÁTICA DE LOS GRANDES IMPERIOS OCCIDENTALES

Los conocidos Imperios medievales del Sahel como Ghana, Malf, Songhay, Kanem-Bornu... fundamentaban su existencia política en relaciones de fuerza impuestas por el pueblo más poderoso, que sometía a los reyes soberanos vecinos, haciendo de ellos sus vasallos obligados. Para mantener este vasallaje forzoso el Emperador llevaba a su corte familias allegadas a la persona del rey sometido y, ordinariamente, a algunos de sus hijos. Así vemos que el gran Emperador de Mali, Kankan Mussa, a su vuelta de la famosa peregrinación a la Meca de 1324, pasa por Gao, donde el rey Dia Assiba le da juramento de vasallaje y Kankan se lleva como rehenes a sus hijos Alí Kolen y Suleiman Nar. Otros reyes menos poderosos no esperan que este vasa-

llaje les sea impuesto y lo piden voluntariamente.

Nos encontramos ante un hecho clásico, ya que la mayoría de los «imperios antiguos» reposaban sobre esta misma estructura de relaciones vasalláticas impuestas. Este vasallaje no tiene nada que ver con la «encomendación» que un señor hacía a otro en la Europa Medieval: su carácter libre y «nacional» difiere del vasallaje, en cierta forma «internacional», a que se obliga a reyes de diversos pueblos distintos al del Emperador. Únicamente tienen de común el ambiente de inseguridad en el que se formalizan guerras domésticas en Europa y guerras de expansión geográfica en Africa.

Pero hay más: el vasallaje europeo lo pide el encomendado para obtener una seguridad a cambio de algunas prestaciones, mientras que en el caso africano lo impone el protector en función de un *tributo* que el protegido debe proporcionar. Es decir, el vasallaje doméstico europeo tiene, al menos en sus inicios, una motivación preferentemente psicológica, mientras que el africano posee una función claramente económica y creemos que esta intención es la que hace que exista el vasallaje «internacional». Y la prueba es que, como suele ser bastante oneroso, al menor signo de debilidad central la «fidelidad vasallática» se quiebra acabando con la cohesión y existencia misma del Imperio.

SOCIEDAD PARAFEUDAL MOSSI

El pueblo Mossi, que habita las regiones de la cuenca alta del Volta, se dotó de una organización social muy peculiar, basada en una estructura aristocrática muy jerarquizada. La *nobleza* está fundamentada en la sangre o en las funciones. Los Príncipes de sangre (Nakomse) son los descendientes de Ubri, antepasado común, y viven lejos del Moro Naba (rey) desempeñando funciones políticas y militares en el gobierno de aldeas o reinos vasallos. Unica-

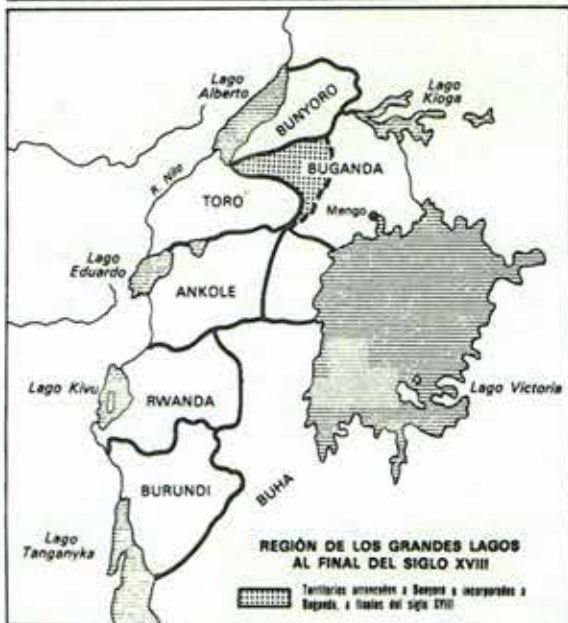
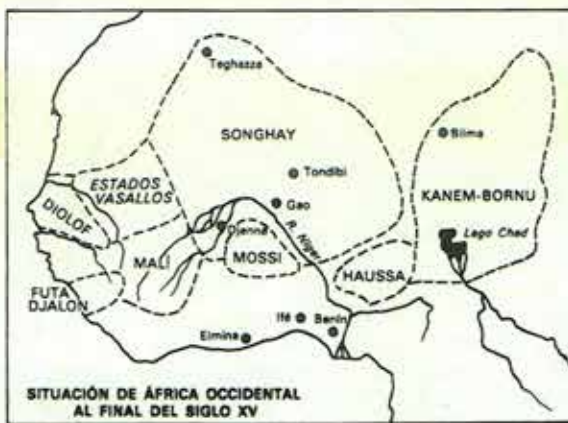
mente son juzgados por el Moro y sólo pueden ser reos de muerte si cometen adulterio con alguna de las mujeres de éste.

Los *Grandes Dignatarios* (Kombemba) son oficiales del ejército y gobernadores de las cinco provincias; juran fidelidad al Moro, dándole presentes por su investidura y tienen, además, obligaciones financieras y cortesanas.

La unidad administrativa es el *cantón*, que se divide en aldeas, y el conjunto de cantones forman las cinco provincias que configuran el reino. Cada cantón está enfeudado a un «Komberé» que lo lleva y gestiona como un reino autónomo, sin que tenga que estar sometido para nada al Gobernador, responsable de la provincia, que sólo hace funciones de intermediario, aunque en la práctica se le obedezca de forma general.

En esta organización en que se ha querido ver una réplica de la organización socio-feudal europea, hay, sin embargo, profundas divergencias: en primer lugar no existe la «encomendación» que se solicita voluntariamente y provoca la donación del feudo; al contrario, es el Moro Naba quien designa directamente al jefe del Cantón que, por lo demás, suele ser algún miembro unido a él por lazos familiares.

En segundo lugar, en Europa, andando el tiempo, el vínculo de dependencia se relaja y deteriora profundamente sobre todo en los niveles altos de la pirámide jerárquica, de forma que prácticamente sólo se le reconoce al rey una «preeminencia moral», considerándole un «primus inter pares» que, en no pocas ocasiones, tiene que «suplicar» la ayuda de sus súbditos vasallos. Esto no sucede en modo alguno en el país Mossi, donde la primacía moral y real del rey no es cuestionada, considerando incluso su poder como divino. Además está al tanto de los asuntos de los Cantones y controla la conducta de los «Komberé», administrando justicia en la última instancia a los habitantes del Cantón, reservándose el juicio sobre los crímenes de sangre y, lo que es más importante, pudiendo con-



Situación de los lugares geográficos citados en este estudio.

denar a pena capital al mismo «Komberé» después de consultar con su Consejo y con una delegación del Cantón.

Finalmente, si en Europa se llegó a hacer el Feudo hereditario a voluntad del señor feudal que libremente nombraba a su sucesor, entre los Mossi la sucesión hereditaria no era de designación directa por parte del Komberé, sino por parte del rey que solía sacar un heredero entre los familiares del difunto.

Coinciden con los europeos en que estos señores sólo sirven en la caballería y dedicados a la guerra. La explotación de sus tierras tampoco se hace según el modelo del «señorío» europeo, sino que, básicamente, se fundamenta en una explotación esclavista y no meramente servil.

En definitiva, podemos concluir de estas breves consideraciones que la organización Mossi no es tan feudal como algunos la han querido ver. Siguiendo a Ki-Zerbo (*Histoire de l'Afrique*), historiador actual mossi, podemos decir con él que «estos jefes de Cantón son mucho más vasallos que funcionarios encargados de recoger los impuestos, reunir las huestes reales en caso de movilización, juzgar en segundo grado, etcétera».

EXPLOTACIÓN SEÑORIAL DE LA TIERRA

Entre los Wolof

Los Wolof, grupo común que fueron los componentes de los antiguos reinos de Cayor, Lebu, Wallo y Diolof, habitaron regiones del actual Senegal y en tiempos pasados mostraron una actividad política grande, formando reinos poderosos que llegaron incluso a unificar todo el territorio senegalés, como es el caso del reino Diolof en el siglo XVI.

La Sociedad está muy jerarquizada, obedeciendo al siguiente esquema:

Los Diamburs son los hombres libres y se dividen en:

—Nobleza, que puede ser de varias clases:

- Garni: Alta aristocracia de sangre perteneciente a la familia del rey por parte del padre. Ocupan los puestos principales del ejército y de la administración provincial.
- Tagne: Nobleza de funciones.
- Kangame: Pequeña nobleza campesina que manda en los cantones y aldeas.
- Tara: Última categoría compuesta por los hijos salidos de la unión de noble y cautivo.

El privilegio principal de esta nobleza es elegir al rey y formar su corte propia con vasallos, clientes, soldados y bufones.

—*Badolo*: El conjunto de hombres libres que viven de la tierra y pueden contraer matrimonio con la nobleza.

Los *nyenio* son también hombres libres pero, en cierta manera, están separados de la vida social al ser considerados como «impuros». Es la categoría ocupada por los «artesanos» que se dividen en castas especializadas en los diversos oficios.

Los *cautivos*, también considerados «impuros», pueden ser de propiedad privada o pública, desempeñando a veces funciones militares.

La economía es totalmente rural y basada en la explotación de la tierra que se hace de forma semejante al dominio señorial europeo: Los señores nobles tienen grandes propiedades trabajadas por esclavos y otras tierras cultivadas por los *badolo*, que deben entregar al señor gran parte de las cosechas y darle prestaciones personales en forma de corveas (sernas) y de tallas.

En ciertas regiones del Shael

La propiedad y explotación de la tierra en estas regiones, obedece a diferentes tipos según la calidad originaria de la misma:

— Las tierras *melk* son de propiedad privada y pertenecen exclusivamente a los blancos; su explotación se hace a través de los *herratine*, o antiguos esclavos negros a los que se les da un mínimo para su sustento: 1/5 de la producción. Otra forma de contrato en este régimen de explotación consiste en que el propietario ofrezca terrenos y simiente a un arrendatario, llamado *khames*, el cual se compromete a plantar y cuidar el dominio durante un cierto tiempo, entregando al propietario la parte de la cosecha estipulada. Al cabo del tiempo expresado en el contrato, el arrendatario pasa a tener la propiedad de una tercera parte o de la mitad del terreno. Esta forma de explotación y los avatares de la herencia

hacen que este tipo de tierras presente una gran división parcelaria.

— Las tierras *arch* son de propiedad tribal y su goce sólo aprovecha al que las trabaja.

— Finalmente, las tierras *habbous* pueden considerarse bajo un doble aspecto: las que están unidas a una fundación piadosa, caritativa o de utilidad pública son inalienables y nunca prescriben. También esta clase de tierras pueden caer bajo control privado: el propietario se marcha con idea de volver y cede, en concepto de *habbous*, la tierra a alguien de su familia estando, de esta forma, seguro que tal familia no la venderá en su ausencia. En ambos casos la tierra puede ser trabajada por negros u otras personas serviles en beneficio del propietario o señor.

LOS LAZOS DE DEPENDENCIA EN LAS SOCIEDADES AGROPASTORILES DE LA REGION DE LOS GRANDES LAGOS

Situación: Vamos a referirnos al tipo de sociedad tradicional en la estrecha franja comprendida entre la falla oriental ocupada por los lagos Tanganyika, Kivu, Alberto y Eduardo (conservamos los nombres tradicionales para evitar el confusionismo que se crea por el cambio de los mismos debido sólo a circunstancias políticas) a la izquierda y el lago Victoria a la derecha. Corresponde a los estados actuales de Uganda, Ruanda, Burundi y noroeste de Tanzania.

Antecedentes históricos: Para comprender la división de clases en esta región es imprescindible una ligera visión histórica. Los *twa* (rama de los pigmeos) son los habitantes más antiguos que, junto a los bosquimanos y hotentotes, pertenecen a una raza paleonegrítica anterior a la raza negra actual, cuya existencia segura sólo podemos atestiguar a partir del —vi milenio. Las migraciones de los pueblos bantú hicieron que los pigmeos se relegaran a las zonas selváticas del actual Zaire, dedi-

cándose exclusivamente a la caza y practicando una endogamia ultranza que evitaba todo contacto o roce con otros grupos. En la zona que estamos considerando los *twa* fueron siempre despreciados por los otros grupos y se dedicaron a otro tipo de actividades como la alfarería.

Los *hutu* pertenecen al vasto complejo lingüístico bantú que partiendo de la región del Chaco entre los siglos v-viii a causa de la creciente desecación del Sahara se dirigen hacia el sur en forma de cuña, someten a los pueblos autóctonos y se organizan en diferentes modos de vida según los espacios que ocupan. En la zona que tratamos se convierten en apacibles agricultores-ganaderos integrados en familias extensas autónomas.

Finalmente, los *tutsi*, de raza nilótica y pastores, descienden hacia el siglo xiii con sus rebaños desde el norte, buscando las bien regadas mesetas orientales alejadas de la terrible mosca tsé-tsé. Encuentran a los *hutu*, a los que someten, relegándolos a simples productores agrícolas, mientras ellos se hacen con el monopolio del ganado y se constituyen en clase señorial y dominante.

Tras un primer momento de régimen anárquico, incluso a nivel político, hacia el siglo xv y, tras detener diversas invasiones de sus vecinos del norte, en el siglo xvi Mutara I reestructura políticamente el país, debilita la autoridad de los señores y centraliza el poder del Estado.

Como suele suceder y ya es clásico en los casos de ocupación definitiva, el invasor *tutsi* conservó siempre el poder político y lo mantuvo sin permitir que los demás grupos se acercaran a él, pero, sin embargo, fue asimilado «culturalmente» por el invadido *hutu*, que le impuso su lengua, la organización monárquica, el carácter divino de la realeza, el rito funerario real, el ritual de las estaciones, etc. El sistema cristalizó en los siguientes moldes:

Políticamente: El poder y control del Estado lo mantienen los *tutsi*.

Económicamente: División en



el modo de producción: los tutsi se dedican a la ganadería, los hutu al campo y los twa a la caza y a otros trabajos manuales.

Socialmente: La sociedad se rige por principios teocráticos que conservan una división profundamente clasista que roza el sistema de castas. Por lo menos hay que hablar de «casta» con relación a los twa, despreciados y sin ninguna esperanza de acceder a los otros dos grupos. Entre tutsi y hutu encontramos algún que otro lazo de parentesco, pero no es la norma.

LA ORGANIZACIÓN SEÑORIAL Y LOS LAZOS DE DEPENDENCIA EN EL REINO PRECOLONIAL DE RUANDA

Cuando los tutsi llegan en el siglo XIII al país y encuentran a los hutu organizados en familias extensas y clanes autónomos, la familia tutsi Cwezi se impone a los de su misma etnia y a los hutu instalando la realeza. Al mismo tiempo que logran el poder político se harán con los resortes de la economía, controlando los factores de producción que se reducen a tres:

— **La tierra:** En un principio los hutu son los dueños. El

Jefe y notables en Agomé (Togo). Las sociedades tradicionales estaban muy jerarquizadas en lo político, en lo económico y en lo social.

«koonde» era un terreno que pertenecía al linaje y éste se dividía en parcelas que recibía y cultivaba cada miembro masculino de este linaje. Si una parte del «koonde» no era objeto de herencia pasaba al fondo común del grupo de parentesco. Antes de la llegada de los tutsi, el «patriarca-advino» hutu era el «Supremo Agricultor» y se le atribuían poderes mágicos de origen divino: lluvia, cosecha, cambio estacional...

Los tutsi, que lógicamente pretenden el control de la tierra para mejor dominar a los hutu, van a disponer de tres medios, además de la fuerza, para hacerse con este control. En primer lugar usan de la *prescripción*: si un hutu dejaba sus tierras, éstas pasaban al funcionario administrativo que representaba a la autoridad central. El segundo método seguía una *vía judicial*: cuando una parte del «koonde» entraba en litigio por cualquier causa, el jefe local tutsi dirimía la cuestión y si había algún ganador se le entregaba tal parte con el nombre de «saambu», y si caía en desheredad, recibía el nombre de «kuundu» y pasaba bajo autoridad política. Finalmente, en épocas posteriores y por *decisión autoritaria*, los reyes reservaron tierras para la explotación exclusiva de la ganadería, «kindi», y se pusieron bajo la autoridad política local, que las distribuía a particulares mediante el pago de una cantidad.

Estos procedimientos para aca-

parar la tierra eran lentos y ocasionales. Lo que realmente aceleró y determinó el traspaso de la propiedad de la tierra fue el fenómeno de la *clientela* que consideramos más adelante. La culminación del proceso acumulativo de la propiedad agraria se concreta en la persona del rey que, de esta forma, se convierte en el propietario que siempre conserva el derecho eminente de toda la tierra de Ruanda.

Los derechos de sucesión sólo se realizaban en los hijos varones circunscribiéndose a los «koonde», «saambu» y «kindi». El patrimonio que un hijo recibe por causa de herencia recibe el nombre de «naani».

— **El ganado:** Es la actividad natural de los tutsi, reservándose el rey el título de «Supremo Vaquero» que tiene también derecho eminente sobre todas las vacas del país. El rey se reservaba la cría exclusiva de las vacas «nyaambo», raza especial caracterizada por una mayor envergadura y por la posesión de cuernos más altos que recuerdan la vaca representada en los grabados egipcios.

— **La caza:** Pertenecía a los twa, que se dividen el territorio dedicado a esta actividad entre los diversos linajes, no pudiendo hacerlo en territorio extraño. Únicamente se puede seguir al animal descubierto que entra en otra reserva y matarlo allí, teniendo, entonces, que repartir dicho animal entre el cazador y el dueño del territorio en que se ha cazado. La caza está totalmente prohibida a los hutu, quienes si siquiera pueden poner trampas en sus dominios. De la caza había que dar al rey el marfil y las pieles de leopardo.

La administración territorial

Con el control de los medios de producción, los tutsi organizan la administración territorial de forma jerárquica y piramidal que permite ejercer un estricto control del poder político. El territorio se divide en provincias y distritos, existiendo en cada uno de éstos la casa del príncipe encargado de regir el territorio y otra casa destinada a acoger y mantener al rey y sé-

quito cuando decidía venir a tal lugar, según los preceptos y normas de la «corte itinerante». En cada uno de estos territorios existían dos jefes: El jefe de la aldea, encargado de recoger el impuesto agrícola, y el jefe del ganado, que percibía las tasas del mismo. Cuando el distrito era gobernado por un hijo del rey, acumulaba en su persona las dos funciones.

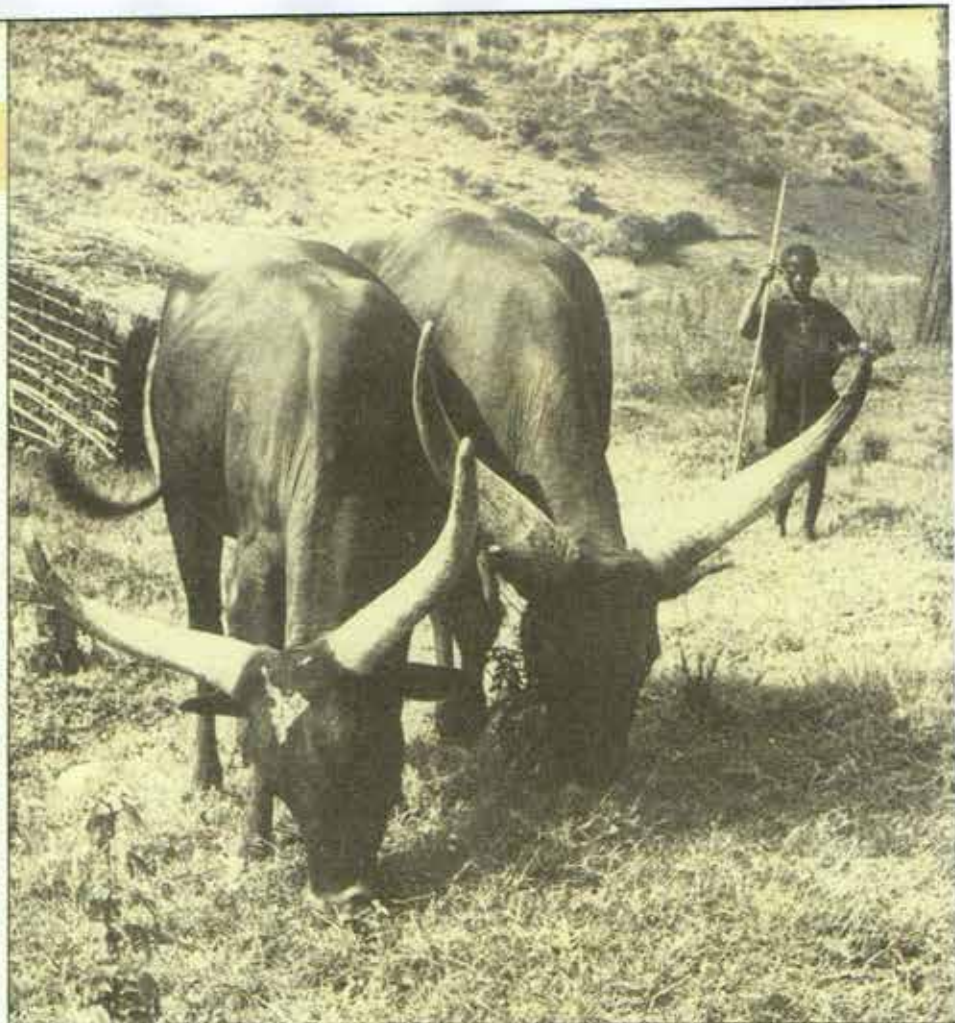
Aparte de estas demarcaciones que, forzando un poco la terminología, podemos llamar de «realingo», existían territorios independientes de la administración real que el soberano concedía a los «iru» o altos dignatarios guardianes de las tradiciones dinásticas. En las sociedades desconocedoras de la escritura, la tradición oral era la base y fundamento de la vida del grupo; de aquí la importancia que estas sociedades daban a los ministros encargados de retener en su memoria la «historia» colectiva. En estos «fiefs» los iru disponían libremente de sus subordinados en todos los aspectos, esencialmente en la explotación económica y fiscal.

Los lazos de dependencia

Se redujeron a dos tipos:

— **La cervidumbre:** Fue una forma bastante antigua cuando aún los hutu disponían libremente de la tierra. Los patriarcas hutu, los jefes de linaje o sus parientes, podían conceder tierra a miembros extranjeros del clan, recibiendo a cambio prestaciones en trabajo o víveres y azadas. Las relaciones entre propietarios y sus sometidos no seguían esquemas rígidos formales como podemos ver en la clientela. Lo que sí podemos constatar es la ausencia absoluta del trabajo esclavista.

— **La clientela:** Es el rasgo que más ha caracterizado la sociedad precolonial ruandesa y que más ha llamado la atención del historiador, viendo en ella un distintivo típicamente feudal. Consiste en la oferta de servicios («encomendación») que tanto tutsi como hutu hacen a un señor tutsi de más alto rango, recibiendo de éste a cambio de los servicios prestados ganado vacuno en usufructo.



La institución de la clientela («hake») puede obedecer a tres causas fundamentales: en el cliente hutu («garagu»), al deseo de buscar protección contra las exacciones de los jefes locales y también participar del prestigio que confería la posesión del ganado bovino; por el contrario, los tutsi buscan la «encomendación» para ampliar y robustecer alianzas y mejor asentar su poder político-social. Las obligaciones eran diferentes según el personal del que se tratara. Los hutu trabajaban el campo del señor, reparaban su casa y sus establos, vigilaban durante la noche, le llevaban en litera cuando salía de viaje, etc. El tutsi «encomendado» entraba a formar parte en el consejo de su señor acompañándole en sus desplazamientos.

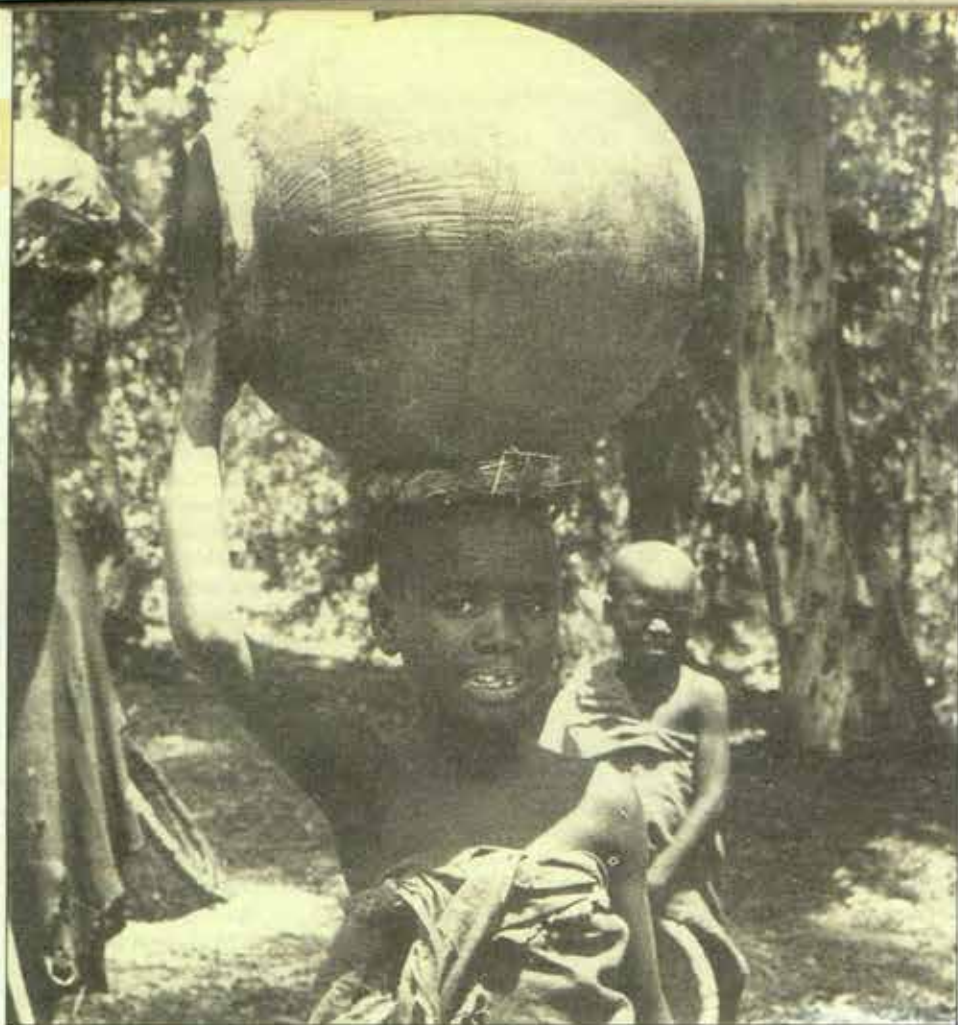
La clientela no estaba basada en normas rígidas de estricto cumplimiento, por lo que las obligaciones recíprocas no estaban muy definidas. De las vacas recibidas sólo se beneficiaba de la leche y de los terneros machos que pudieran parir, conservando el señor la propiedad raíz de todo el ganado de sus clientes. El hutu podía matar una vaca

Pastorcillo tutsi de Burundi cuidando el ganado vacuno, símbolo de poder y de prestigio. El rey tutsi, que ostentaba el título de «Supremo vaquero», tenía un derecho eminente sobre todo el país.

en caso de esterilidad. La relación de dependencia podía terminar por iniciativa de una de las partes, en cuyo caso había que devolver las vacas al señor. Si no existía esta ruptura explícita, la clientela podía convertirse en hereditaria en los descendientes masculinos tanto del señor como del cliente.

El aspecto fenomenológico de la clientela nos lleva a una consideración más profunda de la misma: es la culminación del proceso de sometimiento de los hutu a la clase dominante tutsi. En este sentido la clientela completa lo que ya pretendían el ejército y la administración. En efecto, el primero estaba compuesto por los hijos de los clientes directos del rey, o sea, de los grandes jefes, que eran tutsi y que, por naturaleza, eran los primeros «garagus» (clientes) reales.

La administración, ya lo hemos visto, estaba dirigida también por los tutsi, aunque en algún caso raro vemos algún hutu como jefe de un distrito. Al ejército como fuerza de disuasión y a la administración como norma de dependencia se añade, pues, ahora la aceptación psicológica de la clientela que culmina



el proceso de sumisión de la masa hutu. Esta, además de carecer de cualquier tipo de poder político, tendrá que entregar de una forma u otra por lo menos 1/3 del valor de su trabajo al tutsi para mantener su tren de vida.

ORGANIZACION Y DEPENDENCIA EN EL BURUNDI PRECOLONIAL

El esquema tutsi-hutu en Burundi es muy similar al visto en Ruanda, ya que obedece a los mismos condicionamientos históricos y se desarrolla según normas paralelas de vecindad y parentesco. Sin embargo, en el reino de Burundi existe una mayor oposición rey-señor, teniendo éste más poder que en Ruanda, al mismo tiempo que vemos más clara la pirámide de dependencia feudal. El rey tiene un derecho eminente sobre todo el país y, naturalmente, de la tierra, de la que puede expulsar a sus ocupantes para dejar si-

tio a sus favoritos. En los dominios reales no existe ninguna clase de jefes y la gente trabaja directamente para el rey del que depende sin ningún tipo de intermediarios.

En las provincias y territorios no de «realengo» domina la figura del *jefe-señor*, que dispone de entera libertad de su territorio, pudiendo conceder parcelas a sus favoritos y recibiendo de ellos en compensación una vaca. En su territorio el señor tiene el poder de exigir impuestos y prestaciones de sus sujetos, al mismo tiempo que administra justicia. El señor está obligado a residir largos períodos en la corte real y, a su muerte, le heredan sus hijos.

El poder de estos jefe-señores va aumentando con el tiempo. Aunque el rey tenga un dominio sobre todo el país, sólo puede reclutar guerreros en sus territorios, y fuera de ellos depende de la buena voluntad de los jefes que le pueden prestar los suyos cuando el primero emprenda alguna campaña bélica. En la práctica hay jefes tan poderosos que podían oponerse al monarca y señores rebeldes que trataron, en varias ocasiones,

Niña hutu de Burundi en una de las tareas consideradas serviles por los tutsi: el acarreo de agua. Los hutu se ocupaban sobre todo de labrar la tierra y los twa de la caza.

de usurpar las prerrogativas reales.

El territorio de un jefe se suele dividir en distritos regidos por un *subjefe*, que es el encargado directo de su explotación económica y de su administración, siempre bajo la autoridad suprema del señor. Nombrado por el jefe entre sus allegados y amigos, solía ser generalmente tutsi, pero no faltaron subjefes hutu. Su papel principal consiste en convocar a los guerreros en tiempo de guerra, controlar las corveas (sernas), administrar justicia asistidos por árbitros especializados y, sobre todo, vigilar la colecta de impuestos, de los que se quedaban con una parte. Las imposiciones se arbitraban según el capricho del señor y se hacían efectivas en especie (cerveza de sorgo, miel, leche, vestidos...) o en dinero.

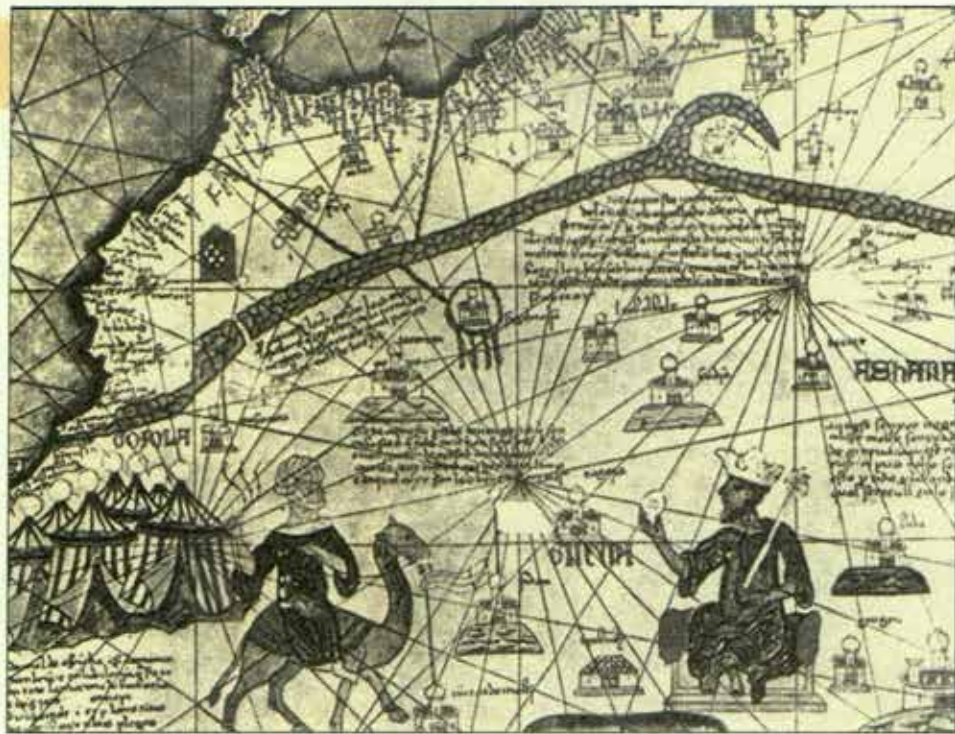
Los lazos de dependencia

La servidumbre: Está mucho mejor configurada que en Ruanda y se pone a disposición de los señores para la explotación económica de la tierra. Tanto el rey como los señores tenían poca mano de obra fija, siendo la mayoría trabajadores temporales y eventuales. Podemos seguir un perfecto paralelismo con el modelo europeo en la explotación del dominio señorial:

- El siervo *umushumba* vive en el recinto mismo del señor («reserva») que le alimenta y viste, dedicándose a cultivar su tierra. Está sometido a la voluntad absoluta de su señor, con el que puede entrar en relaciones familiares, pero nunca de parentesco. Sólo la fuga le permite liberarse de la tutela señorial.

- El siervo *ufug-rerwa* recibe de su señor campos para cultivar y juzgar donde construir su choza («mansos») a cambio de ciertas cantidades de productos de la tierra y prestaciones personales.

La clientela: No juega el papel tan importante que tiene en Ruanda, aunque conserva la misma estructura. Aquí recibe el nombre de *ubugabire* y el que recibe la vaca queda subordinado al donador en forma de cliente, obli-



gándose ambos a ayudarse en tiempos de crisis. En esta clase de contrato el cliente de Burundi está menos favorecido que el de Ruanda.

La organización buha

Los buha no formaron reinos tan poderosos como los de Ruanda o Burundi, esto debió influir en una cierta relación de los lazos de dependencia, que no se mantuvieron tan rígidos como en los reinos anteriores, aún conservando la misma disposición territorial e idéntica estructura jerárquica que en Burundi.

La *seridumbre* juega un papel poco importante y es la *clientela* la base de todo el entramado social que aquí, más que en los casos anteriores, contribuye a acelerar más entre sí a las distintas categorías tanto sociales como económicas. Las relaciones patrón-cliente no hay que situarlas dentro de un ordenamiento jurídico estricto, sino dentro de una organización social que busca un equilibrio estable basado en estas mismas relaciones. Entre el patrón y el cliente no hay tanto un distanciamiento jurídico cuanto una cooperación que mantenga ese equilibrio. Esto se ve claramente en el hecho de que un cliente, aunque sea hutu, podemos encontrarlo viviendo con la viuda de su patrón tutsi. Esto no lo encontramos en los rei-

nos considerados anteriormente.

Aquí también un cliente puede serlo, a la vez, de varios patrones si se encuentra en disposición y medida de atender a las diversas obligaciones derivadas de sus diversas «encomendaciones». Es otra prueba más del carácter menos rígido que preside el desarrollo de la «clientela» entre los buha.

VALORACION FINAL

Después de esta pequeña síntesis sobre algunas sociedades negroafricanas, podemos concluir que no encontramos en ellas la aplicación de un feudalismo puro al estilo europeo, pero sí elementos suficientes para hablar de *régimen feudal* muy acentuado en alguna de ellas.

Hemos podido observar cómo todos los ingredientes del feudalismo se encuentran repartidos en estos grupos, pero ninguno ha concentrado en sí mismo la totalidad de los elementos. El modelo que más se ha acercado ha sido el sistema empleado en la región de los Grandes Lagos, pero asistimos a una «encomendación» imperfecta desprovista de juramento vasallático. Sin embargo, se da un perfecto régimen feudal bien determinado por la estructura de la

En este mapa catalán de 1375 aparece el rey de Mali Kankan Mussa con una enorme pepita en su mano derecha. Fue uno de los reyes más ricos del mundo en el siglo XIV.

dependencia que culmina en la clientela y por la forma de la explotación agraria.

Tres pueden ser los factores que hayan influido en la no formación de un feudalismo al estilo europeo:

a) *La naturaleza divina de la realeza*, que hace que la institución monárquica no sufra desgaste de poder ni se debilite su autoridad. Un atentado contra la persona física del rey no viene de cualquiera, sino de alguien de su misma familia, muy extensa por el hecho de la poligamia, y que siente con el mismo derecho que él a ocupar su trono. Pero la autoridad monárquica es incuestionable.

b) *La tierra en Africa es de propiedad tribal* en las sociedades autóctonas pre-estables. Cuando se forma un estado-reino, el rey se constituye en dueño absoluto de la misma, que la puede distribuir a su antojo. Si en Europa el *feud* donado por el rey pronto se le apropia el señor y lo hace hereditario, en Africa la tierra donada por el rey sigue siendo suya, puede entregarse a otro si el actual dueño cae en desgracia y el sistema hereditario, que también existe, se hace con consentimiento del soberano.

c) *La estructura social africana difiere netamente de la europea*. Si aquí podemos hablar de clases, allí hay que hablar de grupos, y en Europa la dependencia del encomendado se hace «voluntariamente», aunque impulsado por ciertas circunstancias, en Africa la dependencia viene marcada por la naturaleza misma de las cosas, de forma que, por ejemplo, el grupo hutu nunca podrá entrar en el círculo tutsi. Un hutu puede hacerse, o no, cliente de un tutsi, pero esta voluntariedad no cambia nada su condición de sometido. Si se hace cliente y coincide con otro cliente tutsi, las obligaciones y cometidos de ambos son diferentes porque la división horizontal impuesta por el grupo prima sobre toda relación de dependencia vertical que caracteriza a la pirámide feudal europea.

J.C.I

BOOTE-CHIBA (EL GRAN CHIBA)

Por PEDRO CRISTINO BUERIBERI BOKESA

EN un pueblo bubí de la antigüedad, al este de la isla de Bioco, vivía una madre con su único hijo, ya mayor, de unos veintiocho años. Al igual que el resto de sus moradores, pertenecían a una familia humilde que se dedicaba a la agricultura. El hijo, llamado Boote, tanto en la caza, pesca y el corte del bangá para la obtención del aceite de palma, asistía tanto a su madre como a otras tantas viudas a las que su madre le pedía que ayudara.

Hacía tiempo que una tribu criminal y de maleantes, procedentes de un pueblo cercano de moradores de la misma calaña, venía haciendo periódicas incursiones por la periferia del pueblo de Boote, causando considerables daños en las fincas de sus pacíficos moradores.

Un día, Boote asistió a una madre que lloraba desesperadamente por haber perdido al único hijo que le quedaba, de diez que engendró, pues acababan de matar a su hijo justamente en la noche de la última incursión los desalmados del vecino pueblo que se hallaba enclavado al otro lado del río mayor de la comarca. Al regresar a su casa, triste e indignado, abrazando a su madre, le dijo:

—Lo siento, madre, pero he de hacer algo para parar los abusos de esa tribu que está amargando la vida de mi pueblo.

—Hijo mío, no quiero que te maten a ti también; son criminales y no tienen compasión de nada ni de nadie —respondió la madre.

A esto replicó el hijo:

—No importa, madre, prefiero dar mi vida, que es una, por la de todos los pobres moradores del pueblo.

—¡Oh, no hijo mío! Me moriría también.

—No temas, madre; me he decidido y he de reunir a todos los hombres capaces de este pueblo y marchar a combatir al enemigo.

La madre, ante esta decisiva expresión de su hijo, refugiándose en sus brazos, lloró y lloró amargamente.

Mientras su hijo se preparaba para la marcha, le dijo:

—Hijo mío, ya sé que estás decidido y que lo vas a hacer por amor a tu pueblo, por lo que —atando una cuerdecita en la mano derecha de su hijo— te ato esta cuerda para que no sucumbas ante el enemigo, e invocaré el espíritu de tu padre para que te ampare.

Dicho esto se marchó el hijo dispuesto para la guerra.

Reunidos todos los jóvenes, se pusieron en pie de guerra y valientemente marcharon en busca del enemigo, apostándose en el terreno llano que da hacia la orilla derecha del gran río. Divisando de lejos al enemigo, aguardaron hasta que éste se pusiera a cruzar el gran río por el que, debido al estiaje, apenas bajaba agua. A la

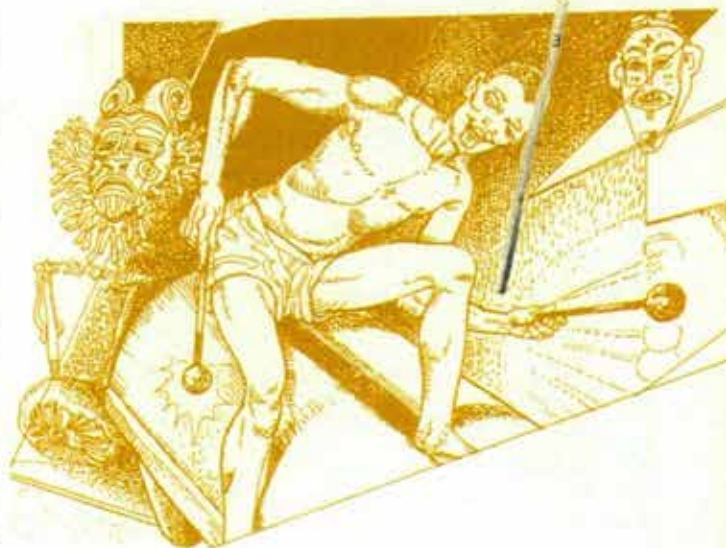
voz de mando del capitán Boote, se libró la batalla, lanzando contra los desalmados una verdadera lluvia de flechas y causando cuantiosas bajas al enemigo, al que no le cupo más que batirse en retirada para salvar las vidas de los pocos que no fueron alcanzados por las mortíferas flechas del ejército del capitán Boote.

Con tres de sus lugartenientes de su mayor confianza, se lanzó el capitán Boote persiguiendo al enemigo en su fuga al otro lado del río. Quedando rezagado el grupo de sus tres lugartenientes, el capitán avanzó más corriendo tras el enemigo, derribando varios de ellos.

Viendo el capitán Boote a su enemigo ya lejos en su pavorosa huida, optó por regresar y reunirse con los suyos para la victoriosa vuelta al pueblo liberado. Pero he aquí que, al pasar junto a uno de los muchos que a su ida dio por muerto, a unos pocos metros de él, el caído enemigo, haciendo un gran esfuerzo, lanzó una flecha contra Boote, quien en respuesta le propinó su flecha para que muriera del todo.

Así herido, el capitán Boote se apresuró a reunirse con sus tres lugartenientes, quienes inmediatamente le extrajeron la flecha que había penetrado su espalda. Bajaron al río y una vez que le lavaron la herida, el capitán Boote, con voz dulce y lleno de amor y ternura, dijo:

—Todo está cumplido; hemos liberado a nuestro pueblo y seguro que en adelante viviremos en paz, pues al enemigo le hemos dado su merecido. Ahora escuchadme: tú —indicando al más valiente de los tres—, en adelante ocuparás mi puesto ante nuestros hombres. Conduceme a todos los hombres al pueblo, que yo me voy a quedar, pues he de esperar hasta que se me cierre



la herida. Marchad y no os preocupéis de mí, pues volveré tan pronto me sienta curado.

Cumpliendo las órdenes de su capitán, los jóvenes se retiraron, dejando a solas a Boote.

Boote remontó el río hacia arriba con su herida sangrando copiosamente. Ya entrando en la zona de los grandes barrancos de la montaña, comenzó a cubrirle, cual manto, una densa niebla que cada vez que avanzaba Boote se haría más impenetrable. De repente, aparecieron tres grandes piedras ante él, que bien recordaban un muro de frontera. Al otro lado de estas gigantescas piedras se hallaba un gran lago cubierto igualmente por la densa niebla. Con un esfuerzo sin igual, Boote escaló la piedra central; mas alcanzando la cima de la piedra, disponiéndose a sentarse y por tanto descansar, resbaló de súbito cayendo en el lago. De repente la densa niebla comenzó a disiparse hasta desaparecer en segundos. Mientras Boote trataba de alcanzar la orilla, misteriosamente se acercaron a él una verdadera manada de patos y cisnes blanquíssimos que alegremente formaron un cinturón en torno suyo. Llegó a la orilla, cansado, y trató de recostarse para descansar, pero de repente se le acercó un perrazo de diferentes colores, el cual, moviendo fuertemente su robusta cola, giró en torno suyo y emitiendo tres «guau, guau, guau», como quien le invitara a seguirle, subió por el sendero donde había venido. Ni corto ni perezoso, Boote siguió al perrazo, el cual le condujo a un lugar lleno de flores de toda clase; con el aire cargado del aroma que exhalaban las flores y demás plantas, sintióse con ganas de sentarse e incluso echarse sobre la fina y agradable hierba. En efecto, se echó y, al instante, se sintió con mucho sueño en los ojos, tanto que no tardó en entrar en un profundo sueño. El sopor le duró mucho tiempo.

Aparecieron dos vigorosos, lozanos y apuestos jóvenes que, acercándose al lugar donde estaba Boote, cantaban una canción cuya letra decía:

Ó bitá baá tó betheró ... El guerrero que esperábamos
A á poy, Ya ha llegado
Tó bó ó, elam Vamos a tocarle
Y chaqia Las bocinas
Li ichajá helé Y trompetas
Yó Bè, óla Del viejo padre
Ó Bótúk í El jefe
E okiō ódopúá Dueño de estas montañas
A ba mpebuéla de este contorno montañoso.

Mientras, lentamente se despertaba Boote, comprendiendo que le estaban dando una bienvenida.

Los dos jóvenes, con repetidas genuflexiones, se inclinaron ante Boote y tendiéndole sendas manos le ayudaron a levantarse, ofreciéndole en primer lugar agua potable con el vaso bubi (cáscara de coco seco) sacándolo de una calabaza. Una vez que Boote tomó el agua, le ofrecieron dos «e, a» (brazalete bubi) que le colocaron en cada brazo. A continuación le pintaron sobre cada pie dos rayas paralelas con el «siobo» (barro de color amarillento de poder espiritual).

No más terminar, apareció otra tercera persona, igualmente joven, bello y robusto, quien ofreció una cesta bubi, sacando seguidamente tres «dónehí» (berenjena bubi), más tres trozos considerables de ñame cocido y finalmente un trozo grande de carne igualmente cocida. Boote correspondió comiendo, pero de pie, y no más terminar de comer, el mismo joven le ofreció topé

dulce que traía con una calabaza. Boote tomó sólo tres sorbos y seguidamente, como si conociera el lugar, encaminó hacia la cumbre de la montaña solo.

Cada vez que avanzaba hacia la cumbre de la montaña, asimismo aumentaba más el ambiente de gran frío que se dejaba notar desde la falda montañosa.

Poco antes de subir hasta la cima divisó a distancia un anciano con larga y blanquísima barba, con los brazos abiertos, y, al acercarse, le recibió con un fuerte abrazo especial, ofreciéndole un trono de piedra que hallaba al lado del suyo igualmente de piedra, que te preparado hacía ya mucho tiempo para él. Haciéndole sentar en el trono, dijo:

—Este es tu trono, reservado para ti; desde hoy a mirás el poder y el mando del ejército. Todos te detendrán con obediencia, respeto y consideración. Desde esta cima divisó todo cuanto ocurre en la zona baja, por tanto cuando te hirieron, después de haber aplastado al enemigo; por cuya razón, cuando lo crea oportuno yo, mandaré a esa misma zona baja con el ejército para ajustar cuentas a sus moradores, aniquilando a todo aquel que no encontréis con la señal del siobó (barro amarillo) en su frente. Al final serás el Rey de la zona.

Mientras en la cumbre de la gran montaña se celebraba la llegada de Boote, sentado en su trono como segundo jefe y al mismo tiempo general del ejército, la zona baja de la montaña, en el pueblo liberado por Boote, la madre desconsolada de Boote, quien no ver regresar a su hijo le había considerado muerto.

NUEVO DIRECTOR DEL CENTRO CULTURAL HISPANO-GUINEANO DE MALABO

A principios del mes de septiembre se incorporó a su puesto el nuevo Director del Centro Cultural Hispano-Guineano de Malabo, Esteban Díaz-Maroto Martínez. Madrileño de 37 años, realizó sus estudios primarios y secundarios en el Instituto «Ramiro de Maeztu» de la capital española. Licenciado en Sociología por la Universidad Complutense, fue concejal del Ayuntamiento de Madrid de 1979 a 1983, donde fundó y desempeñó la concejalía de Juventud, desde la que impulsó los temas culturales y deportivos. De 1983 a 1984 trabajó como sociólogo en la Oficina de Asesoramiento a los Ayuntamientos de la Comunidad de Madrid, puesto que dejó para ocuparse

como sociólogo en el departamento social de la Empresa Municipal de la Vivienda de Madrid, donde coordinó al mismo tiempo la oficina de Rehabilitación de Viviendas y fue jefe del sector de apoyo a programas, cargo que ha abandonado para pasar a dirigir el Centro Cultural Hispano-Guineano de Malabo y coordinar el Programa de Acción Cultural de la Cooperación Española en Guinea Ecuatorial.



Mas, antes de decidirse a realizar los actos tradicionales correspondientes a los funerales de su hijo, acudió a un boteribo (sacerdote bubí) para invocar el espíritu de su hijo y así saber ciertamente si murió y así también saber si hubiese otro acto especial en sus funerales caso de estar ya muerto.

El boteribo, inclinándose con marcada reverencia, el siervo en trance, comunicó a la sufrida madre que no ha sido capaz de llegar donde está su hijo; pero le reveló que allí se celebraba una gran fiesta por la llegada de su hijo y que por medio de uno de los centinelas pudo él comunicarle de ella y como respuesta, dijo a la madre, su hijo había remontado el gran río hasta llegar a atravesar la telaraña que separa el mundo de los humanos con el mundo de los espíritus. Por tanto, añadió, que no le esperase más, puesto que ya estaba en el mundo de los espíritus.

La madre, ante la respuesta del boteribo, tristemente y con suma desesperación dijo:

—Si es cierto que ya no voy a ver más a mi único hijo, ¿de qué me sirve vivir más?

Añadió suplicando al boteribo:

—Sólo te pido que me orientes para dar con el camino que siguió él para llegar hasta donde está; pues no descansaré hasta llegar al lugar donde está mi hijo y reunirme con él.

—En este caso, no tienes más que seguir el cauce del Río Grande —le respondió el boteribo.

Ni corta ni perezosa, la madre se encaminó al gran río y remontándolo llegó hasta las telarañas que separan el mundo humano del espiritual, pero además de observar que el río ya no seguía, por las tres grandes piedras que formaban la barrera o muro, vio tres patos sobre sendas piedras (las del muro); mientras contemplaba los patos resbaló, cayendo brutalmente sobre el suelo pedregoso del cauce del gran río; la cabeza resultó afectada por el golpe de una de las tantas piedras y perdió el conocimiento.

Al recobrar la madre el conocimiento vio que se encontraba en un campo llano, de hierbas finas, llenó de hermosísimas flores que inundaban el campo con su aroma. Sentada sobre el césped, mientras contemplaba el misterioso lugar, vio venir a dos jóvenes hermosas con rostros relucientes, quienes, al llegar ante ella, se postraron y la saludaron y le ofrecieron agua con la copa bubí y ella la tomó; seguidamente la dieron el «lónéhí» (berenjena), que comió igualmente. La pintaron con el «sióbo» (barro amarillo) pero alrededor de su cabeza, pasando por la frente. Preguntó ella a las jóvenes:

—¿Quiénes sois vosotras y dónde estoy?

La una contestó:

—Estás en las tierras del reino del padre Bioco; él nos ha mandado recibirte, pues desde su cumbre te ha divisado desde que comenzaste a remontar el río hasta que te caíste y te desmayaste y ordenó que te subiéramos hasta aquí nosotras, tus siervas. Ahora, según su mandato, te conduciremos hasta la cumbre de la montaña, donde te espera el padre Bioco con el general del ejército Boote-Chiba.

Boriji, así llamada la madre, contenta al saber que con seguridad vería a su único hijo, asintió la propuesta de ser conducida a la cumbre; pero antes preguntó:

—¿Cómo aún me siento humana mientras me enteré que aquí es el mundo de los espíritus?

Una de las hermosas jóvenes, sonriendo, contestó a la madre Boriji:

—Al beber el agua especial del padre Bioco junto con el «lónéhí» y pintarla con el «sióbo» suyo, automáticamente tienes simultáneamente las dos naturalezas, la humana y la espiritual.

La madre Boriji se dejó conducir por las dos jóvenes hermosas hacia la cumbre de la montaña; pero observó que a cada paso que daba notaba un cambio en su cuerpo: interiormente se sentía dichosísima mientras que físicamente notaba que su cuerpo emitía rayos de luz.

De repente vio, ya cerca de la cumbre, un nutrido grupo de jóvenes hermosísimas que venían a su encuentro cantando alegres canciones. En el centro del gran grupo notó una figura humana que relucía como el sol y al instante, de un arrebato de gozo sin igual, gritó: Hijo mío ¡Hijo mío, por fin te encontré!

El hijo Boote-Chiba tendió la mano a su amada madre y en medio del grupo de jóvenes que sin cesar cantaban con una alegría sin igual, la presentó ceremoniosamente ante el padre Bioco, dueño absoluto de las montañas, quien la recibió gustosamente haciéndola sentar sobre el trono que le había reservado a sus pies.

Desde entonces, el padre Bioco (dueño absoluto de las montañas), la madre Boriji con su belleza sin igual, junto con su único hijo Boote-Chiba, general del ejército del padre Bioco, vivieron alegremente juntos en las montañas para no separarse nunca.

P. C. B. B.

EL PRESIDENTE OBIANG NGUEMA, EN EL CENTRO CULTURAL HISPANO-GUINEANO



Con motivo de la clausura de los actos programados para la celebración del X aniversario de la creación del Departamento de la Mujer en Guinea Ecuatorial, el Presidente Obiang Nguema Mbasogo

visitó el Centro Cultural Hispano-Guineano, para presidir dichos actos, el 17 de septiembre de 1990. En la foto, vemos al Jefe del Estado guineano entregando a una joven el premio a los vestidos tradicionales.

¿QUIEN ES BISILA?

Por JOSÉ F. ETEO

«El poder que ostenta la mujer en la tradición bubi es la respuesta a nuestra pregunta»

BAJO este enunciado, y tras unas reflexiones, quiero presentar un panorama que nos dará con claridad la visión de Bisila y su auténtico significado dentro de la tradición y cultura bubi, en la que se la honra, cree y da culto.

A modo de viaje, vamos a hacer una visita al mundo bubi, pasar una rápida revista a su ambiente sociocultural y religioso para llegar a la esencia de esa tradición.

Recorrido un camino, llegamos a un pueblo bubi y, al lado de la primera casa que nos sale al encuentro, vemos una cabaña de «cherú» (bambú); por su estrecha puerta divisamos la imagen de una moradora; es una anciana que, sentada sobre un toscó y duro leño, deja sentir sobre ella el peso de los años que el paso del tiempo había grabado en su semblante. Nos acercamos a la casita; ante la puerta, con un gesto de reverencia, le dimos nuestra salutación y le pedimos la entrada en el recinto, en el que el humo y el calor del fuego se dejaban sentir con fuerza. Nos dio buena acogida y dialogamos con ella; nos dio a entender que ese recinto era el templo-morada del espíritu protector de su familia, cuya representación visible ostentaba ella como madre de su gran familia el «carichobo». «Yo soy madre de mi familia, de mi carichobo» —nos decía—. «Soy madre de muchos hijos», —nos repetía—. «Soy matriarca» —solía decir.

En un rincón de la casita, cabaña de «cherú», está el opachí, morada viviente del «mmo we carichobo» (espíritu protector de la familia). «Mi deber de madre es custodiar los valores eternos que, en este recinto, se encuentran».

«Carichobo» es la mesa en torno a la que esa anciana madre reúne a sus hijos; ella es la conservadora de los valores jerárquicos que representan los sentimientos de solidaridad familiar; es, al mismo tiempo, la sacerdotisa encargada de mantener el culto en ese templo, morada del espíritu que ampara a la familia.

Nos despedimos de la anciana madre para seguir nuestro viaje.

Por el camino nos topamos con una figura, «el wairibobo». «Wairibobo», como su nombre indica, es el espíritu femenino, amparo y protector de todo viviente, que guía sus pasos y le preserva de todo peligro; por él nos llegan los beneficios que la divina providencia nos proporciona y lucha para que los males que nos sobrevengan, dada nuestra condición humana de seres imperfectos inherentes al mal, no sean mayores.

Cada pueblo, comunidad familiar, persona, vivienda, etc., tienen su espíritu protector (Wairibo).

Continuamos nuestro viaje, y ahora vamos a asistir a un matrimonio bubi.

El matrimonio tradicional bubi es, en sí, un aconteci-

miento en el que la exaltación de la mujer es el punto céntrico de todo el armazón. Por la novia comienza el matrimonio. Durante el matrimonio (celebración), unge y consagra la novia al marido, según los méritos obtenidos ante la familia de su futuro marido durante el periodo del noviazgo. Finalmente, cuando la novia, tras concluir los ritos del matrimonio, es llevada a casa de su marido se le dice: «O waiso que chobo» (la esposa es casa, no el edificio).

Aquí vamos a dar fin a nuestro viaje para ponernos a analizar lo que en el camino hemos visto. Y, si siguiéramos nuestro viaje de estudio, veríamos aumentar asombrosamente el índice de funciones específicas atribuidas a la mujer como símbolo de protección, fecundidad, sobre todo maternidad.

La comunidad bubi es un pueblo que no se ha desarrollado como un niño que nace a la luz de la vida, regazo de su madre. Toda su vida y existencia es inherente a la de la madre, no puede alejarse por un momento de ella, porque su vida está definida por la de la madre. Para la tradición bubi, la madre es el bastidor del que se hallan comprimidas las fuerzas que avivan el pueblo. Por eso, para el hombre bubi, la familia es «carichobo», cuya representación legítima y jerárquica ostenta esa madre, que es fortaleza, amor y, sobre todo, madre de muchos hijos.

Ese es el sentimiento que fundamenta toda la concepción tradicional de la cultura bubi.

«Bisila es el símbolo de la fuerza y poder que reside en la madre.»

La mitología bubi proporciona a esa concepción innumerables títulos, sobre los que predomina el de madre, que alegra el hogar, fortalece la sociedad, fecunda los campos y nos aporta el gran beneficio de los hijos. Bisila es madre; pero ¿cómo ha podido llegar hasta nosotros el conocimiento de esa esbelta mujer de la que nos habla nuestra tradición? Varias son las formas en las que se le hace alusión. Veamos una de ellas en la leyenda:

Se cuenta que una hermosísima mujer, toda adornada de collares y brazaletes de «chivo», se apareció una vez a una madre a la orilla de un río mientras ésta bañaba a su niño. La hermosa mujer extraña la miró y dialogaron, le ofreció al final unas semillas de «jemm», le recomendó su siembra, y añadió que le proporcionarían abundante cosecha para el sustento de la casa y el lozano crecimiento de sus hijos. La madre aceptó con agrado el obsequio de aquella persona extraña, prometiéndole seguir su consejo en lo que se refería a la siembra de los frutos. En el momento de su partida, tuvo la madre del niño la osadía de dirigirle una pregunta referente a su persona:

—¿Quién es usted, señora?

—«Soy Bisila» —respondió y desapareció.

Una vez que la mujer llegó a su casa, anunció a sus vecinas la suerte que la había acompañado durante

día. Entusiasmadas, cooperaron con ella en la siembra de las simientes, siguiendo el consejo de Bisila. A los pocos meses brotaron unos tallos que fueron creciendo hasta alcanzar la altura aproximada de un metro, con grandes hojas, que aparecían cuajadas de las perlas del rocío.

A eso de los seis meses la mujer observó que se iban secando las hojas y tallos de la planta, dándole a entender que había llegado el momento de la cosecha; removió la tierra para sacar los prometidos frutos y resultó una cosecha de tubérculos grandes y redondos, con pelusa exterior circundante.

Hizo la prueba de su cocido, hallando que costaba muchas horas pero resultaba finalmente un producto sabroso y muy alimenticio, gustosamente aceptado por sus hijos, así que concluyó que podía ser muy eficaz para el lozano crecimiento de sus hijos, como se lo había prometido la extraña Bisila.

Muy contenta, la buena mujer ofreció en sacrificio los mejores productos de su cosecha a Bisila y, generosamente también, invitó a sus vecinos a comer de los frutos de la cosecha; les gustó, y le pidieron que les diera tubérculos de «Bijemm», como lo llamaron, para sembrarlos después.

Ella amablemente se los entregó y así proliferó el cultivo de esa planta que hoy ha pasado a ser el símbolo de abundancia y augurio de buena cosecha.

Como ésa, hay otras muchas leyendas que nos hablan de Bisila.

Todas estas hermosas y sencillas historietas de fondos verosímiles, nos hacen ver que el objeto y fundamento de toda esa gama de leyendas es destacar y resaltar la idea de madre.

Desde nuestro observatorio en el panorama de la cultura ubi, se vislumbra el verdadero sentido lírico-religioso sobre la persona de Bisila; ahora, después de nuestro viaje, después de nuestro pequeño análisis, no podemos vivir ajenos a la concepción real de lo que en el fondo es Bisila.

De tal suerte, tras esa breve exposición, podemos afirmar que Bisila es la figura prototipo de madre que el pueblo ubi escogió como símbolo de fortaleza, unidad y fecundidad.

PLAGIO

Un lector y colaborador de AFRICA 2000, Carlos Nsue Otong, nos escribe desde Libreville (Gabón), donde es profesor de español, para indicarnos un hecho muy lamentable. En el número 8 de esta revista, publicamos en la sección «Premios Centro Cultural» un cuento, *Alogobona y la suerte*, firmado por Desiderio Mbomio Nchama, que es una copia literal de otro, cuya fotocopia nos envía nuestro comunicante, titulado *La suerte*, cuyo autor es el ilustre académico español don Joaquín Calvo-Sotelo.

Que Desiderio Mbomio Nchama ha plagiado a Calvo-Sotelo no nos cabe la menor duda, pues el cuento del académico español fue publicado hace muchos años y hasta figura como lectura en algunas librerías de gramática española.

Mala cosa es plagiar, que se puede equiparar con robar, pues el plagiario roba intelectualmente aquello que su pobre mente es incapaz de producir. Nadie ha conseguido jamás la corona de laurel (símbolo del magisterio en estas tareas literarias) copiando lo que otros publican. Y así le ha ido a nuestro «colaborador» Mbomio Nchama, descubierto con las manos en la masa, para vergüenza suya y la de esta publicación que, de buena fe, acogió su texto.

Disculpas, pues, a don Joaquín Calvo-Sotelo, haya visto o no el «cuento» de referencia. Y un compromiso renovado: el de velar para que estas cosas no sucedan, por muy difícil que ello resulte.

D. N.-B.

HOY BISILA ES MADRE DE UN PUEBLO

Ahora, dejemos al viento arrebatar nuestra mente para que navegando en sus alas escalemos la cima del pico de Malabo, morada de «Chiba», donde los bubis colocaron a Bibilia, madre y reina de esa localidad, mundo de los espíritus, acceso directo al firmamento sobre el que habita el Todopoderoso, el Absoluto: Dios. Allí tiene Bisilia su residencia, cuya imagen adorna el lugar; si nos detenemos a contemplarla, veremos en ella a toda una madre que desde estas alturas donde los cuatro vientos parecen tener su encrucijada, extiende sus brazos y ejerce su poderosa hegemonía sobre una gran familia, una sociedad, un pueblo.

Ella es esbelta, amable y prudente; en su semblante podemos leer todas las cualidades que adornan a una madre de muchos hijos, de todo un pueblo.

EL LUGAR DE BISILA EN LA ESCALA DE VALORES ESPIRITUALES

Cabe dejar claro en esas líneas una idea: que el hombre ubi —como todo africano en general— ha tenido siempre una creencia candente en los espíritus como controladores de las fuerzas de la naturaleza, poder que el Todopoderoso les ha conferido.

El ubi es el hombre que nunca ha perdido de vista ni vacilado un momento en la existencia de un Dios, Sumo Hacedor, a quien atribuye la maravilla de la naturaleza, dueño absoluto de todo cuanto hay y existe sobre el firmamento, la tierra, el aire y en el mar.

Sobre esa idea, se cimentan los principios básicos religiosos y morales de sus creencias, que no conllevan fundamentalmente complicación alguna.

Concibe a Dios como esencia y causa primera de toda existencia; de El emana todo poder y habita sobre el firmamento, «Iobacopua» (los cielos) es su morada, allí tiene «Rupé» (Dios) la sede de su eterno gobierno. El ha conferido el poder del mundo a los espíritus, quienes da poderes para que velen por el buen funcionamiento del universo y se cumpla su voluntad.

Los espíritus son seres vivientes, invisibles pobladores del firmamento que descienden a nuestro mundo cuando un designio de Dios lo determina. Sin los intermediarios entre Dios y los hombres.

Estos espíritus están clasificados en categorías, y aquí en el primer plano, en el primer escalón de valores espirituales, inmediatamente después de la persona Divina, luce una estrella: Bisila, espíritu de tiernos sentimientos, mediadora directa entre Dios y los hombres. En nuestra plegaria cotidiana imploramos, junto a la ayuda de Dios, la protección de Bisila. «Rupé wa Borupé, E Bisile Saá» («Dios de Dios y Bisila, amparadme»): éste es el lugar de Bisila en ese mundo espiritual. Pero Bisila es siempre madre protectora, también de la familia y del pueblo, de la ciudad y del campo, domina el mar y purifica el aire que nos rodea.

J. F. E.

Por MARÍA CARIDAD RILOHA

ORIGINALES

Africa 2000



RETRATO

Contextura de macho ajado,
andar enérgico,
tatuaje ancestral en tu faz,
ojos escudriñadores
de eterno cazador midiendo
su presa,
nieve cubriendo tu perfecto cráneo.
Parco en palabras
y sabias éstas al ser pronunciadas;
¡expresión elocuente que dice
todo lo que no hablas!

TÚ.

PRESENTE

Empunto del tiempo.
Vértice de nuestro equilátero caminar:
Esperanza.
Te la ofrezco;
es la concreción de nuestra voluntad.
No es poco (más, ignoro si hubieses deseado).
En todo caso consiento en ella
y puesto que siempre fuimos dos
en las decisiones,
adivino también tu conformidad.
Mi vida,
a ti que impulsas mi interior.

CAZA DE BRUJOS

Siniestros seres que al sol ofendéis,
escudriñando desde fúnebres atalayas.
Sombras que entre vivos camináis,
heraldos de la muerte
en noches insomnes de víctimas inocentes.
¿Qué buscáis?
Sabed
que hora es ya de justicia.

SILENCIO

Agasajo y hermandad
con el torturador.
Tenues susurros
con el vano empeño de no oírse.
Testas pendulares
en un incesante sí.
Abultados belfos de eterno rictus tetánico.
Muñón impidiendo asir
lo deseado.
Ancestros y vástagos;
ser sin existencia.
Zancadillas en el incoherente caminar
con otros silencios.
Tediosos predicamentos de bienestar y contento.
Hambre callada...
¡Grito mudo!

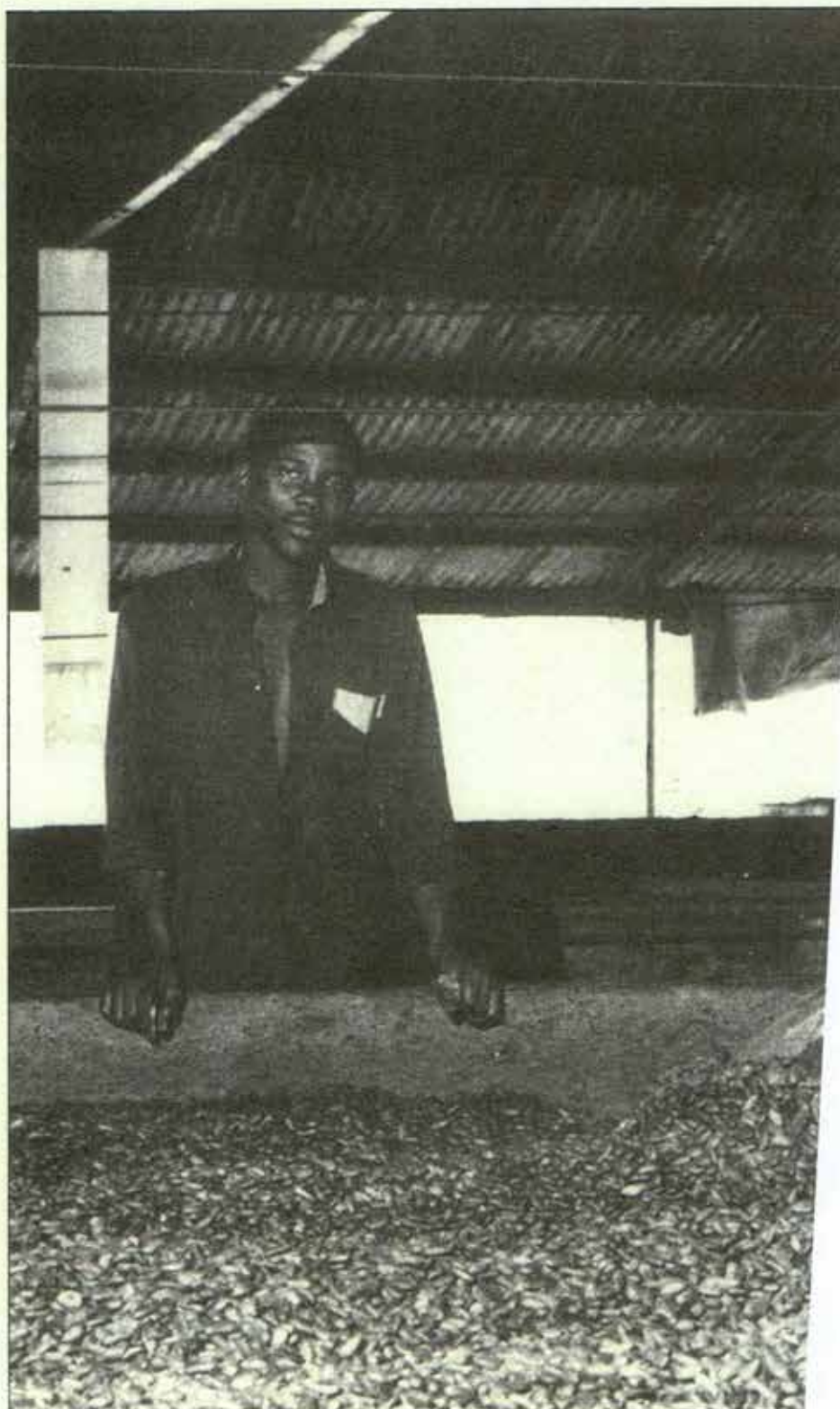
AFRICA EN TI

Escultura de ébano: cenicienta en el hogar,
como el hogar.
Brillante y espléndida (sin duda la más de tu especie)
cuando la solemnidad lo requiere.
Caminas al ritmo del tam-tam de tus selvas:
lenta, grácil y contoneante en la paz,
vivaz en el ataque y la retirada.
Brava, intrépida y sagaz en la lucha
y, sin embargo,
siempre vencida a lo largo de siglos.
Lejana como tu dios,
cercana como tus espíritus.
Corren por tus venas
la laboriosidad de la hormiga
y la insolidaridad del cuervo:
inútil esfuerzo el tuyo.

Remanso que no fluye...
Tu grandeza, belleza y misterio
son a la vez cebo y fantasma
para el galán.

LA ECONOMIA GUINEANA Y SU SECTOR PRIMARIO

Guinea Ecuatorial tiene cuantiosos recursos agrícolas que en los once años de la dictadura maoísta se redujeron ostensiblemente. Para salir de la actual crisis económica que padece el país es preciso potenciar el sector primario —sobre todo el cacao, la madera y el café— hasta aproximarse a los niveles de producción de los años sesenta.



Por FERNANDO MUAKUKU RONDO
Economista. Prof. Tutor de la UNED (Bata)



GUINEA Ecuatorial, país situado en la costa oeste de África en el golfo de Guinea, tiene una superficie de 28.051,46 km², con una población estimada de poco más de 330.000 habitantes, de los cuales casi el 80,72 por 100 residen en la Región Continental y el resto en la Insular.

La distribución de la población por área es de un 72,50 por 100 rural y 27,50 por 100 urbana. Los principales productos para la exportación son el cacao, madera y el café, de donde los dos primeros absorben el 90 por 100 del valor exportado. Curiosamente, estos dos subsectores primordiales de la economía ecuatoguineana apenas dan empleo a más del 10 por 100 de la población activa agrícola.

VISIÓN RETROSPECTIVA

La «edad de oro» de la agricultura y también de la economía ecuatoguineana se sitúa en la década de los sesenta, período en el que tanto la producción de cacao como la de café y madera habían alcanzado su apogeo. Durante esta etapa los indicadores de producción y actividad económica alcanzaron los más altos niveles. La evolución positiva de esta década arranca, sin duda alguna, del período 1954-1962, en el que el producto interior bruto (PIB) llegó a tener un crecimiento acumulativo anual del 5,5 por 100 mientras que la población, durante el mismo período, creció a una tasa del 2,1 por 100.

La estructura de la producción durante la década de los sesenta era la siguiente:

PIB por sectores y en %:

1. Sector agropecuario 91 %
2. Industria 0,3 %
3. Energía 0,2 %
4. Gobierno 2,8 %
5. Construcción 4,0 %
6. Otros servicios 0,7 %

Estos datos son fiel reflejo de la enorme importancia relativa del sector agropecuario, y dentro de éste el subsector de agricultura de exportación. El resto de la agricultura se destinaba exclusivamente a satisfacer necesidades de consumo de alimentos del mercado interior.

El grado de apertura de la economía del país durante este período era del 60 por 100 de la demanda global, con una inversión total en torno al 23 por 100 del PIB que, y en relación con los niveles actuales, suponía un grado de desarrollo considerablemente avanzado.

Hacia finales de la década, la agricultura de exportación había alcanzado niveles de producción muy altos como son:

- Cacao 36.161 Tn
- Café 7.664 Tn
- Madera 182.960 m³

Estas cifras, dadas las áreas cultivadas y explotadas, reflejan una tasa alta de eficiencia productiva y con un rendimiento por superficie muy por encima de los observados en otros países de África Central.

A pesar de que la organización social de la producción era típica de una configuración de enclave, y la propiedad de la tierra dedicada a la explotación de exportación se encontraba en manos de extranjeros, así como la mano de obra especializada en la producción de cacao —que era nigeriana—, se puede asegurar que a finales de la década la renta per cápita del país estaba muy por encima de la media de los países de la zona. La carga negativa de este período y, como no, de la herencia colonial fue la falta de incorporación de la población local en el manejo de las principales unidades de producción, administración de los servicios públicos y desarrollo de nuevas actividades, dificultando, así, un rápido recambio en la gestión y organización después de la independencia.

PRIMERA DÉCADA POSTERIOR A LA INDEPENDENCIA

Este período supuso un gran revés para la historia política, económica y social de Guinea Ecuatorial. Con el ascenso al poder del primer Gobierno de la República, se produjo un proceso político que fue evolucionando lentamente hacia formas cada vez más arbitrarias y a una triste instauración de una dictadura cuyos efectos, entre otros, fueron:

1. Retiro y abandono de los empresarios extranjeros de sus actividades empresariales.
2. Salida de la mano de obra nigeriana especializada en el manejo de las plantaciones de cacao.
3. Persecución de los intelectuales y profesionales locales que fueron, en su mayoría, eliminados y otros pocos pudieron emigrar, privando así al país de cuadros idóneos para la gestión técnica, económica y administrativa del aparato productivo.

Como consecuencia de todo esto, el nivel de actividad económica se redujo sustancialmente, produciéndose cambios importantes en la composición de la estructura productiva. La magnitud del deterioro y devastación de la economía puede apreciarse en los siguientes indicadores: la producción de cacao disminuyó en un 81 por 100; la de café en un 92 por 100; la de madera en un 85 por 100.

La estrategia global que permitió el auge de la década de los sesenta estaba ligada a una situación cuyas bases habían desaparecido. Con respecto del cacao ya no hubo un programa de repoblación, las empresas extranjeras junto con la mano de obra especializada desaparecieron. El café padeció la misma enfermedad, aunque habría que reconocer que desde un principio parte del cultivo del café había sido familiar. La madera, por su parte, sufrió una fuerte descapitalización del patrimonio nacional, hecho que puede ser atribuido perfectamente a una falta de planificación y control en la extracción.



Junto a estos problemas, está el hecho de que el subsector de la agricultura, concebido dentro del modelo colonial, estuvo muy ajeno a las realidades y necesidades del país. La estrategia adoptada no constituía un elemento del desarrollo autosostenido; nadie se preocupó de orientar el modelo hacia una integración y participación de la masa campesina del país.

SEGUNDA DÉCADA POSTERIOR A LA INDEPENDENCIA (1979-1989)

La dictadura llegó a su fin en agosto de 1979. El nuevo Gobierno propuso como tarea inmediata reconstruir las principales instituciones políticas, económicas y sociales del país, adoptando para ello una serie de medidas urgentes, destinadas a paliar los más acuciantes problemas de la población. Se reanudaron las relaciones con los países amigos, firmándose diversos acuerdos de cooperación. En consecuencia, el país empezó a recibir una cooperación técnica,

Guinea Ecuatorial cuenta con 2.250.000 hectáreas de recursos forestales, de las que un millón son de bosque denso productivo. El subsector forestal constituye hoy la esperanza más sólida de la economía del país.

la mayoría de cuyos esfuerzos se concentró en poner en marcha deteriorados servicios e infraestructuras y en diseñar una serie de medidas que pudieran elevar la producción de alimentos y cultivos de exportación.

El comportamiento de la economía durante este período muestra una combinación de éxitos y fracasos. Los esfuerzos realizados durante el período, sobre todo en los años 1980-1983, dirigidos a la reconstrucción y recuperación económica, al parecer, han sido demasiado caros y generaron serias restricciones. Durante este período no se pudo registrar un crecimiento anual más allá de un 100. Otra carga negativa del período es el endeudamiento externo en que se ha visto envuelto el país, creciendo tan desmesurada que a finales del año 1983 la situación de endeudamiento y la carga presupuestada pública es de una magnitud que se produce un cese de pagos, aumentando considerablemente la deuda por servicios.

IMPORTANCIA DEL SECTOR PRIMARIO PARA EL DESARROLLO DEL PAÍS

Desde la época colonial, y aunque en la década de los setenta la producción y con ella las exportaciones hayan bajado drásticamente, el sector primario ha significado y sigue significando la base del desarrollo económico y social del país. Un breve desglose del mismo permite analizar los siguientes subsectores:

— Poco o casi nada puede decirse del subsector pesquero hasta antes de la década de los ochenta, pues su participación en el desarrollo económico del país era casi nula. Ya bien entrada la década de los ochenta es cuando su contribución va siendo un componente considerable en la estructura económica de base.

— El subsector cacaoal sufre hoy en día serios problemas. A nivel nacional, la falta de repoblación de las fincas hace que la media de vida de los cacaoteros se sitúe entre los 40 a 50 años, y, por otro lado, existe una escasa participación activa de la masa campesina, tal vez por la ausencia de estímulos. A nivel internacional, la cotización del cacao en los mercados ha caído bastante, debido, entre otras razones, al exceso de oferta frente a la escasa demanda. Junto a estos problemas habría que sumar otro que considero mixto, como es el alto precio, así como la presión tributaria de los bienes importados, que no paran de subir.

En la actualidad se estima que alrededor de 17.000 Ha de cacao están siendo cultivadas, con una producción media de 400 a 500 kg por Ha, lo que viene a representar tan sólo la mitad del rendimiento alcanzado en los años precedentes a la independencia. Se espera que, con el apoyo del Banco Mundial, hacia finales de 1991 se alcance una producción máxima de 16.000 toneladas. Sin embargo, para que este objetivo pueda alcanzarse, por lo menos es necesario que se mantenga

algún tipo de estímulo como puede ser, por ejemplo, la creación de un fondo de compensación, teniendo en cuenta la baja cotización del cacao en el mercado y los altos precios de los insumos. A pesar de todo esto el problema no quedará resuelto si la estrategia se orienta tan sólo a aumentar la producción, dejando al margen la preocupación de mejorar la calidad de los productos a fin de que respondan a las reales necesidades del mercado.

Hoy en día el subsector forestal constituye la esperanza más sólida de la economía del país.

Guinea Ecuatorial cuenta con unos recursos forestales cuya superficie se estima en 2.250.000 hectáreas, de las que un millón son de bosque denso productivo; 780.000 de bosque virgen y 220.000 de bosque intervenido. De las 780.000 Ha de bosque virgen, aproximadamente 400.000 están bajo régimen de concesiones.

Actualmente, este subsector mueve gran parte de la región continental y su importancia se hace notar en la creación de puestos de trabajo; ejecución y disfrute de las obras sociales; en la industrialización del país, con la consiguiente capacitación y especialización del personal nacional.

Pese a todo lo dicho, no se debe estar tranquilos pensando que el subsector está descansando en un lecho de rosas y que el futuro es bien claro, a menos que se resuelvan a tiempo los problemas con los que se enfrenta, los cuales son, principalmente:

— la alta tasa de fiscalidad, cuya media es superior a la de los países de la zona;

— el alto precio del combustible (gas-oil), también el más alto de los países de la zona;

— el mal estado de las carreteras que, al no reunir buenas condiciones de evacuación de la madera, no hace más que favorecer el proceso de desgaste de los camiones y con ello el aumento del gasto en repuestos;

— la casi ausencia de la banca privada que respalde la gestión financiera de las empresas.

Las empresas forestales se en-

cuentran con grandes compromisos con el Tesoro, cuyo monto es muy elevado y, dada la situación actual de las empresas, es casi imposible que hoy por hoy puedan pagar sus deudas.

Visto todo este panorama, y aunque no sea correcto calificar la situación actual de Guinea Ecuatorial como la de un país con un atraso económico secular donde todo está por hacer, como tampoco sería razonable catalogarla como la de una economía en la que el problema se reduce a reactivar ciertas actividades para alcanzar niveles elevados de productividad, sí es cierto reconocer que el país está atravesando una crisis económica profunda.

Esta crisis no es la más usual entre los países en desarrollo. La más corriente es la causada por insuficiencia del crecimiento o lenta expansión de la economía, a menudo inferior a la expansión demográfica; tampoco es un tipo de crisis generalmente conocido como recesiva, en la que el ritmo de crecimiento anual se desacelera durante un período, ampliándose el desempleo de los factores productivos, pero siempre conservándose la capacidad productiva. En ambos casos casi siempre existen recetas para la solución del problema, como puede ser, para el primer caso, conseguir acelerar la formación del capital y ampliar la demanda interna. Lo peor es cuando se produce crisis con la destrucción de la capacidad productiva y sobre todo cuando no es fácil agregar líneas de producción y de exportación y no existen condiciones para nuevas inversiones.

En definitiva, y si se reconoce que el sector primario es hoy por hoy la base para el relanzamiento de nuestra economía, la estrategia que se requiere para este sector, en su conjunto, busca necesariamente la producción de los bienes requeridos para satisfacer las diversas necesidades de la economía nacional, pero siempre dentro de un modelo orientado hacia la integración y participación progresiva de la población en un proceso de desarrollo equilibrado del país.

F. M. R.

LA CONCEPCION DE DIOS EN LOS FANG

DESDE esta óptica de participación, los fang (1) han creído siempre en una Fuerza Superior, fuente originaria de todas las cosas y de los hombres. Esta Fuerza Superior ha sido denominada, históricamente, *Mebegue* o Dios.

Pero el problema de la existencia de Dios, a nivel de una adaptación de estructura filosófica, parte necesariamente de la primera realidad del Ser, como juicio atributivo de la propia existencia del hombre. Este juicio no es, en ningún momento, objeto de especulación intelectual. Es un hecho presente en el grupo y para el grupo, al que el individuo sólo puede aspirar como una irresistible vocación a la propia perfección en un grupo determinado.

En efecto, el bantú en general y el fang en particular, vive una vida de participación íntima con la naturaleza y todo lo que encierra. Por eso su sistema religioso implica la comunión de su vida real con las fuerzas invisibles que representan la plenitud de la vida espiritual. La tendencia general que acompaña la vida de todo hombre es la de armonizar estos dos extremos de la división lógica del mundo, entre la apariencia visible y la proyección invisible.

La teodicea fang, concebida de esta forma, no puede manifestarse en el sentido leibniziano de defensa de Dios, o una justificación tomista de su existencia, conseguido intelectualmente. La realidad constante de la existencia de Dios no necesita ningún tipo de apolo-

gía, simplemente porque lo contrario no tiene sentido (2).

No obstante, reconocemos que la primera tarea de una orientación filosófica reside en inquirir intelectivamente la razón de las cosas y, sobre todo, del existente primero. Sin embargo, no podremos satisfacer exhaustivamente nuestra avidéz especulativa ante un problema que no lo es ni de conciencia ni objeto de indagación. Dios, bajo cualquier concepto, existe, existió y existirá, cuya presencia actúa continuamente sobre todos los existentes. Por eso, para mejor comprender cuál es la noción genuina de Dios entre los fang, es necesario escrutar su tradición, única fuente que nos puede servir en la construcción de nuestro edificio intelectual.

LA NOCIÓN DE DIOS EN LA TRADICIÓN ORAL

UNA de las características de las sociedades ágrafas, es su manifestación oral. La tradición oral contiene la historia y la sabiduría del pueblo, transmitida de boca en boca y de generación en generación.

En la tradición oral fang, los testimonios ilustrativos de los atributos de Dios son de manera prolifera tal que nos introducen directamente a la confirmación indudable de la noción y concepción de un Ser Supremo como realidad presente en la vida cotidiana de los hombres.

Las investigaciones filosóficas acerca de la existencia de Dios carecen de todo sentido en el pensamiento tradicional fang. Como todos los pueblos bantú, los fang albergan una profunda noción de la trascendencia y un sentido de existencia multiforme de seres superiores que actúan sobre la naturaleza y sobre el hombre. Esto explica los diversos nombres atribuidos a la divinidad, en función de su participación directa o indirecta en la vivencia humana.

Por ANACLETO
OLO MIPUY



Las principales apelaciones, que llamamos *atributos mayores*, no sólo nos confirman la vigencia de esta noción en sí, sino que explica, a través de las adivinanzas, la repercusión directa de su acción omnipresente sobre toda la creación y de diversas formas.

Nos limitaremos a resaltar las siguientes, por parecernos más enunciativas para nuestro propósito:

**A) Dios como Creador de todas las cosas;
sobre todo, (3):**

- de la vida;
- del universo;
- de los hombres;

EJEMPLOS:

- a) *Nzame ene a'bo ening* = Creador y dador de vida.
- b) *Nzame nkom ening* = Creador del universo.
- c) *Nzame nkom mbot* = Creador de los hombres.

**B) Dios, como realidad Superior;
sobre todo**

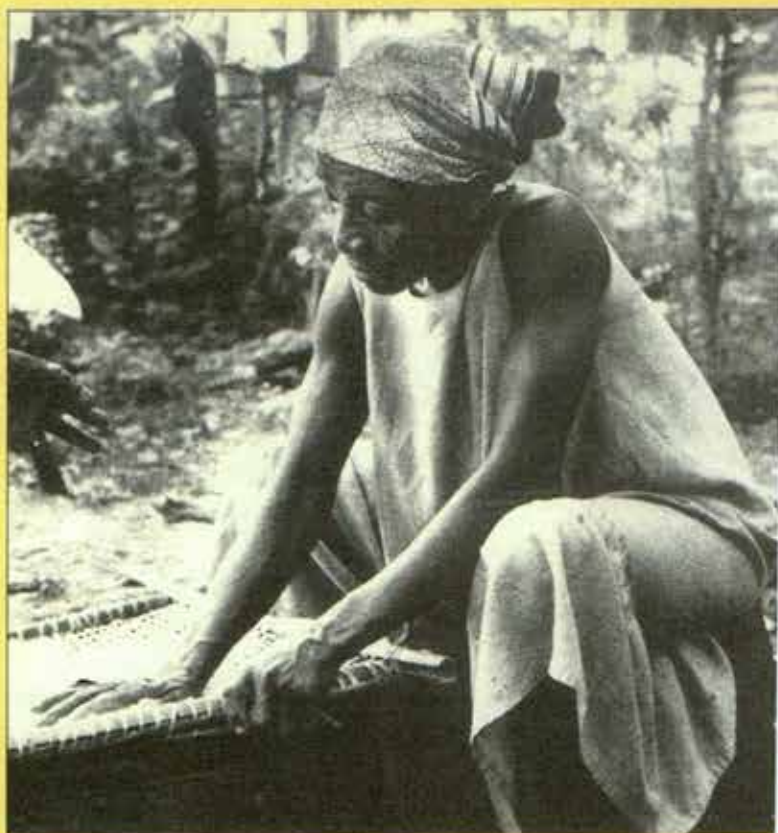
- Como realidad incomparable;
- como dador de todos los bienes.

EJEMPLOS:

- a) *Ye one b'aan nlozob* = Quién puede fijar su mirada en el sol (DIOS)
- b) Dios ha dado al hombre todo lo que existe para su desarrollo (realidad cósmica donante) y éstos dones son principalmente
 - b-1) La tierra = *Si*.
 - b-2) El viento = *Eung*.
 - b-3) El agua = *Menzim*.

EJEMPLOS (4):

- b-1) *Zama ya mebeghe a 'lig me dzom va ka memaneya* = *SI* Dios me dejó algo que no tiene ni principio ni fin = *Si* = la tierra.
- b-2) *Zama ye mebe'e a 'alig me dzom ene ma ayop oko, eyong da lot ka'a da yen = evung*.
Dios me dejó algo allí arriba, cuando pasa no se le ve = *El viento*.
- b-3) *Nzama ye mebe'e a 'lig didzi, bot ka'a bi ki = Menzim*.
Dios dejó un alimento que no se prohíbe a nadie = *El agua*.



Estas adivinanzas del pueblo fang nos dan idea de la presencia de Dios en la creación y su continua relación con el hombre.

APROXIMACIÓN EXEGÉTICA DE LOS NOMBRES DE DIOS

EL haber abordado inicialmente las fuentes de la tradición oral, no nos ha permitido disponer de unos elementos de testimonio de una concepción que preside las reacciones elementales del pueblo fang.

Dios aparece como una evidencia de las evidencias, como una verdad clavada secularmente en el espíritu del grupo, y que se transmite de generación en generación por el solo hecho de ser miembro integral de la sociedad. De la misma manera que una tribu o clan se refiere a un único ancestro, también los hombres —llegando hasta el infinito, por medio de la generación continua— proceden, como todas las cosas, de un mismo padre, fundador y primer generador de los demás hombres,

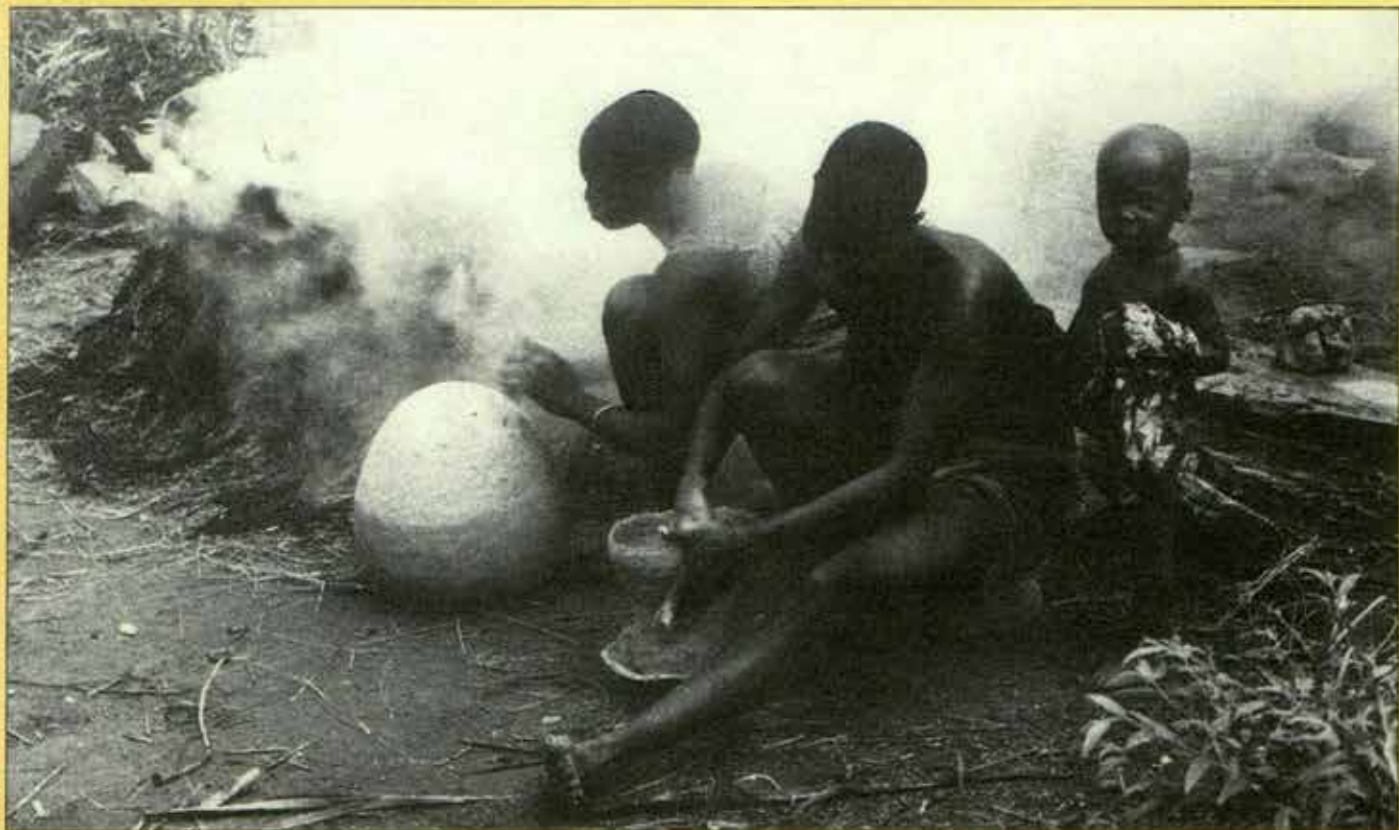
que hoy a su vez son padres de los demás hombres, y así sucesivamente. Se puede aplicar aquí el principio de la causalidad de las cosas, por el que no hay hijo sin padre y, por consiguiente, no puede existir el mundo sin su creador, que es llamado Dios o Nzama.

Los principales nombres registrados en la tradición fang son los siguientes:

a) *Mebe'e*: Este nombre es el propio de Dios. Una observación etimológica se impone. Este nombre parece que proviene del verbo *abeg'e* = cargar. El que lleva algo encima se le llama *Mbe'e*. *Mbe'e* sería una forma plural de este verbo agente que corresponde también a la acción.

En ciertas tribus fang, este nombre aparece con una triple composición: *Mebe'e me kpwa se kuma mbangwe*, según Alexandre (5). De estos nombres, podemos deducir, aproximadamente, la primera exégesis de la nominación de Dios entre los fang.

a-1) *Mebe'e*: Aquí notamos, por ejemplo, que el prefijo «me» equivale a un calificativo de procedencia que acompaña a otro con significación de terminación activa. Así, la «n» intercalada no



hace más que reforzar el sonido paleonasal que se observa en la pronunciación de ciertos fang de la región gabonesa. Por lo tanto y según nuestra deducción, queda simplemente *Mebe'e me kpwa*. El calificativo final «*kpwa*», en sí, tiene varios significados. Puede interpretarse:

- a) Como increado.
- b) Como el que está eternamente, que no envejece.
- c) Como el que está siempre sentado, fijo, como principio de todas las cosas que se mueven.

a-2) *Mebe'e (me) so-kuma*: Este nombre se refiere, sobre todo, a la tenencia de riquezas. Dios es rico por excelencia en todo. La partícula «*so*», se considera como elíptica de la palabra *so-so-so'o*, significando derecha, rectitud, lo que quiere decir que Dios es rico y generoso; el que da con largueza, justicia y abundancia.

a-3) *Mebe'e (me) mbangwe*: Esta apelación es la más incierta de la tradición. Se trata, según nuestra observación, de una forma arcaica fang, mezclada con otras influencias. No obstante, se puede tomar en el sentido de *fabricador, escultor, etc.*, descifran-

do la estructura interna de la apelación de la manera siguiente:

Mba = fabricante, artista, escultor.

Mbwa = amistad, linaje, etc.

Dios es el misterio que emana amistad por medio de un linaje que se extiende desde el primer hombre hasta nosotros.

b) *Nkom-bod*: Este nombre indica literalmente un ser fabricante de hombres. Dios ha creado todo lo que existe, y se supone, consecuentemente, que el universo existe por él. Cuando fabrica al hombre, usa de la naturaleza, como modelador y dominador de ella. *Nkom* es también preparador de hombres. La complejidad del hombre ha sido previamente preparada por un fabricante y el orden establecido por él perdura para siempre.

Primera parte del relato:

*Mebe'e me se kom
ke mur, ke munega
ke mon, ke nya, ke esa
emyen étam étam.*

Traducción nuestra:

Mebe'e, el increado,
ni hombre, ni mujer,

ni niño; sin padre, ni madre,
El solo, eternamente solo.

En esta primera parte del relato de la creación, el esquema inicial responde a la exigencia de la plegeria tradicional, que comienza por cantar la genealogía de las fuerzas que se quieren invocar. Nótese que aquí se le define a Dios como el *increado, invisible* y eternamente *solo*. Por esta misma soledad, según la tradición invocada, decidió crear al proto-hombre, el Demiurgo, para completar la obra de la creación.

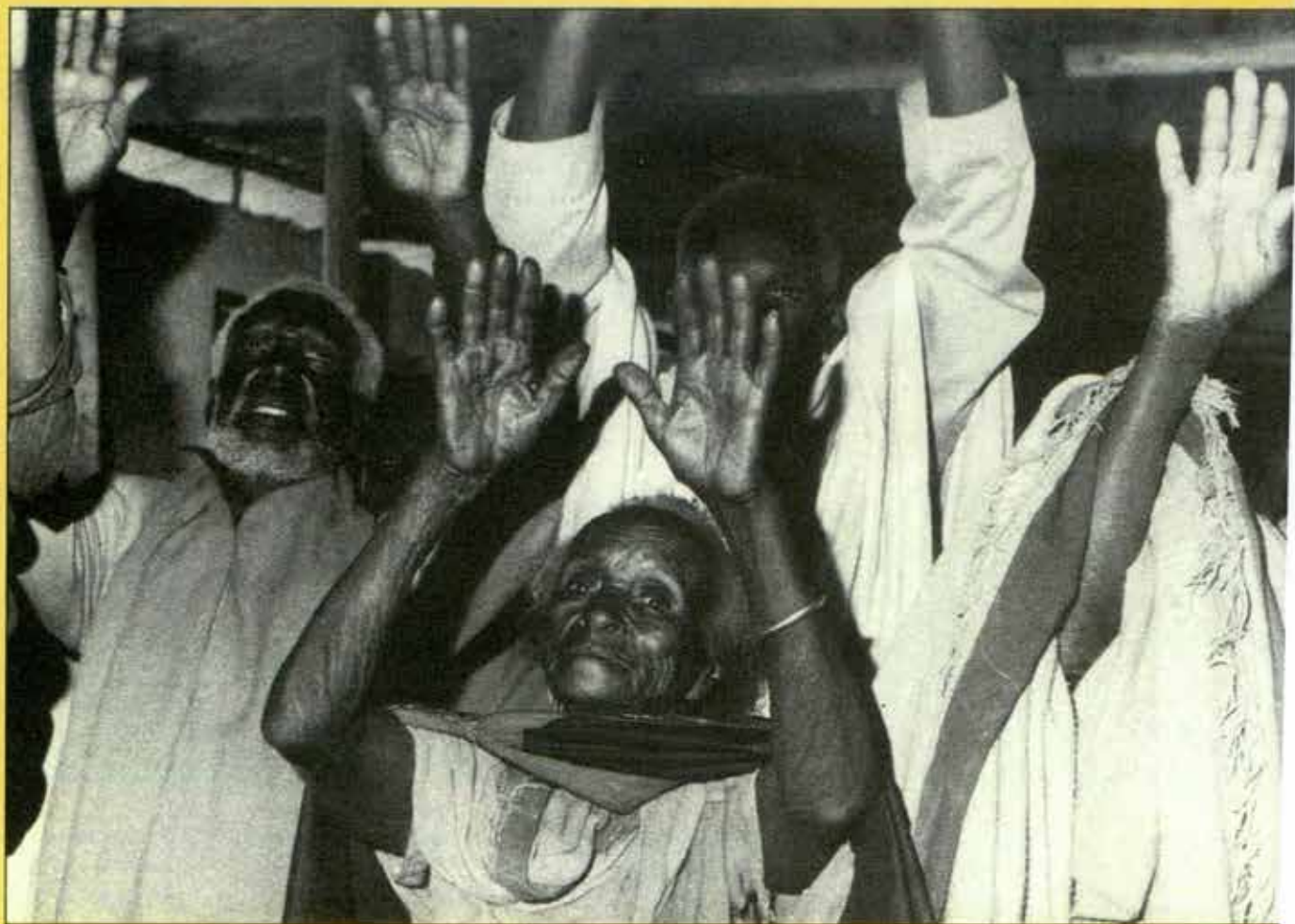
Segunda parte del relato:

*Ane anga vegle mbot
avegle te mbor a mbot a yem do
Adzo te bialoé do na: Ezezam
Ayong dzam ene na: Mebe'e,
Ke mur, ke esa, ke nya.
Adzo te biayem do.
Mebe'e emyen étam ayem adzo
tele*

Traducción nuestra:

Entonces (Dios) creó al hombre.
De esta creación nadie sabe nada.
Eso lo llamamos «misterio».
Qué fenómeno es éste.
Mebe'e no es ni hombre,
sin padre ni madre...

Dios aparece como el creador de todas las cosas, como una vez fad clavada secularmente en el esj iritu del grup.



Dios condiciona el comportamiento social de hombre y regula las acciones sociales en el grupo e individualmente.

Eso no lo podemos comprender. Sólo Mebe'e lo comprende.

En esta segunda parte se recoge el carácter inefable de Dios en los fang; Mebe'e es el increado y ha creado a los hombres, como primer reflejo de su poder creador y de su omnipotencia.

A continuación viene el relato de la creación del primer hombre comúnmente llamado NZAMA, en muchas poblaciones del grupo bantú del Ecuador. No obstante, sorprende la similitud con el mismo relato del Génesis.

Este relato se compone de tres partes. La primera es la creación como acto de engendrar de la nada, propio de Dios. La segunda parte contiene el primer diálogo del creador con la hechura de sus manos y en la tercera parte la invitación de Dios al hombre a seguir sus normas a cambio de su confianza y de su paternidad.

Primera parte: La creación de la nada.

Mebe'e creó al hombre con arcilla.

Tomó arcilla, modeló al hombre en ella.

Y el hombre fue hecho.

En principio lo hizo en forma de lagartija.

Esta lagartija se colocó durante cinco días en la orilla de un estanque.

Cinco días pasaron, fue al estanque y la bajó al agua.

Estuvo en el agua durante siete días.

Al octavo día fue a mirarlo y le dijo:

¡Sal! Salió. Era hombre.

Segunda parte: el primer diálogo del creador con el creado.

(Entonces) Mebe'e le pregunta: ¿de dónde procedes?

Dijo: ¡Oh Padre, no sé nada! Estaba en el agua y, de repente, hème aquí.

Tercera parte: Invitación de Dios al hombre.

Mebe'e le dice: Yo mismo te he creado.

Dijo Nzama: ¡gracias, gracias! Llegaron al poblado de Mebe'e.

El hijo le preguntó: Padre, ¿Mi nombre, Tu nombre?

(autodescubrimiento de Dios) (Dijo el hijo):

Te llamarán Mebe'e me se kom (eterno).

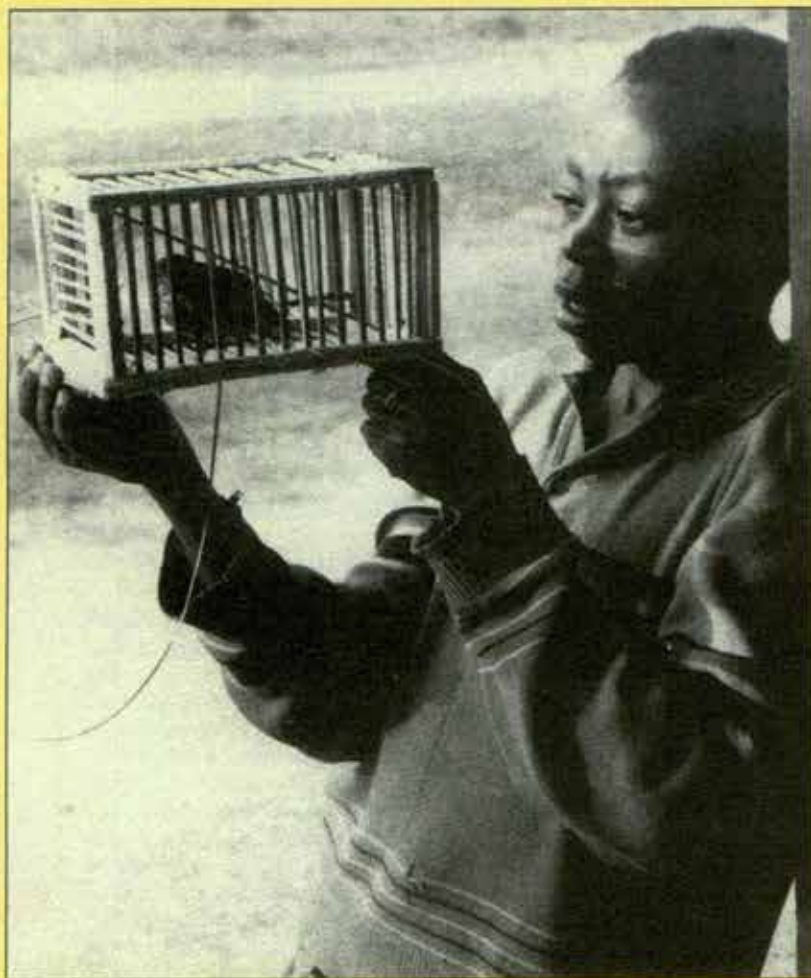
Y yo mismo me llamaré Nzama ye Mebe'è.

Entonces el hijo le pregunta: Padre: ¿quién te creó?

Dijo (Mebe'e): Hijo mío, no tengo ni principio ni fin, existo eternamente (6).

De esta forma cuenta la tradición la creación del primer hombre ordenador del universo, llamado Nzama o Nzambi, término que se emplea hoy para designar directamente al Ser Supremo en el grupo fang, no sin tener en cuenta la influencia de las misiones cristianas.

Queda aclarada la posible confusión terminológica sobre el nombre de Dios entre las poblaciones fang, si damos crédito a este relato. Efectivamente, Nzama no aparece coronado aquí como el antepasado monitor, al que se



refieren todas las genealogías tribales (7). Sin embargo, el mantenimiento, históricamente, de la confusión terminológica, se explica desde la praxis litúrgica tradicional de la religiosidad fang, donde el nombre de Mebe'e, tan alejado de la acción directa sobre el cosmos, era invocado en muy pocas ocasiones, mientras el de Nzama aparece, como primer antepasado, en todas las manifestaciones de la vida cotidiana, donde interviene, completando la creación, inventando técnicas agrícolas para el hombre, la magia, el arte, etc. Y en la prolongación de la vida entre los hombres. Y como tal era más solicitado por su inmediata presencia.

CONCLUSIÓN

Queda, aunque de manera somera, explicitado el propósito de encontrar elementos testigos de la noción de Dios en la tradición de los fang. A la ausencia de proposiciones objetivas y metódicamente

elaboradas, nos hemos servido de los testimonios orales para pasar luego el análisis semántico aproximativo de los nombres atribuidos al Ser Supremo en este grupo cultural que nos ocupa.

Si algo ha quedado claro, por lo menos lo es así en la mayor parte de los pueblos bantú, es la presencia del concepto de Dios, que condiciona el comportamiento social del hombre y regula las acciones sociales en el grupo e individualmente. La clasificación nominal ha servido para reforzar esta afirmación y permitido elaborar una aproximación lógica del mismo concepto.

El relato de la creación, que hemos tratado de analizar rigurosamente, nos ha parecido rico en elementos concretos y figuras comprensibles para nuestro entendimiento global. Aparecen tres elementos fundamentales en la composición real que recuerda sorprendentemente la filosofía antigua. La tierra, el viento y el agua representan, con el tiempo y el espacio, una comunión íntima con

la naturaleza, bajo el dominio de fuerzas superiores. Recuérdese que el hombre está compuesto también por esos tres elementos fundamentales que aparecen en el relato.

Una cierta confusión terminológica sobre el nombre auténtico del Ser Supremo ha podido ser ventilada con elementos de la tradición, los cuales describen las acciones de cada uno de los agentes de la creación y su repercusión en el mundo. Mebe'e representa la noción del Dios creador, fuente de todos los existentes, y Nzama se queda evidentemente muy asociado al proyecto creativo de Mebe'e, como participante pleno de las fuerzas vitales que actúan por medio de una estrictísima y gradual jerarquía. Es el arquetipo de la fuerza creadora, ensimismado con el Padre, pero mucho más cercano al hombre y por eso su presencia nomenclativa en la plegaria o en las invocaciones directas se justifica y se hace inevitable a la hora de establecer las categorías de sus diferentes manifestaciones.

A.O.M.

NOTAS

(1) Los fang son un conjunto de pueblos pertenecientes, según la clasificación de Bryan y Murdock, al grupo Bantú del Ecuador, y están repartidos entre Gabón, Guinea Ecuatorial, Camerún, Congo y una pequeña franja de Centroáfrica.

(2) Cfr. LUFULUABO, *Vers une théodicée Bantoue*, en «Eglise Vivante», pág. 46, Leuvain, 1962.

(3) He aquí un esquema de oración que reconoce a Dios como Creador del Universo:

...Oh Dios, Tú me has creado...

...Has modelado los dedos de mis manos...

...Que has creado la tierra y todos los animales.

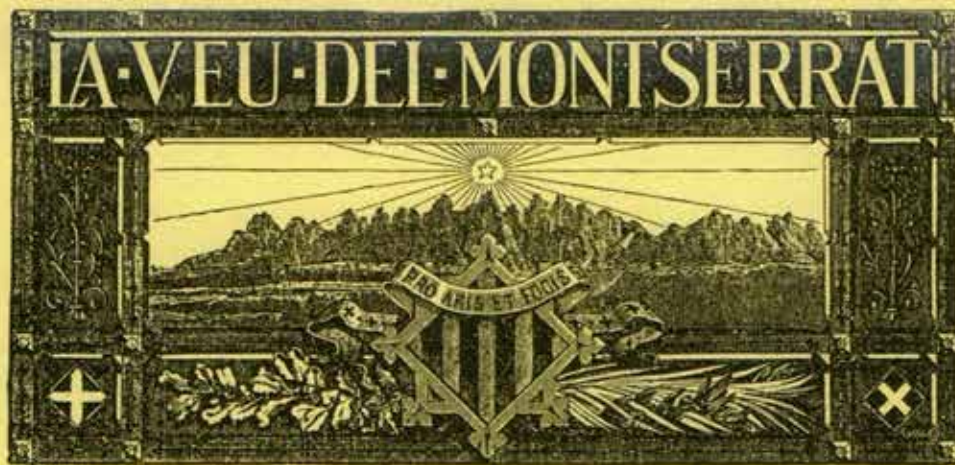
Cfr. MALLAR, L. *Un Poble Africà*, en «etnologia i pastoral», Estela Barcelona, 1971, página 117.

(4) Cfr. I. ARANZADI, *La Adivinanza en la zona de los ntu*, I. D. E. A. Madrid, 1962.

(5) Cfr. ALEXANDRE et J. BINET, *Le groupe dit pahouin*, página 107, Paris, 1958.

(6) Cfr. LARGEAU, o. c., página 109.

(7) Cfr. ALEXANDRE et P. BINET, o. c., página 110.



SETMANARI POPULAR DE CATALUNYA

En junio de 1890, el semanario catalán «La Veu del Montserrat» publicaba una serie de artículos bajo el título de «*Tradicions i cants bubís*». Cien años más tarde, la visión de su autor ofrece aspectos de interés, más allá del hecho de tratarse de un pequeño estudio pionero de la literatura oral guineoecuatorialiana.

TRADICIONES Y CANTOS BUBIS

Una visión de 1890

A lo largo del siglo XIX, y especialmente durante su segunda mitad, la ciudad de Vic va recuperando su antiguo carácter de centro cultural dentro del Principado de Catalunya: la prosperidad económica se corresponde con un período en el cual un ambiente estudiantil intenso corre parejo al surgimiento de personalidades culturales en distintos campos del saber; y a la creación de asociaciones e iniciativas culturales de gran importancia: el Museo Arqueológico, la Biblioteca Episcopal, el *Círcol Literari*, el *Esbart de Vic*... Juntamente con la capital, Barcelona, la ciudad de la Plana será el foco de irradiación más importante del movimiento romántico de *La Renaixença*.

El objetivo de *La Renaixença*

Por JACINT CREUS

fue, de hecho, la recuperación de la personalidad catalana tras siglos de decadencia política y cultural. En la práctica, el mayor esfuerzo se centró en la recuperación de los usos literarios de la lengua y en la creación de un pensamiento político de signo catalanista. Todo ello se inscribía en el ideario romántico, tomando como bases la cultura religiosa y el ruralismo; y en torno a dichas bases tomaban cuerpo ideales tales como la patria, la belleza, la poesía, la lengua, el arte, la religión... muchos eruditos, a la luz de la nueva ideología, vuelven la mirada hacia la poesía y la narrativa tradicionales, de las cuales se

redactan las primeras recopilaciones serias.

Naturalmente, ello no es producto de ninguna generación espontánea, y cualquier estudioso puede seguir las huellas de estas ideas desde bastante tiempo antes, y por parte de personajes distintos que, no siendo figuras centrales de la cultura catalana, empiezan a cultivar lo que más adelante será una explosión que ha originado el perfil moderno de la cultura catalana.

Así sucede, por ejemplo, con una de las características románticas más evidentes: la pasión por el exotismo: un exotismo que no solamente es histórico (la Edad Media, sobre todo, como época nacional de Catalunya), sino también geográfico: así debe inscribirse la publicación, en el «Diario de

...sas,
 Rupé romatigue axis
 s que'l voltás y li fes menys
 feu al mon, y luego prosseguí en su
 ductora, essent pare de Lolaha, que fou lo
 mer home (dit Kololaha), y d'una dona que
 tmená Tehe, que fou axis la primera de las
 nbras (dita per ço Katehe).
 Rupé digué á abdosos: assenteus aquí, y'ls
 sá en un verger clos y hermós, hont els feyá
 custodi. L'home y dona eran cechs, porque
 tpe no creya que pera res els fes menester la
 sta; y'ls ángels, ó amichs de Rupé, els no-
 ian molt be y'ls donavan tot quan volian, ab
 condició, no obstant, de que no havian may
 voler véurer tolas las cosas.
 A molt temps que no vingués á po-
 ll benhaurada un

lectura de la bi...
 llor se poden poetis...
 que han inspirat tant sublim...
 los cicles de la Poesta sacro.
 ¿En aquesta ceguera de Lolaha y Te...
 aquest nodrirse d'angélichs aliments
 tisfeyan tolas llurs necessitats, qui no
 idealisada la gracia del Senyor, que b...
 Adam y Eva pera ésser felichs ab una
 rança de que no'ns pot sisquera arri-
 nar á nosaltres levíssim concepte l...
 potentíssim del mes sublim dels so-
 artístichs? Y en l'afany del serpent...
 lo Morimó—per obrir els ulls á Lolah...
 ra que, tant tost com clavasser...
 roguessen 'brinc...

Barcelona» (1), de «*SÉLICO, novela africana*»: un relato lacrimógeno que se sitúa en el reino de Ouidah, en la costa del actual Benín, y nos cuenta los amores desafortunados e insatisfechos del valiente Sélico y la princesa Bérisa, maltrechos por la interposición del conquistador Audaty (Agadja) de Dahomey (1724). La novela no es el único testimonio de relatos supuestamente africanos publicados en aquel periódico. Y, en cualquier caso, atestigua el creciente interés romántico por las tierras exóticas.

En cuanto a su interés por la literatura popular, el propio Josep Masferrer lo remarca en el último de sus artículos: «Hoy en día, de este tipo de cantos hacen mucho caso, y los guardan como joyas de gran valor, todos los aficionados a los estudios históricos, y los cultivadores de cualquier materia que de cerca o de lejos limite con las ciencias sociológicas».

EL AUTOR

Josep Masferrer i Arquimbau (Vic, 1844-Sarrià, 1900), estudioso de la Filosofía, el Derecho y la Historia de Catalunya, vio marcada su vida por una vocación sacerdotal truncada: seminarista en su juventud, la muerte de su padre le llevó a dejar los estudios eclesiásticos para ocuparse de sus hermanos menores; hasta que, en 1882, fue por fin ordenado sacerdote.

Junto con sus hermanos Fran-

cesc de Paula, Francesc d'Assís y Ramón fue miembro del llamado *Esbart de Vic*: una tertulia que se configuró a partir de un grupo de amigos, todos ellos nacidos en los años cuarenta del siglo pasado y estudiantes en Barcelona, entre los cuales destacaron nombres importantes en la literatura catalana: Jaume Collell, Martí Genís i Aguilar, Jacint Verdaguer... El genio de este último lo convirtió en una figura de primerísimo orden en la literatura europea de la época; pero, nuevamente, la labor de otros nombres menos geniales suponía para *La Renaixença* un caldo de cultivo que hacía posible alcanzar las cotas más altas.

Jaume Collell y Josep Masferrer aportan, por encima de todo, una intensa labor periodística que difunde las ideas románticas por todo el país. Y precisamente bajo la dirección de Jaume Collell y con Josep Masferrer de jefe de redacción nace «*La Veü del Montserrat*» (1878-1901): un semanario que, desde la ciudad de Vic, se convertiría en portavoz del catolicismo moderado, enfrentándose desde sus páginas al catalanismo liberal, promoviendo campañas importantes (como el Milenario de Montserrat o la restauración de Ripoll) y extendiendo sus ideas hasta su sustitución por «*La Veü de Catalunya*» (1899-1937), diario del mismo signo fundado por el mismo círculo social.

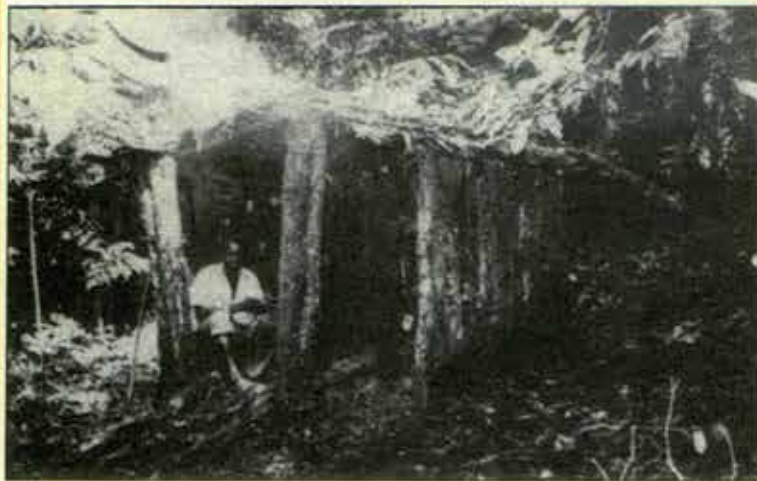
Los artículos de Masferrer sobre los bubis, por lo tanto, verán la luz en un periódico que se dirige fundamentalmente a un sector

social bien pensante, católico, catalanista, conservador e influyente. Un sector, por otro lado, ni informado ni demasiado interesado, por el momento, en las llamadas «posiciones españolas del golfo de Guinea».

LAS FUENTES

La aparición de los artículos sobre los bubis por parte de alguien que, como Josep Masferrer, jamás pisó tierra africana, se debe relacionar directamente con la presencia en los territorios de Guinea de los primeros claretianos: nuestro autor, católico y sacerdote, debió mantener una intensa relación con una orden religiosa que tenía, y tiene, su casa-madre en Vic; y que, desde su primera expedición de 1883, había aportado a Fernando Poo 13 misioneros nacidos en la propia diócesis de entre los 76 que habían acudido a Guinea (2); algunos de ellos, por otra parte, habían sido alumnos de Masferrer, profesor de francés del Seminario vicense.

Los vínculos personales son reafirmados por el propio autor, cuando afirma haber conocido recientemente en Vic al Padre Ciriaco Ramírez, jefe de la primera expedición claretiana a Guinea (1883) y primer prefecto apostólico de Fernando Poo (3), con quien había mantenido correspondencia, así como con otros claretianos de la casa de Banapá (4). Hemos de creer, por lo tanto, que el conocimiento que podía



Diversas manifestaciones de la religiosidad bubí. Arriba, izquierda, capilla al espíritu Eosó dentro de su bosque sagrado. Arriba, derecha, unos helechos cubren un recipiente para libaciones y ofrendas a un espíritu. Sobre estas líneas, romería bubí a los santuarios del bosque. A la derecha, abajo, tiara de un sacerdote bubí; los cuernos son el símbolo de su poder. En la otra página, algunos claretianos responsables de la evangelización de Guinea.

La aparición de artículos sobre los bubis por parte de alguien que como Josep Masferrer i Arquimbau no pisó jamás tierra africana se debe relacionar directamente con la presencia de los primeros claretianos en Guinea Ecuatorial.

tener Josep Masferrer sobre Guinea se basaba más en estos contactos que en la pobrísima bibliografía que entonces existiera.

Sus fuentes, por lo tanto, son directas pero muy incompletas: en 1890, cuando aparecen los artículos, los claretianos habían establecido ya las casas de Santa Isabel, Banapá, Concepción, San Carlos, Basilé y Musola, en la isla de Bioko; la del cabo de San Juan en Río Muni; y las de Annobón, Corisco y Elobey Chico. Es decir, que de alguna manera siguieron la lógica colonial de entonces, interesada solamente en las zonas litorales y con un desconocimiento casi absoluto de los territorios interiores (5).

Su poco rodaje en la zona, tras unos escasos siete años de presencia, por otra parte, se intentaba superar a través de un conocimiento de las culturas del país: «Procedieron, por tanto, nuestros Misioneros al estudio de la lengua bubí, subdividida en variedad de

dialectos, casi tantos como tribu efecto, sin duda, de no haber entre ellas apenas comunicación y trato social. Con el auxilio de los primeros jóvenes bubis que pudieron conquistarse para el colegio de Santa Isabel, redactaron una gramática bubí, con apéndices sobre los dialectos propios de las bahías de San Carlos y de la Concepción, sin descuidar el diccionario de dicha lengua, que llevan, gracias a Dios, muy adelantado» (6). Se habla, por lo tanto, de *lenguas bubí*, se aprende, se estudia y se normaliza gramaticalmente. En la misma época (6) los claretianos habían traducido al annobonés el catecismo, el rosario y los ejercicios al Inmaculado Corazón de María, habían escrito una gramática annobonesa (Padre Miquel Valls), un vocabulario benga-español y una gramática benga (Padre Francesc Salvadó). Ello, naturalmente, también con su lado criticable: no se trata de reflejar su cultura para estudiarla, sir



para cambiarla, para sustituirla.

En el aspecto religioso, objetivo prioritario junto con el de la colonización, el ideal de la sustitución es primordial. Y el conjunto de conocimientos y de objetivos se refleja, a través de estas fuentes, en los artículos de Josep Masferrer.

LOS ARTICULOS

En el contexto que hemos explicado, y con estas fuentes directas en la mano, Josep Masferrer publica una pequeña serie de tres artículos de divulgación en su periódico (7): se trata de artículos editoriales, que se inician todos en la página de portada (que ocupan por completo), con una extensión total de unas siete páginas del semanario. La intención de dar mucha importancia al tema es, por lo tanto, evidente. Sin embargo, a mi parecer la importancia de los

artículos, aparte de su antigüedad, debe señalarse en dos aspectos destacados:

1. Que originan un cierto cambio de tono en el tratamiento de temas relacionados con las culturas y los pueblos de Guinea.
2. Que dicho tratamiento se basa en una descripción, todavía en páñales, y una interpretación de las tradiciones orales.

Efectivamente, dentro de los artículos de Masferrer abundan bastantes afirmaciones de este tipo: «La raza bubí, conforme significá-bamos en nuestro penúltimo artículo, no es una raza tan degradada que no ofrezca a los ojos de la observación claras muestras y vestigios patentes de ciertas ideas morales que convencen plenamente a cualquier espíritu sereno» (tercer artículo); afirmaciones que coexisten con otras de este talante: «Los bubis, vegetando en la ignorancia de toda educación religiosa y oprimidos por el peso del hábito y de la tradición de un

transcurso tan largo de vida salvaje...» (primer artículo).

En esta alternancia, Masferrer no hace sino copiar la actitud ideológica de los misioneros claretianos, amigos e informadores suyos: en su primera «Memoria» (6), por ejemplo, esta alternancia también es evidente: «La civilización de los bubis de Fernando Poo, sumidos en el paganismo, sin trato social con los de Santa Isabel, entregados a la holganza, y sin particular afición a las artes ni a la agricultura» (página 31) es un tipo de afirmación tan frecuente como esta otra: «Desde luego pudieron convenirse los Padres que era sumamente erróneo el concepto que generalmente se tenía formado de los bubis, así en orden a sus facultades intelectuales como en materia de laboriosidad. Ciertamente no les habían tratado de cerca, ni probado sus cualidades y temperamento cual pudieron hacerlo nuestros Misioneros, quienes han quedado agradablemente sorprendidos al descubrir en ellos, sin gran esfuerzo, dotes de aptitud para las letras, inclinación al trabajo, y, sobre todo, un corazón bellísimo...» (página 38).

Esta alternancia de Masferrer y de los claretianos es, de hecho, un reflejo de su paternalismo: ellos son superiores a los bubis, que deben recibir nuestra manera de ver las cosas y adaptarse e integrarse a unas creencias y a un tipo de vida superiores; sin embargo, no quiere decir que los bubis no posean algunas cualidades. ¿Cuáles son estas cualidades? Todos aquellos aspectos en los que pueden asemejarse a nosotros, los europeos católicos.

Y este paternalismo supone un avance ideológico con respecto a las ideas en boga en aquella época. En la bibliografía coetánea no misionera, las referencias a los bubis son siempre de este calibre: «Los bubis son completamente inútiles como trabajadores» (...) «todos son de una pereza increíble y de una inteligencia muy obtusa; este hecho ha sido probado científicamente por el estudio anatómico de un cráneo de bubí enviado a la última exposición holandesa...» (8).

La ignorancia y el desprecio son sustituidos por un paternalismo condescendiente. No es por esta razón por la que los misioneros

aprenden y describen las lenguas guineanas, sino por una necesidad que pretenden provisional: «No se ocultaba a los Padres Misioneros que la enseñanza primaria en castellano era punto capitalísimo en Santa Isabel, por lo mismo que eran grandes las dificultades. Era indispensable fomentar el cultivo de las letras (castellanas, por supuesto) con actos llamativos...» (6). La tarea evangelizadora-colonizadora daba por supuesta la superioridad lingüística; en cambio, la condescendencia traía como fruto la descripción de las creencias bubis que podían considerarse como positivas.

En este marco ideológico, lo que hace Masferrer no es, lógicamente, un estudio de las creencias bubis, sino una descripción y una reportación de algunas de las creencias y cantos, procedentes ambos de la tradición oral, que se acercan poco más o menos a sus propias creencias. Y ello con la única intención, absolutamente explícita, de servir como ejemplo a sus lectores católicos. El razonamiento viene a ser: si incluso los bubis, que son unos salvajes, tienen estas creencias, cuánto menos nosotros, civilizados y cristianos, no deberíamos ser más escrupulosos con nuestra vida. Lo cual, a veces, no es solamente una lectura implícita: «Por lo menos, nadie podrá regarnos que en sus homenajes al cornudo (= demonio) son mucho más excusables los bubis (...) que el liberalismo italiano tan sacrilegamente ingrato con nuestra Madre la Iglesia...» (primer artículo).

Así, no es de extrañar que Masferrer transcriba cantos bubis con este tipo de contenido: «Oye tú, Pene, vieja de poca vergüenza. Si quieres ir a la ciudad, esconde un poco tu desnudez; tu vergüenza debería recordarte que eres la madre del cándido Tolope» (tercer artículo). Otras de las canciones reportadas tienen contenidos referidos a la pobreza, el sentimiento filial, la condena del adulterio, etcétera. Es decir: «El interés especialísimo que tienen para nosotros es un interés moral, que se fundamenta en los conceptos fundamentales que se resaltan en cada una de estas canciones...» (ibid.).

Dentro de esta lógica, una parte del primer artículo y todo el segundo se centran en la creencia bubis que Masferrer califica «del

Masferrer resalta el enorme parecido del relato mitológico bubis con el relato bíblico del Paraíso... Parece darse cuenta de que puede haber un sustrato común en muchos de los relatos tradicionales de culturas distintas.



En la fotografía superior, ritual bubis de la reconciliación; se coloca en el suelo una planta de la paz, cerrando el paso a todo el mundo. Sobre estas líneas, el árbol, la piedra en el que fue consagrado el Abba actual de Moca, sacerdote supremo de Bioco.

bien y del mal». Se trata de una síntesis de los relatos mitológicos bubis (9) que nuestro autor transcribe de esta manera:

«Kasibila creó a Rupé. Así fue cómo Rupé existió; y, no viendo nada que le rodease y le hiciera menos amarga su soledad, hizo el mundo y prosiguió su obra productora siendo el padre de Lolaha, que fue el primer hombre (llamado Kololaha), y de una mujer a la que llamó Tehe, que fue de esta manera la primera de las hembras (llamada por ello Katehe).

Rupé les dijo: quedaos aquí; y les puso en un jardín cerrado y hermoso, donde les custodiaba. El hombre y la mujer eran ciegos, porque Rupé no creía que necesitaran la vista; y los ángeles, o amigos de Rupé, les alimentaban muy bien y les daban todo lo que deseaban, con la condición, no obstante, de que jamás debían querer ver las cosas.

Al cabo de poco tiempo se situó cerca de aquella feliz pareja una serpiente muy bella, que traía una fruta en la boca, y les dijo: escuchadme, si probáis esta fruta y la coméis, vuestros ojos, hasta ahora cerrados a la luz, verán; y mirando las cosas que os rodean veréis este mundo, que no conocéis por propia experiencia natural, su belleza, el sol que hace brillar su hermosura, la luna que lo encanta por la noche, los colores alegres de los pájaros, que tanto por la noche como durante el día os han deleitado hasta la hora presente con sus voces melódicas.

Lolaha y Tehe comieron la fruta, y enseguida se les abrieron los párpados, y miraron las cosas, y vieron... cómo la serpiente sonreía con malicia, y a Rupé airado que, tomando una vara de fuego, los flageló y los hizo acudir a trabajar.

Desde entonces los bubis persiguen siempre a la serpiente, y la persiguen a muerte, dándole el nombre de Mo o Morimó.

Y sigue la tradición, y acaba diciendo que Lolaha y Tehe fueron desde entonces enemigos de Dios, y tuvieron que trabajar, y tuvieron... un montón de hijos» (segundo artículo).

Masferrer resalta el enorme parecido del relato mitológico bubi con el relato bíblico del Paraíso; e incluso aporta algunos versículos del texto sagrado: «Dios sabe que el día que comáis de esta fruta se

abrirán vuestros ojos y seréis como los ángeles, que conocen el bien y el mal» (Génesis, 3,5. En el original, en latín). Y por un momento parece que va a ir mucho más allá en sus explicaciones: «La creencia de que hablamos es una opinión, aunque falsa, muy antigua, que se ha extendido por civilizaciones de origen y carácter diferentes, y que ha surgido en distintas épocas, teniendo con todas, como muchas otras, su cuna y nacimiento en el lejano y misterioso oriente...» (segundo artículo).

Masferrer, por lo tanto, parece darse cuenta de que puede haber un sustrato común en muchos de los relatos tradicionales de culturas distintas. Pero no puede ir tan lejos: el relato mitológico que acepta como propio, la Biblia, es el único verdadero, es superior, y no puede obedecer a un origen común, a unas creencias compartidas. La comparación no puede establecerse, por lo tanto, en un plano de igualdad. Y, a partir de aquí, los razonamientos del autor se refieren a posibles reminiscencias de una religión «natural» (natural, porque es parecida a la propia), o a un posible recuerdo de la «prevaricación original», que fue la causa «real» de la decadencia formal de todas las razas: «perversión que solamente puede curar el influjo de la Gracia que infunde el Cristianismo» (tercer artículo).

La conclusión y el fin, por lo tanto, es siempre el mismo: para los lectores católicos de «La Veu del Montserrat», la edificación; para los bubis, la evangelización. Hablar extensamente de las tradiciones y de los cantos bubis se justifica siempre en esta doble posibilidad.

Los artículos de Masferrer son ejemplificadores de un cambio de actitud, fundamentado en las necesidades misioneras. Llama la atención que este cambio de actitud se concrete en una cierta preocupación por conocer las realidades de la cultura de Fernando Poo. Y la lógica de un hombre de cultura, como era nuestro autor, tiene reflejos de una gran modernidad: es en la literatura oral, o a partir de ella, donde podemos rastrear la mentalidad de un pueblo, sus creencias, sus valores y sus modelos de conducta. Finalmente, y como cabía esperar, Masferrer es un hombre de su época y de una condición precisa: las

creencias, los valores y los modelos son válidos en la medida en que sirven para realzar y justificar las creencias, valores y modelos que, por ser propios, son evidentemente indiscutibles.

J. C.

NOTAS

(1) «Diario de Barcelona»; días 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9 y 10 de junio de 1897. Los conocimientos históricos del autor se relacionan con la presencia portuguesa y holandesa en la zona.

(2) Véase: «Evangelizadores de la Guinea Española». Barcelona: Imprenta Pulcra, 1948. Hemos contabilizado todas las expediciones habidas desde el 13 de noviembre de 1883 hasta el 26 de abril de 1890.

(3) El Padre Ramírez había asistido, en junio de 1888, al Capítulo General de su Congregación, tras el cual regresó a Santa Isabel, donde falleció el 30 de agosto de aquel mismo año.

(4) En 1890 el Superior de Banapá era el Padre Joaquim Juano-la, originario de Maià, autor de una gramática annobonesa y de una gramática bubi.

Para todo lo relacionado con las misiones claretianas en Guinea, he utilizado estas fuentes:

• Mariano Aguilar, «Historia de la Congregación de Misioneros Hijos del I. Corazón de María». Barcelona: Librería de Montserrat, 1901.

• Cristóbal Fernández, «La Congregación de los Hijos del Inmaculado Corazón de María: compendio histórico de sus primeros sesenta y tres años de existencia (1849-1912)». Madrid: Cocusa, 1967.

(5) El mismo Padre Juano-la, corresponsal de Masferrer, había «descubierto» el lago Loreto y los manantiales de agua gaseosa de Mioko, Balachá y Riasaka.

(6) Véase: «Memoria de las Misiones de Fernando Poo y sus dependencias». Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1890.

(7) Véase: «La Veu del Montserrat», año XIII, números 24, 25 y 26, correspondientes a los 14, 21 y 28 de junio de 1890.

(8) Véase: Lieutenant Sorela, «Les possessions espagnoles du Golfe de Guinée: leur présent et leur avenir». Paris: A. Lahure, 1884.

(9) Un estudio actual de gran interés para el conocimiento de la cosmogonía bubi puede verse en: Amador Martín del Molino, «Los bubis: ritos y creencias». Centro Cultural Hispano-Guineano, 1989.



Literatura infantil africana

LEYENDAS GUINEANAS

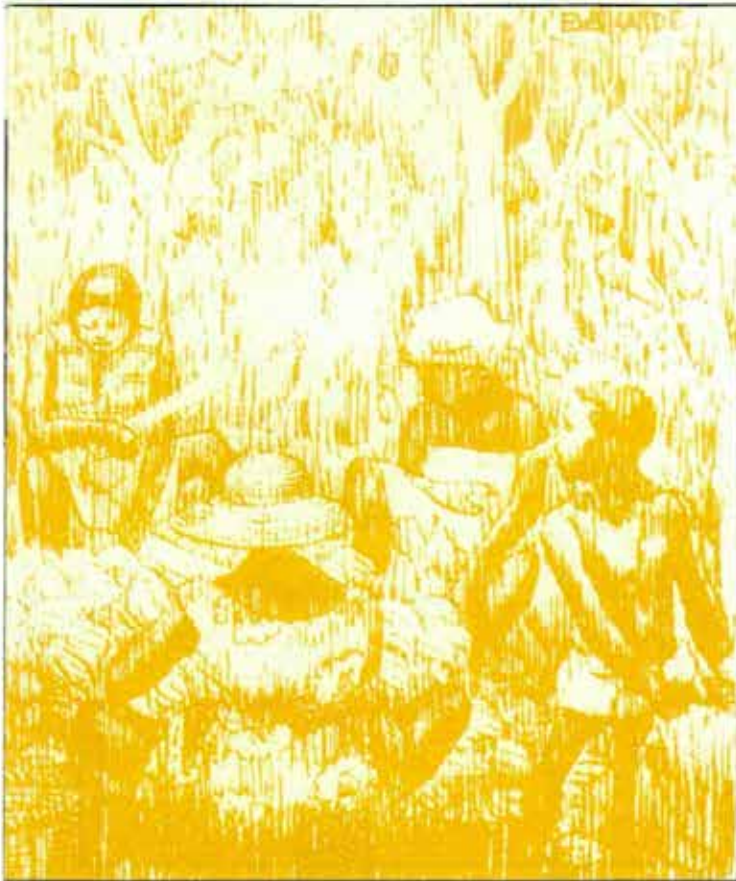
La literatura infantil tiene unos valores pedagógicos y culturales innegables. Los países africanos se han servido de las fábulas y los cuentos para transmitir las enseñanzas de sus pueblos; sin esta transmisión se hubieran perdido auténticas joyas de la literatura popular. El libro de Raquel Ilombé «Leyendas guineanas» posee las características más exigentes de la literatura infantil universal y africana en particular

Por TEODORO SÁEZ FERNÁNDEZ

LOS rasgos principales de la literatura infantil universal nos servirían para hacer un comentario sabroso de las «Leyendas guineanas» de Raquel Ilombé (1). Pero se quedaría corto, pues su obra está inserta, a su vez, en otro contexto cultural con rasgos peculiares como son los de la literatura infantil africana.

Es arriesgado, en Africa, pensar que los cuentos y leyendas son esencialmente para niños. En Africa, el cuento fue, y sigue siendo, un medio de transmisión cultural, cuyo autor y destinatario es el grupo, y el objetivo es también el bienestar del grupo.

Destacan en la literatura infantil africana los niños héroes, que unas veces son ejemplares y otras turbulentos y malignos. La escritora senegalesa Aminata Sow Fall, en un estudio sobre el niño en los cuentos africanos, así nos los presenta. Se da el caso de la niña huérfana, generosa, obediente hasta el sacrifi-



cio, con lo cual se ofrece al lector o al oyente (pues generalmente se trata de literatura oral) un modelo de comportamiento, un ejemplo de moral práctica cuyo destinatario son tanto los niños como los adultos, es decir, el grupo.

También entra a formar parte el elemento mágico, con las brujas buenas y las malignas. Un buen ejemplo de cuanto decimos lo tenemos en la *Cuchara sucia* del senegalés Birago Diop, y en *El plato saltarín* de Raquel Ilombé, con argumentos muy semejantes.

En ambas obras es protagonista la hija huérfana de madre y la madrastra que maltrata sin piedad con trabajos abrumadores. Aquella obedece dócilmente mientras su hermanastra, mimada y envidiosa, acarreará para sí y su familia toda clase de males. Pero, eso sí, con un final feliz para todos, gracias a la generosidad de la huérfana.

Podríamos decir que *Leyendas guineanas* se conforma con las características

más exigentes de la literatura infantil universal y con las de la literatura infantil africana en particular.

Afortunadamente, hay otras tres obras más sobre el mismo tema escritas recientemente, como son la *Leyendas fang*, de Constantino Ochaá; *Milang* de Manuel F. Magaz (ésta última especialmente preparada para su uso en las escuelas), y la de Benigno Boricó, recientemente fallecido, ésta escrita en italiano y titulada *El poblado cuenta*. Sobre proverbios, cuentos y leyendas fang ya se escribieron dos obras más por Trilles en 1895 y en 1905, publicadas en Suiza (2).

En el repertorio de Ilombé encontramos leyendas como las de *Los sordos* de humor, que lleva la sonrisa y la risa a lo largo de todo el relato.

En *Los tres hermanos* vemos perfectamente todas las características del cuento africano. Protagonistas son tres hermanos que en sucesivas aventuras, lejos del ho-

gar, de mano de elementos mágicos, y acompañados constantemente por la naturaleza y los animales, no buscan otro objetivo que el bienestar del pueblo, con una hermosa lección final: *Para ser próspero, un pueblo tiene que trabajar*.

Pero el enlace más significativo de *Leyendas guineanas* con la literatura infantil africana lo encontramos en *El plato saltarín*. Por él desfilan la huérfana bondadosa y obediente (Ilombé) junto a la hermanastra mimada, antipática y envidiosa (Nguanga). La madrastra, cruel, en contraste con la bruja buena que somete a prueba a Ilombé y a Nguanga con resultados bien diferentes. Ya dijimos anteriormente que en *La cuchara sucia* del senegalés Diop se plantea el mismo tema y el mismo mensaje. La naturaleza («...la elegante figura de la ceiba...»), incluso ayuda a fijar la cronología del relato («...cuando los mangos comenzaban a dar sus frutos...»).

El final es —como era de esperar— totalmente feliz, tanto para Ilombé (¿cómo no?) como para Nguanga y toda su familia. Es el triunfo del respeto, la obediencia, la ternura y la generosidad.

Otro relato del mismo estilo es *La señora del río*, fiel reflejo de la famosa Cenicienta, donde, entre otras cosas, la carroza se cambia por una concha de carey tirada por dos antílopes, el zapato por una estrella brillante en la frente, terminando con un viaje prenupcial por el río en unos cayucos tirados por «unos cisnes salvajes bellísimos». Naturalmente, con final feliz para todos.

La leyenda en la que juegan un papel importante los animales es la titulada *Las dos gotas de agua*. En ella destaca el amor fraternal.

Sólo uno de los cuentos es —yo diría— demasiado dramático. En él se subraya particularmente el valor de la obediencia. Pero el final no es feliz. Los protagonistas son castigados muy severamente —con la muerte— por reite-

radas desobediencias. Me refiero al cuento de *Los dragones*.

CREO que este breve y escueto comentario de algunas de las leyendas de Raquel Ilombé es suficiente para alcanzar el objetivo que nos habíamos propuesto: situar la obra en el contexto de la literatura infantil universal y africana.

La literatura infantil tiene como primer objetivo entretener, pero al mismo tiempo, intencionadamente o no, incide en la formación de la personalidad del niño. El cuento, junto a otros medios de educación, puede contribuir de manera agradable y natural a desarrollar ciertas cualidades fundamentales: la atención, la memoria, el juicio crítico, la expresión... Por ello está justificado su uso en las instituciones escolares, especialmente en los jardines de infancia, en el parvulario y en los primeros cursos de la educación básica.

La «hora del cuento» alcanza un particular relieve en el desarrollo integral de la personalidad de los niños pequeños. Podemos, por ello, considerar los libros indispensables en la educación y en la cultura. El niño que los escucha o lee pone en marcha su pensamiento y comienza a madurar su conciencia. No son para llenar un vacío —como señala Montaigne—, sino más bien para encender un fuego.

Cuanto venimos diciendo, respecto al valor pedagógico del cuento en general, resulta más válido para el cuento africano. Aquí «el cuento —como señala la escritora senegalesa Aminata Sow Fall— constituye un vehículo valioso de la sabiduría africana»; es un útil pedagógico que, a la vez que maravilloso y divertido, moraliza y transmite una amplia gama de valores para que los jóvenes aprendan de los sabios y de los ancianos. Con frecuencia refleja las aspiraciones más profundas del cuerpo social y garantiza —o al menos, lo

pretende— la cohesión en torno a sistemas de valores y de creencias, para el equilibrio de la sociedad. Con toda claridad exponen las consecuencias fatales en el incumplimiento de las normas y valores del grupo, encarnando todo este proceso, como hemos señalado anteriormente, sobre todo, en los héroes infantiles. El cuento africano es —como dice Silvano Galli— una verdadera escuela de formación.

EL cuento es, ante todo, didáctico y ocupa un lugar preferente en el universo social y ético africano. Así son las *Leyendas Guineanas* de Raquel Ilombé (3).

Queremos subrayar uno de los aspectos específicos de la literatura infantil africana: su valor como fuente para el conocimiento de la cultura de un pueblo y como medio de transmisión de la misma.

Arnold Hauser piensa que las formas artísticas, literarias y culturales de un pueblo no obedecen al capricho de los diversos autores, sino a las constantes que se dan en una determinada época y que se explican por sus estructuras religiosas, sociales, políticas;

LECTURAS GUINEANAS



La literatura infantil tiene como primer objetivo entretener, pero al mismo tiempo —intencionalmente o no— incide en la formación de la personalidad del niño

por sus ideales, sus deseos y sus valores.

Por tanto, el lenguaje, como las artes plásticas y cualquier otra manifestación de una sociedad, se convierte en clave que nos dará a conocer la historia de la humanidad. Libro y cultura podríamos decir que se identifican. Pero no sólo nos dan una valoración del pasado. «Pueden ofrecernos a los hombres de hoy —como dice Perrot— argumentos, referencias y modelos directamente útiles que iluminarán el camino difícil de hoy». Incluso podrán contribuir al cambio y a la creación de la sociedad de mañana, como señala Galli en *Il racconto africano*.

Hoy que Guinea Ecuatorial siente la preocupación por encontrar y definir su identidad cultural, tiene a su alcance un medio —los cuentos y leyendas— que puede contribuir a encontrar ese modelo cultural que viene transmitiendo, sobre todo, por la literatura oral, generación tras generación.

El «canto del pueblo» —el

folklore en su mejor sentido— con toda la cultura oral, es uno de los aspectos más serios para lograr encontrarse un pueblo a sí mismo. Por ello, las colecciones de cuentos —como señala Maurice Delafosse— pueden prestar un servicio importante al investigador. A veces estas sencillas fuentes dan una idea bastante exacta de la mentalidad de los habitantes de un país, tal vez mejor que una sabia conferencia.

T. S. F.

NOTAS

(1) Raquel Ilombé es natural de Corisco. Escritora y poetisa, residente gran parte de su vida en España, ha dedicado su vida al arte. Asistió al acto de presentación de su obra y recitó una poesía, titulada *Blanco y negro*.

(2) Con posteridad a la presentación de la obra de Ilombé se han publicado otras cuyo contenido, tanto didáctico como recreativo, merecen otro estudio.

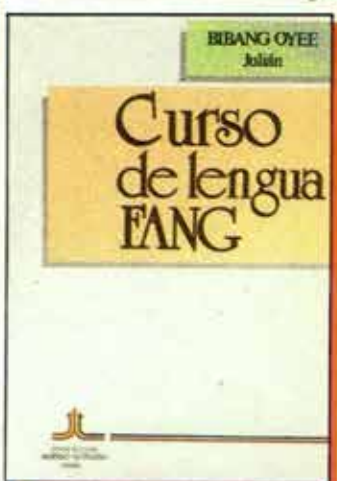
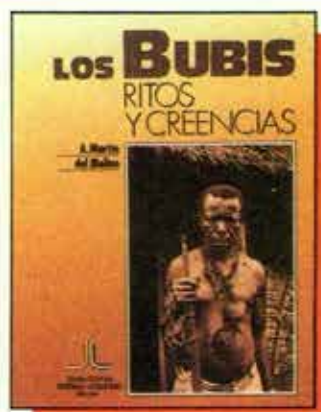
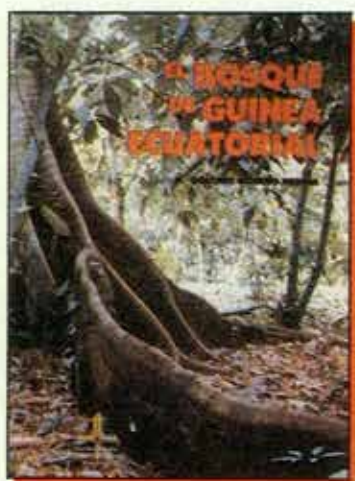
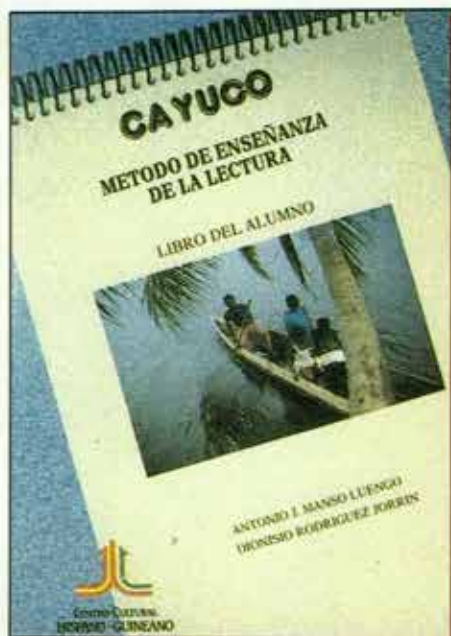
(3) Raquel Ilombé. *Leyendas guineanas*. Ed. Doncel. Madrid 1981.



**ÚLTIMAS
PUBLICACIONES DE
«EDICIONES
DEL CENTRO
CULTURAL
HISPANO-GUINEANO»**



ENCARNACIÓN GÓMEZ MERINO Y LAUREANO MERINO MORENO
**Plantas Medicinales
de
Guinea Ecuatorial**



LOS BUBIS, RITOS Y CREENCIAS, del Padre Amador Martín del Molino.
EL TAMBOR, de Ifigo de Aranzadi, con ilustraciones de Eva Alcalde.
EL ESPAÑOL DE MALABO, de John M. Lipski (estudio filológico del español hablado en Guinea).
CURSO DE LENGUA FANG, de Julián Bibang Oyee, y la colaboración de Jesucristo Riquelme.
BUENOS DIAS (2.ª edición), de Antonio Manso y Dionisio Jorrin.

GUIA DE PLANTAS MEDICINALES DE GUINEA ECUATORIAL, de Encarnación Gómez y Laureano Merino.
EL BOSQUE DE GUINEA ECUATORIAL, de M.ª Dolores Moreno.
LECTOESCRITURA DEL ESPAÑOL (LIBRO DEL ALUMNO), de Antonio Manso y Dionisio Jorrin.
LA CANCIÓN DE LA DIARREA (libro de carteles, folletos y diapositivas), Sales Encinas, e ilustraciones de Filiberto.

Africa 2000



1/10/2000