

año 05



Orófrico

revista de oralidad africana

ORÁFRICA

REVISTA DE ORALIDAD AFRICANA

número 1: abril de 2005

CEIBA

LABORATORIO DE RECURSOS ORALES

© **CEIBA**

Providència, 23

Vic (Barcelona)

correoceiba@wanadoo.es

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

Ilustración de la portada: máscara iniciática *mbole* (Rep. Dem. del Congo)

ISSN: 1699-1788

Depósito Legal: B-10.409-2005

Impresión: Impremta Sellarès, sl

ORÁFRICA es una publicación anual del **LABORATORIO DE RECURSOS ORALES**, editada bajo la titularidad de **CEIBA** con la colaboración de las siguientes Instituciones:

Centro Cultural Español de Bata

Centro Cultural Español de Malabo

Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada
de la **Universidad de Alcalá**

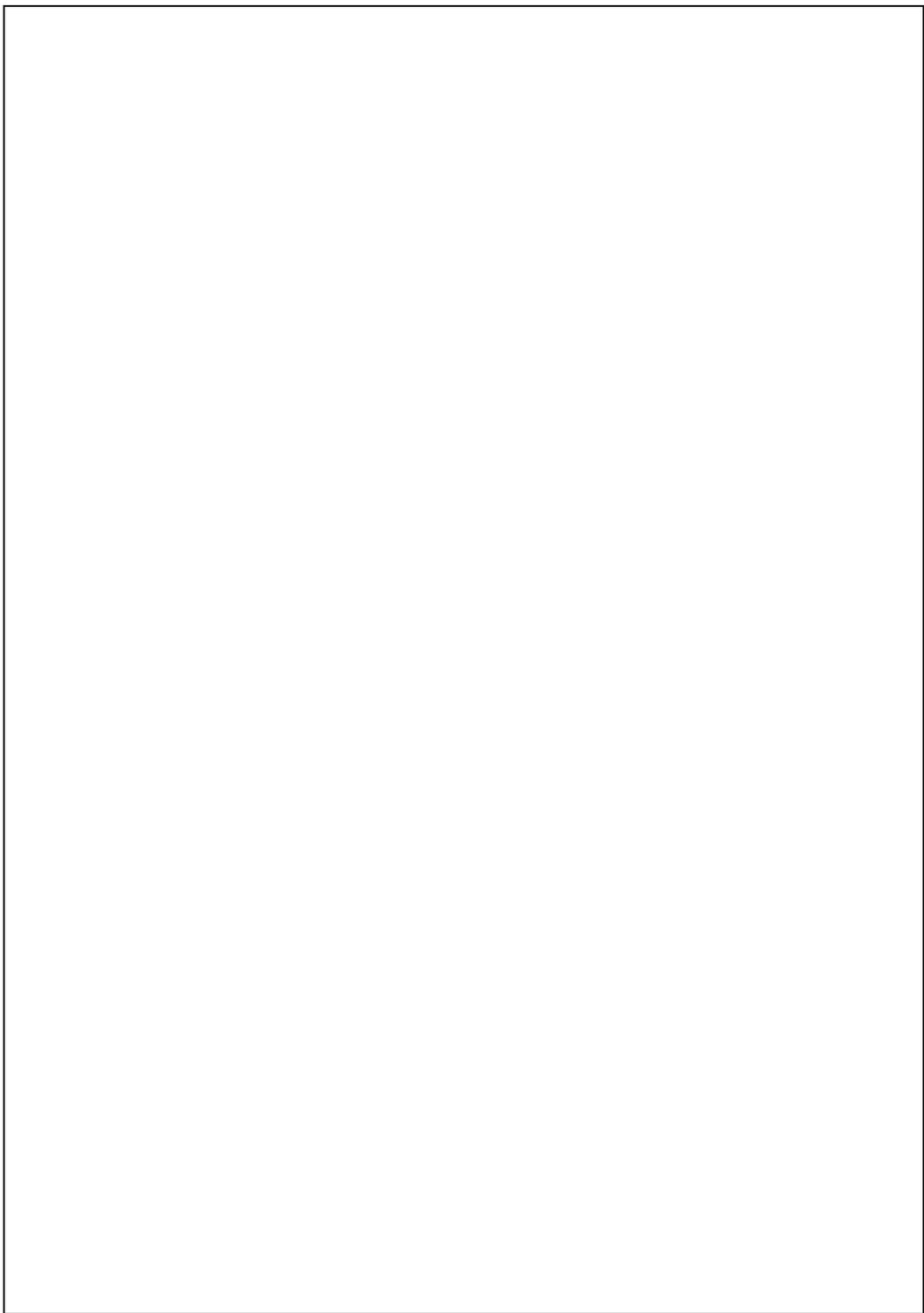
Universidad de Barcelona

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

DIRECCIÓN:
Jacint Creus
José Manuel Pedrosa

CONSEJO DE REDACCIÓN:
Shaila Abe
Yolanda Aixelà
Contxita Botargues
Jacint Creus
Elvira Djangani
Fabiola Ecot
Virgínia Fons
Ángel Antonio López Ortega
José Manuel Pedrosa
M^a Caridad Riloha
Berta Rubio Faus

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL:
Dr. Julián Bibang Oyee
(Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial)
Dr. Fernando Gómez Redondo
(Universidad de Alcalá)
Dr. Ferran Iniesta Vernet
(Universidad de Barcelona)
Dr. Mbuyi Kabunda Badi
(Universidad de Lubumbashi)
Dr. Lluís Mallart Guimerà
(Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative- Universidad de París X)
Sra. Myriam Martínez Elcoro
(Directora del Centro Cultural Español de Bata)
Dr. Landry-Wilfrid Miampika
(Universidad de Alcalá)
Sra. Gloria Nistal Rosique
(Directora del Centro Cultural Español de Malabo)
Dr. Carlos Nsue Otong
(Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial)
Dra. Teresa San Román Espinosa
(Universidad Autónoma de Barcelona)



ÍNDICE

ARTÍCULOS

- 7 Taban Lo Liyong
El folklore en la sociedad en vías de desarrollo
- 21 Virgínia Fons
Concepto de persona en África Central
- 39 Julián-B. Bibang Oyee
Oralidad y cuestiones de transcripción
- 49 José Manuel Pedrosa
La bestia metamorfoseada en novia: una fábula de Esopo, un relato del Calila e Dimna, y un cuento de los fang de Guinea Ecuatorial
- 61 Chantal Magalie Mbazoo Kassa
Aspectos de la cultura fang en la novela gabonesa, o la imagen de la mujer en «Les matinées sombres» de Narcisse Eyí Menye
90 Anexo: entrevista a Narcisse Eyí Menye
- 95 Francesc-Xavier Marín
La Reina de Saba: Leyenda y nacionalismo etíope
117 Anexo: Leyenda de la Reina de Saba

TEXTOS

- 133 Mario Mulé Ribala
Leyendas de Balachá
- 139 Céline Clémence Magnéché Ndé
Una colección de cuentos inéditos de los bánsoa de Camerún

LA ORALIDAD POR ESCRITO

159 Publicaciones

ABSTRACTS

173 Abstracts de los artículos

EL FOLKLORE EN LA SOCIEDAD EN VÍAS DE DESARROLLO¹

TABAN LO LIYONG
UNIVERSIDAD DE VENDA, SUDÁFRICA

Desearía explorar algunas cuestiones pertinentes relacionadas directamente con el objetivo de este artículo escrito para la conferencia, «*El folklore en la sociedad en vías de desarrollo*»². Entiendo, por el artículo determinado «la», que se habla de Sudáfrica. Si mi percepción es correcta, entonces estoy contra las cuerdas, estoy desconcertado.

Para muchos, Sudáfrica actualmente clama contra el «Folklore»: ‘Folklore’³, *Folk’s Lore*, ‘Folks’ lore’. Para empezar, la suerte está contra «nuestro» «folk». Como señala el *Diccionario Webster’s New Collegiate* (8ª edición), «folk» es «la gran proporción de miembros de un grupo que determina el carácter del mismo y que tiende a preservar su forma característica de civilización y sus costumbres, arte y artesanías, leyendas, tradiciones y supersticiones de generación a generación».

Aunque somos numéricamente mayoría, no determinamos el carácter del grupo; sino que nos hemos comprometido con la adquisición y la promoción de características alienas y hostiles a las nuestras.

Antes de centrarnos en la «literatura folk», quiero comentar que **S. Thompson** (en *The New Encyclopaedia Britannica*, -Macropaedia- 15ª edición, vol. 7, p. 456) dice: «La literatura folk es una parte de lo que generalmente conocemos como folklore: costumbres y creencias, actitudes ritualística, bailes, música folk y otras manifestaciones no literarias. Estos se consideran parte del extenso estudio de la etnología aunque son también tarea del folklorista».

Thompson no incluyó otras categorías que legítimamente podrían

¹ ARTÍCULO TRADUCIDO POR YOLANDA AIXELÁ.

² Ponencia inédita escrita para la III Conferencia Regional de la *South African Folklore Society, Northern Region*, 18-19 de abril, 1997 (Troutwaters Inn, Makgobaskloof, Tzaneen).

³ El autor propone juegos de palabras constantes a lo largo de todo el texto entre “Folk” (popular, folklórico) y “lore” (tradición popular). Nota de la Traductora.

pertenecer a la lista como son: *folk-* o *etno-arte*, arte visual, artes plásticas, arquitectura, juegos, deportes y diversión; cosmología, las estaciones y el calendario de actividades propio de las mismas; medicina y ciencias curativas, sólo por mencionar las categorías más importantes.

R. M. Dorson, al escribir sobre «folklore» [en la misma *New Encyclopaedia Britannica*, p. 463, de la cual tomo con toda libertad las categorías a las que refiero abajo], da más detalles al enumerar varias formas de *folklore*. Primero, lo divide en tres extensas categorías: literatura oral, cultura material, costumbres y festivales. La narrativa *folk* y la música *folk* son las categorías más importantes de la literatura oral, con géneros menores como proverbios, enigmas, creencias y supersticiones, formando en su conjunto una tercera categoría general. La narrativa *folk* está además dividida en mito, cuento de hadas o del mago o cuento popular, leyenda, saga, historias de tontos, broma o chiste, anécdota, y cuentos de animales. La canción *folk* abarca la balada, la *bylina* rusa y la nana. El habla *folk* comprende el proverbio, el enigma, el trabalenguas y las creencias o supersticiones como subcategorías de dichos lenguajes juiciosos. En la categoría de canción *folk* podríamos incluir también los poemas elogiosos; en la del habla *folk* podríamos incluir las invocaciones, las proyecciones de hechizos, las contestaciones juguetonas entre suegros o aldeas rivales.

La segunda forma de *folklore* más importante sobre la que Dorson ha escrito es la cultura material. Esta denota los «*objetos físicos elaborados de forma tradicional*». Aquí incluye: arquitectura *folk*, artes *folk*, artesanías *folk*. Esto es: «*La construcción de casas, el diseño y decoración de edificios y utensilios, y el trabajo de industrias nacionales de acuerdo con los estilos y métodos tradicionales. La configuración de vallas, la elaboración de azúcar de melaza y la costura de edredones, todo pertenece a la categoría de cultura material*».

En esta nuestra parte del mundo podríamos incluir la elaboración de cerveza, la preparación de comida, la realización de armas tradicionales, la batería de cocina, la joyería, los artículos para el vestido, etc.

Finalmente, la tercera forma de *folklore*: costumbres y festivales. Aquí Dorson agrupa conjuntamente: «*costumbres, rituales festivos, juegos infantiles (pensados como versiones de rituales adultos), teatro folk, fiestas con juegos, ritos de paso, danzas folk, y géneros equivalentes que implican acción, representación y parafernalia*».

Aquí se pueden añadir «rasgos de conducta grupal».

Si he estado dando una panorámica de las cuestiones calificadas como folklore es porque deseo demostrar que cualquier comunidad africana tradicional, o individuo, pudo (y puede) ser clasificado en la categoría de folklore. Esto es, todo *folk* africano, toda tradición popular = conocimiento, toda realización, todo producto, cualquier grupo africano, todos son parte de nuestro folklore o *lore* del *folk*.

Esta entrada en *The New Encyclopaedia Britannica* se fue redactada por el antropólogo liberal E. M. Dorson. Él ha equiparado virtualmente el folklore con las culturas tradicionales de las gentes no occidentales o no-occidentalizadas de África, de las Américas, de Australia, de Oceanía, y hasta cierto punto, de Asia. Uno casi se siente orgulloso de ver que una disciplina que cubre todas las áreas de una vida y las actividades de esa vida, se convierte en centro de atención erudita. La tentación de ser un miembro del grupo es enorme. Uno puede incluso estar bajo la impresión de que las opiniones del pasado, las actitudes, las conclusiones de un tema que alude a todo el grupo al que uno pertenece deben ser recibidas sin crítica y reproducir mecánicamente lo que dice el profesor para obtener el título. De hecho, siempre nos podrían educar con falsa información sobre nosotros mismos y obtener el título repitiendo degradaciones y abusos sobre nosotros. Y es que si uno se sometiera a sí mismo a estudio adrede, podría ser clasificado como un intelectual masoquista.

Hay otras interpretaciones de “*folklore*” mantenidas por muchos científicos sociales conservadores y por legos europeos que dan diferentes interpretaciones de *folklore*. Así, en la página 498 de la edición internacional de 1991 de la *Enciclopedia Americana*, el autor **Francis Lee Utley** describe *folklore*: «*En su sentido más amplio es una parte de la cultura, de las costumbres y de las creencias de una sociedad que se base en la tradición popular. Se produce por la comunidad y habitualmente se transmite oralmente o por demostración*».

Aquí nos encontramos con palabras discriminadoras que demuestran que esta disciplina no engloba los ideales del mundo occidental. Palabras como «sociedad», «tradición popular», «comunidad», transmisión «oral» o «por demostración» se utilizan actualmente. Más tarde lo desarrollaremos. Pero, por el momento, por favor tengan presente que la educación escolar moderna empezó en los monasterios y en los conventos, como una educación fundamentada en la propagación de la fe cristiana auspiciada por los Papas católicos de Roma, pero con todos los reyes y reinas europeos convertidos y responsables de difundir y defender

la fe cristiana. La aristocracia divina del Papa no fue cuestionada. Sus sacerdotes tenían el rango más alto. Las aristocracias de reyes y reinas y las vidas aristocráticas eran objeto de emulación. La aristocracia educada era una élite cuyas maneras, cultura o «civilización», si se prefiere, tenían que ser difundidas primero por lo divino y después por la educación secular. Los europeos que nunca fueron a la escuela, que eran de las clases más bajas, fueron deficientes. Cualquier otra persona fuera del ámbito de la aristocracia europea no podría ser estudiada en el marco que se había reservado desde siempre para caracterizar a los hombres y mujeres europeos. Ya en 1846 **Ambrose Merton** (William John Thoms), el primero en utilizar el término «folklore», escribió: «*Folklore, el conocimiento del pueblo*», como recogió **W. A. Lessa** en «Folklore», editado por **Julius Gould** y **William L. Kolb** en la página 273 del *Dictionary of the Social Sciences* (1964). Nosotros iríamos más allá y afirmaríamos que el significado original de *folklore*, tal como se desarrolló desde la perspectiva europea, veía «*folklore como campesino o cultura folk (...), como manera de expresar creencias, costumbres y narrativas*».

Ahora tenemos todo el panorama: la erudita aristocracia europea estudió tres tipos de seres humanos: los europeos de clases medias y altas –la norma, hombre, humanidad y, por lo demás, el único objeto aceptado de los estudios humanos; los campesinos o europeos rústicos, una variante poco afortunada del patrón europeo; y, en tercer lugar, los «folk» no europeos. Ahora bien, muchas veces no se andaban con rodeos. Como que las vidas de las clases altas y medias de Europa se hallaban dentro del marco de la civilización europea y las culturas civilizadas, los otros dos grupos de gentes tuvieron que ser estudiados como *folklore*, cuyo objeto, según W.A. Lessa «*envuelve la totalidad de la cultura rudimentaria o de las gentes primitivas*». Esto es: si hay europeos no refinados es que son rústicos; y si son de alguna otra parte, son «primitivos».

«Folklore», así, en el caso de África, era la etiqueta con la cual nosotros y todas nuestras maneras fueron estudiados por una Europa que había llegado al acuerdo ideológico de que todas nuestras formas -a pesar de nuestras propias nociones de ellas- eran primitivas, aborígenes o, a lo mejor, «folk».

Este contexto, es el que da sentido a la mayoría de las ideas oposicionales binarias ya mencionadas: señores y *folk*; refinados y rústicos; civilizados y primitivos; sofisticados y simples; urbanos y rurales; cultos e incultos; aristocráticos y campesinos; creativos y

tradicionales; urbanos y salvajes; literarios y no/pre-literarios; escritos u orales; modernos y antiguos; educados y no educados; jefes y sirvientes (o dominantes y serviles) y, la madre de todos: europeos y africanos. En la Kenia colonial, en las fiestas a las que asistían europeos y africanos y sus esposas, el Gobernador se dirigía a todos como «Señoras y señores, africanos y sus esposas!».

Después de que los europeos, en sus aventuras económicas, nos encontraron en el camino hacia la fabulosa India, sólo para descubrir que aunque no tuvimos la rueda, ni la pólvora, ni la religión cristiana nosotros no resultamos fácilmente colonizables, una «ciencia» tenía que inventarse para estudiarnos a nosotros y a nuestras intratables costumbres. Así se creaba la disciplina denominada antropología o etnología, para llegar a conocer a las costumbres de los amerindios en las Américas, de los africanos en África o de los aborígenes en Australia y Oceanía.

Reformulemos el escenario: La mayoría de las sociedades africanas, incluyendo las de África del sur, fueron invadidas después de las cruzadas de los europeos cristianos de Occidente, quienes habían perdido el lucrativo comercio de Levante y Asia frente a los musulmanes. Buena parte de los más importantes reyes y reinas europeos fletaron barcos reales para encontrar rutas marítimas alternativas para navegar a un Este repleto de riquezas a las que no podían acceder por las rutas terrestres del Oriente Medio. Como ya sabemos, las Américas bloquearon la ruta a la India de Cristóbal Colón. Pero tanto éste como sus seguidores encontraron allí su premio de consolación en forma de oro. De hecho, era mucho más abundante que en cualquier lugar de Europa o de la India, y fue lo que los reyes, sobre todo españoles, buscaban. Así que los españoles se establecieron allí, pusieron los arcos a los pueblos indígenas y se enriquecieron a sí mismos. Y a Europa. En el caso de África, a pesar de que los mosquitos detuvieron a los primeros comerciantes europeos en África Occidental, a pesar del tiempo inclemente y de las olas del Cabo de Mala-Esperanza, cuando la congestionada India no podía producir suficiente riqueza para cada rey de Occidente, sobretodo los de Inglaterra, Francia, Portugal, España y Holanda, entonces buscaron una alternativa en África. Aparte de las empresas comerciales con sus cédulas reales, fueron sectas cristianas disidentes las que ganaron su excisión del dominio cristiano en Europa para venir a establecer sus colonias en África; igual que los misioneros proselitistas de la corriente dominante de las sectas cristianas europeas, que llegaron mano a mano con los comerciantes y la propagada bandera de la cristiandad.

Una vez que ellos habían decidido quedarse, tuvieron que tomar una de tres opciones respecto a las tierras y a los indígenas que las habitaban: a) el exterminio de nuestras gentes, para obtener la propiedad de la tierra, tal como hicieron en Tasmania; b) mezclar las sangres y las culturas para absorbernos en su esquema vital, tal como hicieron los portugueses, franceses y holandeses; y c) gobernarnos indirectamente a través de nuestros propios reyes y jefes, siempre que nuestros reyes locales reconocieran el poder de los potentados europeos en Europa. Ésta fue la prescripción de Lord Mackay para educar a los hindúes como futuros compradores de los bienes ingleses. Lord Lugard lo refinaría después en Uganda y Nigeria como un sistema de «gobierno indirecto». Mientras que para cualquier cuestión económica teníamos que recurrir a la «madre patria» y con nuestros bienes y productos, apropiados arbitrariamente, trabajábamos como esclavos o casi como esclavos. El gobierno indirecto fue nada menos que un apartheid.

Los exterminadores no perdonaron ninguna vida, ni mucho menos la cultura. Los asimiladores crearon el mito de una nación, una lengua, un origen: el origen del amo colonial. Para ellos un negroafricano era un portugués o francés blanco, siempre que tuviera bastante educación y fuera cristiano. Si era un mestizo, aún mejor. No se insistía en erradicar los rasgos físicos (aunque siempre preferían a los pueblos mestizos) si la mente operaba como la de un portugués/francés y el espíritu vital era igualmente europeo. Los que abogaban por el gobierno indirecto reconocieron la hermandad de la humanidad pero no la «cuñadad». Para ellos, los africanos tenían que ocupar el lugar que les correspondía, aunque dándoles el cristianismo para transformarlos completamente. Si se les da educación pueden convertirse en un asistente de maestro, asistente de catequista, asistente de constructor; asistente, sólo eso. En otras palabras, crear agentes locales para la misión que tú has establecido. Así, fueron las escuelas establecidas en África: servían para enseñar los modales del hombre blanco, su religión, su lengua y su cultura a asistentes y colaboradores de la empresa colonial. Lo que es otra manera de explicar la emergencia de inadaptados, individuos alienados de su grupo y sus costumbres.

Una vez que el occidental blanco cristiano, con un arma en una mano y una Biblia en la otra, y con el morral a la espalda, y a través del engaño más que del poder militar, hubo vencido a nuestros ancestros, llamó a sus costumbres «las costumbres civilizadas de la humanidad» y a las nuestras «primitivas», «aborígenes», «paganas» o «cafres» (*kaffir*). Así, nos

llamaron a nosotros y designaron nuestras costumbres sin tener en cuenta el grado real de nuestra civilización como personas ni el de nuestras costumbres. Por ejemplo, los *akan* de Ghana o los *yoruba* de Nigeria son grupos que podrían haberles demostrado una o dos cosas. Y no hablamos del próspero imperio Mughai de la India y otras civilizaciones más al este. Como dije antes, la conquista sobre nosotros no fue completa, y la victoria no fue nada fácil. Para ganar su absoluto dominio sobre nosotros, tenían que estudiar nuestras costumbres para identificar el factor de resistencia de nuestro sistema, para destruirlo o neutralizarlo. Así fue como se inició el estudio sobre nosotros. Así es cómo nació la etnología (del griego *ethos*: un grupo de personas, pero en el sentido de «un grupo que es minoritario en una sociedad más extensa», incluso cuando la llamada «minoría» es la mayoría numérica nacida en la misma sociedad extensa). Los americanos preferían el término antropología (del griego *anthropikos*: ser humano, pero en el sentido de «la ciencia que trata de los orígenes, el desarrollo físico y cultural, las características biológicas, las costumbres sociales y creencias de la humanidad»), utilizándonos como un laboratorio viviente para detectar los peldaños evolucionistas desde los que el hombre europeo había progresado en su camino «hacia arriba», a la etnología europea continental. Y, como ya he dicho más arriba, «folklore» (la sabiduría popular, es decir el cuerpo de conocimiento de nuestros pueblos tradicionales, en contraste con el conocimiento adquirido en las escuelas de los altos y aristocráticos cristianos de Occidente), que es sinónimo del conocimiento etnológico o antropológico que se tiene de nosotros.

Tengo muchas preguntas sobre este particular. La primera cuestión por la que me he estado preguntando es: ¿en qué contexto se desarrolla el «folklore» de la Asociación de Folklore de Sudáfrica? ¿Acaso fue ésta un aparato creado por los administradores coloniales y el régimen del apartheid para estudiar a los pueblos étnicos de África del sur con el objetivo de obtener conocimiento sobre ellos y, por tanto, poder sobre estos grupos? ¿Fue el primer paso del establecimiento de los *homelands*? La antropología no es una disciplina inocente. Los regímenes coloniales - igual que los neocoloniales o independientes- pueden adquirir una valiosa información sobre los pueblos que controlan desde la antropología aplicada. El primer presidente de Ghana, Dr. Kwame Nkrumah, prohibió la antropología en el país.

O quizás, ¿es que se fundó esta Asociación por personalidades bienintencionadas para ayudarnos a conocernos mejor y, especialmente,

para localizar la valiosa herencia de nuestro pasado, con la meta de reavivarla, rehabilitarla y liderarla para volver a hacerla popular? ¿Fue ésta la manera tramposa del pueblo inferior de utilizar o subvertir un sistema establecido para adquirir sus propios fines o beneficios?

Si nos estudian dentro del marco del «folklore», ¿significa que los cristianos blancos occidentales, que son la mayoría económica y que constituyen las élites sociales, porque son sus costumbres las que han sido difundidas en escuelas, iglesias, etc, se consideran como la norma en Sudáfrica? Y por eso, ¿es su tipo de educación y de conocimiento el que tenga que difundirse en las escuelas, colegios y universidades (y también a través de nuestros propios medios tradicionales de educar a nuestros hijos, e inculcarles a ellos nuestra cultura)?

Permítanme repetir: ya que el africano era el sojuzgado económicamente, el sirviente, el criado, el minero o peón, criado en su hogar tradicional en el pueblo o en una zona rural, ¿era él/ella considerado el *folk*? ¿era su vasto conocimiento considerado meramente «folklore»? ¿Estamos estudiando nuestras costumbres como si pertenecieran a algunos pueblos rudimentarios de tiempo atrás y de cualquier otro lugar? Así, ¿morimos y resucitamos?, ¿es que vivimos ahora en la resurrección?

¿O es que el *folklore* debe ser entendido y utilizado en el sentido en el que el *Movimiento de Conciencia Negra* daba a las costumbres africanas? En este caso, ¿lo que había sido abatido tiene que volver a establecerse otra vez y subvertir la intención de los colonizadores? ¿Había en este movimiento algún programa hecho con la intención de conseguir un orgullo consciente, un orgullo fundamentado en el conocimiento, un orgullo con objetivos tangibles, un orgullo que trabajara por los beneficios nacionales prácticos y reales alcanzables a través del folklore africano debidamente respetado?

A pesar de lo que puedan pensar los otros sudafricanos de origen inglés, holandés o asiático sobre esta cuestión, ¿hasta qué punto queremos seguir el debate de la conciencia negra que ahora parece la norma cultural dominante de Sudáfrica? Este tema tiene que ser frontalmente encarado. En última instancia sería necesario volver al inicio nuestra degradación cultural: cuando la Cristiandad se encontró cara a cara con el *kaffirismo*, cuando los cristianos occidentales condenaron la *kaffirlore*⁴, ¿para

⁴ Para el autor el término hace referencia a la tradición popular propia. Nota de la Traductora.

entenderlo bien quizá vamos a tener que inaugurar el estudio de la vida *kaffir*, introducir la *kaffiretude* para informarnos sobre quiénes y qué somos antes de que nuestra canción se detenga, nuestro tambor calle o nuestro fuego se apague? Y entonces, ¿deberíamos empezar a renacer? Ya que tanto la Cristiandad como el Islam temen y por eso luchan en contra de la vida *kaffir*, el *kaffirismo* tiene que ser una fuerza potente; una fuerza alternativa al Cristianismo y al Islam. ¿Tal vez deberíamos profundizar en este estudio?

Esperen un momento, he oído algunos de sus pensamientos en voz alta: ¿De qué nos está hablando el profesor? ¿A dónde quiere llevarnos? ¿No estábamos hablando sobre el folklore en la sociedad en vías de desarrollo?

Puedo y debo ayudar los que piensan así sobre esta reflexión. ¿No era el conocimiento, la cultura, la civilización, las costumbres, la religión y la educación europeas las que les habían dado el poder para vencernos, para gobernarnos? ¿No deberíamos seguir el mismo camino para alcanzar un nivel de vida más alto? ¿No deberíamos llegar a dominar las costumbres, la religión y la educación europeas para aventajarlos a ellos en lo social, lo educacional, lo económico o lo competitivo? ¿La salvación del hombre negro no se encuentra más en la *euroetude* que no en la *kaffiretude*? ¿El propósito de enviarnos a las escuelas no era el de quitarnos nuestras costumbres natales, nuestro folklore, nuestro *kaffirlore* y ganar así la aprobación del amo y ser recompensados con los medios para ayudar a nuestra familia? ¿Algunos de nuestros ancestros no vieron la luz, no tropezaron con ella, o no fueron forzados hacia ella hace mucho tiempo o beneficiados del nuevo sendero? ¿Los que optaron por abandonar la cultura africana, la tradición popular africana o la *kaffirlore*, no adquirieron los medios para educar a sus hijos, para tener dinero, poder, y la posibilidad de construir casas, palacios y tener flotas de coches y suculentas cuentas bancarias y también pólizas de seguros?

Estas cuestiones son legítimas. Y no se puede hacer caso omiso de ellas ni responder de manera frívola, sobretodo cuando la sociedad se encuentra inestable y las ansias de seguir la moda o ser igual que los vecinos ricos aproximan a la histeria total. He dicho ya al principio que el espíritu reinante en Sudáfrica está contra el folklore. Si examinamos cómo nuestras costumbres se dejaron a un lado y fueron suplantadas por las europeas, tal vez estaríamos de acuerdo en revisar nuestras propias costumbres. Y fue por la fuerza que la hazaña se consiguió. Fue por lo despiadado y una falta de respeto por la humanidad de otros seres

humanos. Europa usó la fuerza y el engaño. Pero no tenían poder moral para condenarnos a nosotros y a nuestras costumbres. Europa acababa de salir de una guerra religiosa. Y empezó una lucha para continuar las mismas guerras religiosas en todas partes y contra cualquier gente no cristiana que estuviese por ahí. Si además entendemos que desde la era de la colonización Europa nunca ha tenido otra iniciativa de ordenar las costumbres de la humanidad y que la concesión de la independencia y el inicio del neocolonialismo son manifestaciones de la retirada europea, y que ahora mismo la única posibilidad de Europa es aguantar y seguir controlando el botín, entonces sabremos que la dirección que tiene que seguir la humanidad para salvarse sólo puede provenir de las gentes negras y mestizas del mundo, especialmente los *kaffir* de África, Asia, Oceanía, Australia y las Américas. Con ello quiero decir las gentes cuya religión es de este mundo, gentes que no son como las que destruyen planeta porque su religión les promete una vida mejor en otra forma y otro mundo. La Kaffirtud tiene la llave.

Para volver a temas más terrenales. En el contexto sudafricano, cuando la Torre de Babel se apuntalaba con la integración urbana, la cohesión entre los negros en los hostales estaba alcanzando un grado elevado, el Jefe lo rompió todo y envió a todo el mundo a toda prisa otra vez hacia su grupo étnico o lingüístico. La integración «bantú» no fue aceptable y no importaba cómo ocurrió. Se prefirió el exilio a los *homelands* y el lenguaje fue el criterio para determinar los orígenes de la gente. Por lo tanto las lenguas vernáculas eran potenciadas. Más bien dicho, fueron obligatorias. Y aunque ésta fue una decisión y una actitud manejada con intención siniestra, aseguraba que las lenguas africanas serían estudiadas como disciplinas académicas del nivel primario, secundario y terciario de la educación. Esta situación se observa *sólo* en Sudáfrica.

¿Pero fueron las consecuencias de esta decisión entendidas por los promulgadores de los edictos? ¿Fue el retorno de cada persona «tribal» a su grupo «tribal» sólo de orden lingüístico? Si la sabiduría popular *folk* se encuentra codificada dentro de la lengua *folk* los artífices del apartheid, devolvieron, quizá, sin darse cuenta, a los negros sudafricanos a sus raíces culturales o civilizadoras? ¿Nos enviaron atrás hacia el *kaffirdom*, el *kaffirism*, el *kaffirtaal*, el *kaffirlore*? ¿No es verdad que el estudio de la lengua venda se extienda en el estudio de la cultura venda, de la civilización venda? Cualquier MuVenda con cultura sabe que su cultura es sin par; pues, ¿no serían los estudios Tshivenda una forma de recuperar el conocimiento perdido de Vendalore?

En los inicios del siglo XX, tres defensores de la cultura BaSotho, **Z. D. Mangoela**, **Everitt Lechesa Segoet** y **Azariel Sekese**, tomaron férreas posiciones etnocéntricas contra la invasión de la *eurolore* y la desaparición de la *sotholore*. Aunque, como **Thomas Mofolo**, éstos eran productos de **Morija Book Depot**, percibieron el *sothoetud* como opuesto al hueco *euroetud*. Hasta tal punto que Segoete escribió *Raphepheng*, un compendio de las costumbres tradicionales de los Sotho anteriores a la llegada del hombre blanco. (Él había viajado a Ciudad del Cabo y cuando volvió escribió su libro). Aquí mis0o, en Sudáfrica, **H. I. E. Dhlomo** adoptó una postura *zululore* en los estudios culturales (sobretudo en el terreno del «teatro»). **B. W. Vilakazi**, aunque era un analista perspicaz de *prosody*⁵ zulú, fue un producto misionero, un *eurolorista*, un *euroetudista*. Ahora mismo en nuestros propios tiempos, el poeta épico zulú **Mazisi Kunene** ha puesto su espíritu creativo en libertad y se ha convertido en el portavoz del *zululore* al componer dos epopeyas: «*El emperador Shaka el Grande*» y «*El himno nacional de los decenios*». Además, **D. P. Kunene** se ha comprometido con la cosmología y las lenguas africanas. A diferencia de los otros escritores que producen libros de texto para el Ministerio de Educación, él es un comprometido activista cultural.

He planteado numerosas cuestiones. Muchas de ellas son académicas, como corresponde a mi profesión. Para muchas de ellas he proporcionado respuestas directas o indirectas. Para otras, ustedes tendrán que deducir con creatividad las respuestas, y al mismo tiempo ampliar los argumentos tanto como deseen. Pero una cosa es cierta: la civilización dominante en la tierra de hoy es la reciente tendencia europea caracterizada por el egocentrismo, el egoísmo, la impaciencia, el materialismo y la destrucción.

Además, en sus relaciones con otras gentes adopta el principio maniqueo judeo-cristiano-musulmán de o/o, amigo/enemigo, blanco/negro, Dios/diablo. Para ellos, o se trata de yo y mi vida, o de tú y la tuya. No hay tercer Dios, diosa, espíritu o camino. Los celosos dioses del judaísmo y del Islam engendran seguidores fervorosos y celosos. «Vive y deja vivir» no está en su vocabulario. Para ellos es la conquista del mundo a toda costa o perderlo todo. En sus primeros tropiezos en las Guerras Mundiales, el Islam emergía victorioso. Entonces el cristianismo fue por todo el mundo inquietándonos. Y resultó victorioso. Ahora el

⁵ Estudio de la estructura métrica del verso. Nota de la Traductora.

Islam renace y está otra vez en la senda de la conquista mediante la guerra y en contra del cristianismo, en la búsqueda de la dominación mundial.

¿Dónde nos deja a nosotros, los *kaffirs* de muchos dioses, que toleramos a los que son distintos a nosotros? ¿No debemos volver a nuestros viejos santuarios, para comunicarnos con nuestros espíritus y dioses ancestrales, y pedir su bendición para un proyecto de introducir un tercer factor ideológico en el mundo, el *kaffirismo*? Un *kaffirismo* que afirme que nuestras costumbres son las mejores para nosotros y que las suyas las mejores para usted. Pero, ¿si yo adorase mis dioses a mi manera, también usted adoraría a sus dioses a la suya? ¿Cuáles son nuestras maneras? Se puede preguntar. Nuestras costumbres se encuentran en nuestra vida *folk*, pensamiento *folk*, prácticas *folk*; religión *folk*, artes *folk*, medicina y curas *folk*, música *folk*, arquitectura *folk*, agricultura/veterinaria *folk*, cosmología *folk*, actividades estacionales, etc. Esto es: en el mundo mental en su totalidad, en las prácticas y acciones humanas, en los productos de nuestro folklora tradicional o *kaffirlore*.

Por cierto, no fue sólo a través de la cristiandad, no sólo a través de las escrituras, no sólo a través del poder de las armas, no sólo a través de la piel blanca, no sólo a través de la educación incluyendo la adquisición de muchos títulos, que los europeos vencieron al mundo. Fue a través de la identificación de un enemigo/adversario, al que entonces se adjudicó en el rol del diablo que tenía que vencerse o derrotarse, que el rencor europeo se desató. Pero esto vino después de la elección, es decir la autoelección, de los israelitas de ser la gente elegida por su Dios, Jehová. La cual elección de ser la raza escogida por Dios los cristianos europeos quitaron del judaísmo. En el nombre de este Dios se mantuvieron unidos o fueron a hacer la guerra. Cualquier ideología se construye sobre Dios versus diablo, y el Bien contra el Mal es destructivo. Y puede ser autodestructivo. Es mejor una religión de muchos dioses. Es tolerante con otras gentes de otras religiones, las respeta. Su lema es «vive y deja vivir».

¿A lo mejor podríamos volver al montón de basura de nuestra cultura *kaffir* para rescatarla, limpiarla, clasificarla y restablecer el arte, arte visual, danza, música, literaturas, religión, filosofía de nuestro degradado *folk*? ¿Tal vez el poder que impulsa delante cada *folk* se halla escondido en nuestras costumbres ancestrales *folk* para poder así afrontar nuevas cuestiones, domándolas y poniéndolas en práctica? Los japoneses usan el proyectado *japanlore* de la cohesión familiar a niveles corporativos para

el desarrollo económico e industrial. Entonces, ¿una ética protestante de de la salvación del individuo de la pobreza no sería la única que puede mejorar una sociedad? Los chinos -todos los cada vez más importantes tigres económicos del sudeste asiático en Singapur, Hong Kong, Taiwán e incluso Malasia- son de origen chino. Es tanto el *chinalore* como la religión budista, lo que les propulsa hacia adelante. La pobreza que ya se hace evidente en la pequeña Gran Bretaña de hoy, va a aparecer en la América de Rambo antes del 2025 o en el 2050 como muy tarde.

En el caso de África del Sur, el *folk colonial y blanco* ha establecido una base económica e industrial utilizando *eurolore*. Ahora, en la nueva era del gobierno negro mayoritario, y con la decisión política de guardar y promocionar las vidas económicas e industriales de los países del SADC⁶, ¿qué o cuáles o de quién es la tradición popular que se empleará? Ya que la mayoría de nuestras gentes no saben el *eurolore*, o el *eurotude*, nosotros no sabremos valorar, mantener y promocionar las estructuras, sus mecanismos y sus fuerzas motrices. Ni cómo mantenerlos ni cómo hacerles una revisión. Tampoco, ni siquiera, dónde explotar el poder interior cuando las circunstancias se vuelven peligrosas.

La única opción que tenemos es la de explorar en nuestras psiques, en nuestros espíritus, en nuestras culturas, para encontrarnos con la sabiduría popular de nuestro pueblo; lo que hace que el vaquero se ocupe bien del ganado comunal, o que el ama de casa sea frugal en el uso del cereal familiar, o que el cabeza de familia en el consejo planifique bien las actividades agrícolas de la siguiente estación, o que el consejo de ancianos utilice más su larga experiencia que el inmaduro aventurismo cuando deciden el destino de la nación. O para engendrar muchos niños. Y para organizar las actividades económicas para satisfacer las necesidades económicas de cada familia.

Obviamente la mayoría de nosotros, productos misioneros, productos cristianos, tenemos poca o ninguna idea sobre la tradición popular de nuestro pueblo. Así que, compañeros estudiosos del *folklore*, necesitamos tener la humildad de traer a los folkloristas de las áreas rurales a las universidades, colegios, escuelas de primaria y secundaria como profesores visitantes o archivos vivientes o personas de recursos, que vengan para iluminarnos a nosotros y a nuestros estudiantes.

Sí, debemos rendir honores a nuestros ancianos. Debemos rendir

⁶ *South African Development Community* (nota de la traductora).

honores a nuestros superiores. Entonces seremos bendecidos. Entonces nuestros ojos se abrirán. Y seremos capaces de ver. Cuando ya hayamos adquirido la visión interior, las elecciones correctas serán evidentes. Entonces podremos desarrollarnos. De manera significativa.

CONCEPTO DE PERSONA EN ÁFRICA CENTRAL¹

VIRGÍNIA FONS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA

Este artículo pretende partir de algunos conceptos clave expuestos por **Bastide** y **Thomas** (DIETERLEN, 1993 [1973]) en sus artículos dedicados a debatir la noción de persona en África, que nos ayudarán a hacer un poco más comprensible cómo los ndowé conceptualizan la persona, así como lo hacen otras poblaciones que forman parte del mismo círculo cultural del África central, y más concretamente de la zona más atlántica. A mi modo de ver, salvando las particularidades de todas ellas, podemos decir que este tipo de conceptos clave de partida pueden llegar a ser interesantes en cuanto proponen maneras transculturales de aproximarse a formas de entender la noción de persona entre poblaciones o agrupaciones étnicas que comparten muchos códigos culturales².

Si bien los conceptos clave debatidos en este artículo pueden llegar a ser aplicables a otras realidades culturales de esta zona atlántica del África central, trataré particularmente la de los ndowé de Guinea Ecuatorial.

Algunos conceptos clave de partida para aproximarnos al concepto de persona en África central

El debate sobre el concepto de persona en antropología surgió ya en los años 40, a partir del artículo en 1938 de **Mauss** titulado «*Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne et celle de 'moi'*». En la misma línea, también apareció la publicación en 1947 de **Leenhardt** sobre el concepto de persona en Melanesia titulado «*Do Kamo: La persona y el mito en el mundo melanesio*». Todo este debate planteó la centralidad de la noción de persona en el marco de cualquier investigación antropológica. En otras palabras, lo que se defendía es que todo estudio sobre una sociedad lleva a considerar lo que entiende que es «persona»,

¹Artículo escrito en el marco del Proyecto I+D del Ministerio de Educación y cultura, *Exclusión social y minorías étnicas. A medio camino en la construcción de una teoría* (2000-2003).

²Lo que pretendo de alguna manera es romper con un occidentalismo implícitamente colonialista, que se ha apoyado en la homogeneización cultural y una pretendida identidad africana sin tener en cuenta la diversidad de elementos y el fenómeno de las identidades.

cómo se forma, qué componentes tiene, cómo se relacionan entre sí y con el entorno, y otras muchas cuestiones.

En 1971, un Coloquio sobre el concepto de persona en África trató de reunir a distintos especialistas sobre este tema y sobre el contexto africano, muchos de ellos discípulos de Mauss. El Coloquio dio lugar a unas actas publicadas bajo el título *La notion de personne en Afrique noire* (1993 [1973]). La mayoría de los artículos son aportaciones sobre el tema en las diferentes culturas estudiadas por los autores. Sin embargo, cabe destacar los de **Bastide** y **Thomas** (1993 [1973]), que exponen dos conceptos básicos para entender la noción de persona en África: el de unidad y el de pluralidad. Sin bien ambos conceptos parecen contradictorios, no lo son en absoluto, como veremos en este artículo.

Resumiendo la aportación de **Bastide** (1993 [1973]), en África las poblaciones poseen una noción de la persona pero no poseen un concepto claro de su individualidad. Según este autor, existen dos anti-principios de la individualidad: la pluralidad de los elementos constitutivos de la personalidad y la fusión de la persona en su entorno, en su alteridad. Por decirlo de otro modo, no se concibe como divisible o autónomo, como un ser radicalmente distinto de las cosas que lo envuelven. No está dotado de fronteras o de límites. No está fuera del grupo. No es un miembro diferenciado, aunque puede tener una gran cantidad de fuerza (caso del jefe, del guerrero, del cazador excepcional o del brujo).

En cambio, el artículo de **Thomas** (1993 [1973]) se centra más en el concepto de pluralidad, puesto que la persona es el resultado de distintas fuerzas que confluyen. En su interior se encuentran diferentes instancias invisibles o no, vitales o auxiliares y variables o inmutables. Especialmente interesante es su intento de hacer más comprensible la noción de persona que debería contemplar aquello dado o innato y heredado, adquirido de su entorno o de una promoción individual, perdido temporalmente o definitivamente, deseado o rehusado. Sin que todo ello sea incompatible con la toma de conciencia, con todo tipo de sustituciones o cambios parciales y metamorfosis definitivas o provisionales. Este pluralismo rompe definitivamente con un concepto de persona monolítico y estático y lo convierte en una especie de prisma que contempla una variedad de posibilidades. Es decir, nos lleva a introducir la idea de mutabilidad o variabilidad de la persona a lo largo de su vida y después de la muerte.

Estas aportaciones me sugieren varias cuestiones que trato de exponer a continuación.

A mi modo de ver, esta idea de fusión o de *continuum* es muy interesante, porque resume cómo la persona está conectada con diferentes dimensiones que lleva en sí. Por ejemplo, esta idea de *continuum* está expresada en la transmisión de los mismos nombres, que subraya todas estas dependencias de la persona con la línea familiar, los miembros del grupo y los antepasados próximos y lejanos que se perpetúan en sus descendientes. En ningún caso deja de ser una porción del linaje, sin sentido completo fuera de él. Incluso, partes importantes de su personalidad pueden preexistir y sobrevivir después de su muerte. En definitiva, existe y es lo que es por la acción de los ancestros, de sus parientes y sus «genitores», de los espíritus y otras fuerzas que convergen. Al albergar una pluralidad de elementos, está relacionada con una multiplicidad de dimensiones; porque, tal como afirma **Saghy** (1993 [1973]: 574), la persona es un lugar de participación. De esta manera se rompe con el pensamiento dicotómico occidental, que intenta ver las diferentes partes por separado, y nos aproximamos un poco más a un sistema de pensamiento que intenta ver cómo todo se interrelaciona entre sí. Es así cómo dicotomías del tipo cultura/naturaleza, persona/grupo, no funcionarían en este sistema.

Nguema-Obam lo ejemplifica de forma excelente en su libro *Aspects de la religion fang* (1983), que trata de explicar cómo todo influye en el equilibrio del mundo. Toda persona debe ir a favor del equilibrio de fuerzas del mundo. Es garante del orden. Toda persona, todo acto, todo puede perturbar su equilibrio, porque cualquier cosa forma parte del todo. Aquí radica esta noción de unidad y de interrelación constante entre las cosas del mundo, muy bien resumida por **Hampaté** (1993 [1973]: 192) de la siguiente forma traducida:

El ser es síntesis del universo, donde convergen fuerzas de vida; es el punto de equilibrio donde se encuentran diferentes dimensiones de la que es portador. De aquí que sea garante del equilibrio del mundo y sea tan importante la relación del ser con el mundo porque lo representa y lo influye. Al mismo tiempo, la armonía interna de todos sus componentes se encuentra condicionada por la acción del todo que puede influir: por cada miembro del linaje, del clan, del pueblo, los genios tutelares del grupo y otras fuerzas.

Pero, es que, además, este pluralismo interior de la noción de persona es sinónimo de diferenciación social. Es significativo que para estas sociedades del África central segmentarias podamos hablar del sentido de la diferencia, pero no de la individualidad. Encuentro especialmente sugerente el trabajo de **Sallée** (1978: 55) para debatir este concepto de

distinción social. Para explicar las aptitudes y la función que cumple el músico en las sociedades del Gabón, elabora esta idea de diferenciación. Según este autor, nadie está apartado a priori de ninguna función para la cual mostraría alguna inclinación o don natural, y todos la pueden cumplir. Es decir, las personas se diferencian entre sí por sus cualidades o aptitudes. Aunque esta diferenciación social debe ser controlada y debe favorecer el orden social. De lo contrario sí que se daría el principio de individualidad tan criticado en este tipo de sociedades, porque en palabras de Sallée (1978: 55):

Toda promoción individual es sospechosa (dialéctica interna de la envidia y de la ambición) y el talento individual en cualquier dominio que se ejerza se interpreta en términos de fuerza centrífuga (proyección fuera de sí mismo) que corre el riesgo, si no es controlada por el sistema iniciático, de convertirse en peligrosa y de comprometer el equilibrio social.

De hecho, la persona que contravendría este orden establecido sería acusada de brujería. El hecho de no acatar las normas sociales, en definitiva toda desviación social presumible de intentar despuntar y buscar el propio beneficio, base del principio individualista, sería definido como contrario al orden del mundo, peligroso y susceptible de ser catalogado como brujería. Resumiendo, son sociedades que admiten la diferenciación, pero no por ello la desigualdad social o que las individualidades despunten. En otras palabras, lo que se intenta es que prevalezca el sistema de reciprocidad y que si alguien tiene algún don especial sea beneficioso para el grupo.

Sin embargo, este tipo de planteamientos tan estáticos e inmovilistas no contribuyen a entender el orden social total, porque siempre existen cambios, facciones y disputas. Por esta razón existe la acusación de brujería, que tiene como función principal el control o la regulación social: porque se contraviene la norma, porque existe el conflicto.

Consecuentemente, estos conceptos clave de fusión o unidad y pluralidad propuestos por **Bastide** y **Thomas** (1993 [1973]) son fundamentales para la comprensión de la noción de persona en esta parte atlántica del África central. Sin embargo, existen particularidades culturales entre las distintas definiciones de la noción de persona de diversas sociedades situadas en esta zona. Por esta razón, nos detendremos en la definición ndowé del concepto de persona intentando, siempre que sea posible, darle el enfoque de **Bastide** y **Thomas** (1993 [1973]), que puede aportar mayor riqueza para su comprensión y análisis.

A modo de ejemplo, el artículo de **Hampaté** (1993 [1973]) es también muy sugerente, porque a su vez expone algunas preguntas clave a considerar sobre la noción de persona, que intentan ser instrumentos excelentes para aproximarse a la comprensión nativa del concepto de persona y sus representaciones simbólicas y analizar también las variaciones transculturales que se puedan dar respecto a otras poblaciones. A continuación, intentaremos encontrar algunas respuestas a estas preguntas estudiando el caso de los ndowé de Guinea Ecuatorial.

A fin de estudiar esta noción, HAMPATÉ propone que nos formulemos las siguientes preguntas clave:

- A) Definición de persona.
- B) Su existencia:
 - a) concepción,
 - b) nacimiento,
 - c) desarrollo físico y psíquico, en las distintas edades de la vida
- C) ¿Qué es la persona? ¿Es una unidad monolítica, limitada al cuerpo físico, o es una multiplicidad en continuo cambio en el seno de las tendencias psíquicas que lo habitan? ¿Es estática o evolutiva, es decir está acabada o potencialmente cambiante?
- D) Puesto que está compuesta en primer lugar de un cuerpo físico, ¿cual es el rol, el significado y el simbolismo de este cuerpo físico?
- E) ¿Cuáles son las fuerzas que habitan en la persona y que están en perpetuo movimiento en ella?
- F) El hombre está encerrado en sí mismo, o en relación con mundos exteriores a él:
 - con los otros hombres,
 - con el mundo de la naturaleza,
 - con los mundos invisibles.
- G) Conclusión

HAMPATÉ (1993 [1973]: 181)

CONCEPTO DE PERSONA SEGÚN LOS NDOWÉ³

Para entender la idea de *continuum*, de fusión o de unidad de la noción de persona entre los ndowé, explicaré a continuación cómo para ellos la persona representa a un antepasado y por tanto es portador de algún rasgo de su personalidad anterior. Es considerado su *doble*. En los mismos términos, la persona también alberga instancias que forman parte de la naturaleza o ese mundo de la invisibilidad que se encuentra en todas partes. De aquí que la dicotomía naturaleza y cultura no tenga ningún sentido para intentar explicar el mundo ndowé. En este sentido, se confirma esa idea de interrelación constante entre todos los elementos que constituyen la realidad visible e invisible, sólo teniendo en cuenta que uno y otro forman parte de una dimensión distinta y que lo que los separa es precisamente la capacidad de ser perceptibles o no.

Asimismo, veremos también la pluralidad de elementos que constituyen a la persona y cómo unos son vitales y otros son auxiliares, incluso a veces exteriores al cuerpo (como pueden ser la placenta, la sombra o el soplo); cómo unos son susceptibles de ser modificados o variables y otros no, y la mayoría tienen esa característica de ser invisibles.

ILÌNA Y EDIMO

Para los ndowé siempre existe una cara oculta de la realidad visible. El lado visible e invisible forman parte de distintas dimensiones. Ambas se ven no como dicotómicas, sino como complementarias, formando parte de una misma realidad. Por decirlo de otro modo, una es tan real como la otra. Tomando el mundo vegetal como ejemplo, según los ndowé cada especie de hoja y corteza tiene su lado visible (apariencia) y su lado invisible (esencia) o su propia fuerza que cumple una función o varias funciones. De la misma manera, conceptualizan la persona (llamada en ndowé *moto*) estableciendo una clara distinción entre lo visible y lo invisible: entre el cuerpo (*nyolo*) y el espíritu (*ilìna*), una fuerza vital (*evusu*)⁴ u otros poderes. Así, todo ser humano tiene una dimensión

³Más adelante en mi investigación, trataré las relaciones que los ndowé establecen entre las características personales con las funciones psíquicas, físicas y sociales en la misma línea planteada.

⁴Este concepto de *evu* lo encontramos en poblaciones bantúes y ha sido tratado por diferentes autores. Entre las publicaciones más destacadas tenemos las de MALLART (1981, 1983), que ha estudiado el caso de los evuzok; también descrito por ROSNY (1981), tomando como marco de referencia las poblaciones duala del Camerún; y por LABURTHE-TOLRA (1985) en el caso de los beti.

visible (*nyolo*) y una dimensión no visible (*ilina*). El cuerpo contiene el *ilina*: es como el sobre que lo envuelve. Sin embargo, esta instancia vital es considerada el *doble*⁵ invisible del cuerpo, puesto que tiene su misma apariencia en la realidad no perceptible. Pero ésta se desprende a su muerte para convertirse en una fuerza de vida llamada *edimo* (antepasado). Es decir, cuando *ilina* y el cuerpo (*nyolo*) se separan definitivamente, es la muerte *iwedi*, y el *edimo* va a formar parte del mundo de los antepasados, *malima mua mongo* (espíritus de los difuntos) o *bedimo*.

De hecho, los ndowé dan los nombres de sus antepasados a sus hijos y los llaman según la relación de parentesco que tenían con ese ancestro desaparecido. Así, por ejemplo, si el padre le pone a su hijo los nombres de su padre, lo llama *tate*, que significa padre. Este hijo representa a ese antepasado en el mundo de los vivos, y éste cuida especialmente de su homónimo. Es, por decirlo de otro modo, su *doble* o su reflejo en la realidad no visible. Pero como los ndowé transmiten los nombres de sus antepasados de generación en generación, la persona llega a tener varios homónimos muertos y todos ellos la protegerán. Por tanto, los antepasados se encargan de vigilar a sus parientes vivos⁶, en particular a los que son sus homónimos, es decir a los que llevan sus mismos nombres, llamados en ndowé *mbombo*, que son considerados sus *dobles*. Este mundo de los espíritus es reflejo del lado visible, del mundo de los vivos. O, si se quiere, cuando hablamos de un linaje, éste tiene su lado

⁵Para esclarecer esta distinción que hacen los ndowé, tomo algunas definiciones propuestas por ROSNY (1992: 92) refiriéndose a los duala del Camerún: Vocabulaire douala de base: *edi*, double du corps; *edimo*, ancêtre, revenant». En otra publicación (1981: 410-411) del mismo autor: «*Bedimo*: Ancêtres, Morts»; «*Edimo*: Le Mort, l'ancêtre»; «*Edidi*: le double de l'homme, de son vivant»; «*Edimo*: ce double après la mort».

⁶Los antepasados forman parte del mundo real. Están presentes en el mundo de los vivos y los ndowé lo demuestran en sus actos más cotidianos. A los antepasados se les da de beber. Siempre que los ndowé beben una bebida alcohólica dan de beber a sus difuntos tirando un poco en el suelo en todas las entradas de la casa. La tierra absorbe el líquido y es cuando los antepasados beben. Es una ofrenda que les hacen. Asimismo la planta llamada *ibito* (*Costus afer*, *Zingiberaceae*) está presente en numerosos rituales ndowé. Es la planta de los antepasados. En los rituales que atraen ancestros se la planta en signo de paz y para que coman de ella. Tiene la apariencia de la caña de azúcar y es llamada caña de azúcar de los antepasados, *mokoko mua bedimo*.

visible y oculto. Todas las personas pertenecientes a éste tienen sus homónimos o *dobles*, antepasados familiares con los mismos nombres.

Sin embargo, el paso a esa otra dimensión de la realidad lo hacen a su muerte. Justo después que este espíritu llamado *ilina* se separe del cuerpo, deambula por el mundo de los vivos durante algún tiempo hasta que pasa a la categoría de ancestro después del ritual que lo transmuta y lo envía a ese otro mundo atravesando un río. De esta manera se ancestraliza al difunto enterrado desde hace un tiempo y puede, con este título, ser solicitado por sus parientes vivos y acudir a ellos para ayudarlos a través de los sueños, por ejemplo.

El agua (o un río) es el elemento simbólico que separa ambos mundos, el de los vivos y el de los difuntos. De hecho, es en ella donde se ve reflejado el lado oculto de la realidad visible, que son sus antepasados. De forma que la muerte es una transición de un lado a otro. Consecuentemente, la muerte no deja de ser un viaje de un mundo a otro, en que *ilina* se transmuta en *edimo* cuando cruza el río que lo lleva a ese otro lado de la realidad y se convierte él mismo en el reflejo de lo que fue en vida: esa sombra, ese *doble*.

El *edimo* puede volver a traspasar de nuevo esa otra dimensión y volver al lado visible; aunque, para ello, sólo podrá emprender ese viaje si se le reclama de nuevo atravesando otro río que es el agua seminal del padre. Por esta razón, el recién nacido es siempre un espíritu lejano o reciente, es el antepasado reencarnado que vuelve del mundo de los difuntos. Puede ser un antepasado del propio grupo o un espíritu desconocido (no familiar).

Del *mbobo* (fontanela) proviene su aliento vital, su espíritu como antepasado, que es el *edimo* (aunque, como ya hemos visto, es significativo que los ndowé cambien de término y utilicen el de *ilina* para referirse a la persona que ha dejado de ser un ancestro)⁷. Como esta parte (fontanela) de la cabeza se *mantiene abierta* durante el primer año de vida, esto le permite mientras tanto estar en contacto con el mundo no visible de donde viene, aunque ésta se cierra más tarde (al año de vida),

⁷En la misma línea, los ndowé establecen la diferencia entre los *seres* que forman parte del mundo no visible, como son los espíritus, *muendi*, que pueblan el mundo ndowé y los espíritus de los difuntos o antepasados, *malima mua mongo* o también llamados *bedimo*. Asimismo, el término *mongo* significa difunto y se diferencia de *mbimba* (o *ubimba*) que es cadáver o muerto.

lo cual indica que deja definitivamente ese otro mundo para formar parte del mundo de los vivos.

El siguiente ejemplo de mi propia experiencia de campo ilustra cómo para los ndowé el recién nacido es considerado una persona consciente que entiende, ve y piensa. Y aún más, al tener la parte superior de su cabeza abierta puede visualizar el mundo no visible a los ojos de cualquiera. Un día una mujer ndowé, al ver que mi propio hijo *Kim* (al que llaman con el nombre ndowé *Ekoka*) todavía no caminaba al año, se dirigió a él y le dijo que si no andaba pronto, lo pondría en el agujero de las hormigas llamadas *masaco*, que son muy grandes y muerden. Me explicó que al picarle, empezaría a correr para escapar de ellas. Al cabo de una semana, *Ekoka* ya caminó y llamé a esa mujer para darle la buena noticia y decirle que mi hijo había comprendido perfectamente lo que le había dicho. Ella me respondió: «Pues claro, cómo no iba a entenderlo», capaz como era de ver las *masaco* y de actuar en consecuencia, como si yo dudara de ello.

Mientras tenga la *cabeza abierta* su *ilina* ve todavía el otro mundo e incluso puede aún volver a él. Por esta razón se hacen toda una serie de rituales, para que tenga ganas de quedarse entre sus parientes vivos y no quiera volver al mundo de donde proviene. Entre ellos, se le confiere una identidad que marca la pertenencia a su linaje. Los ndowé afirman que este ritual, que tiene como función otorgarle un nombre, se realiza para evitar que *se enfade*. Una vez pasada la primera semana de vida, al caérsele el trozo de cordón umbilical, que se interpreta como que va a quedarse en este mundo de momento, se le hace el ritual de imposición del nombre (*ivandye dya dina*). Se le hace caer agua en su fontanela y se pronuncia por primera vez su nombre para que él lo oiga. De aquí que el agua transporte esa nueva identidad.

Sin embargo, la frágil fuerza vital de su *ilina* podría verse desestabilizada por la visión de ese otro mundo (como podría ser la sombra errante de un difunto, por ejemplo). Así, durante este periodo es imprescindible tratar su cuerpo para evitar que su *ilina* se asuste o pueda verse en peligro a causa de los seres que le quieren mal. Hay que protegerlo con *pembe* (barro blanco de una piedra que se encuentra en las orillas de los ríos y que se muele hasta conseguir un polvo blanco, que en ciertos lugares es sustituido por el polvo de talco) que blanquea su cuerpo al caer la noche, para que los espíritus lo identifiquen como uno de ellos, un difunto más, ya que éste es su color, y se alejen. Se le pone también *peve* en la fontanela abierta, semillas que poseen la virtud de alejar y

combatir todo lo malo. En este caso tratan de que los espíritus se vayan de este lugar y él no los pueda *ver*.

A los seis meses, al no habersele cerrado todavía la fontanela, se realiza otro ritual llamado *epanda mua molo*, que significa literalmente «cerrar la cabeza», o *moengo*, con el mismo significado. Lo realizan sus progenitores especialmente a partir del momento en que inician su actividad sexual normal, a fin de evitarle *ver* el mundo de los espíritus contenidos en el agua seminal y se asuste.

Ritualmente o no, se le *cierra* definitivamente la cabeza (fontanela) al año de vida, antes de que empiece a hablar, a articular palabras, y pueda explicar aquello que acontece en ese otro mundo, y una vez *cerrada* ya no volverá a verlo. Aunque ciertas personas tendrán siempre la capacidad de visualizar ese otro mundo (como el médico tradicional, por ejemplo), al considerarse que tienen el poder de la *doble vista*. Para ello existen medios ritualizados tanto para *abrir* como para *cerrar* la cabeza. Éste es el caso de la iniciación del *bwiti*, que pretende ese efecto de la *doble vista* con la ingestión del alucinógeno de la *iboga* y el acceso al mundo de las realidades invisibles, de los ancestros. O, por el contrario, rituales que pretenden eliminar ese poder que ocasiona demasiados problemas a la persona que lo posee. Éste es el caso de una mujer que enfermó al cabo de los años por causa de haber visualizado ese otro mundo. Al conocer la identidad de todas las fuerzas maléficas, éstas le estaban perjudicando gravemente. Finalmente, decidió renunciar a dicho poder.

Para acabar, los elementos exteriores del *ilina* son la placenta, la sombra y el soplo. Especialmente, la placenta es considerada simbólicamente también el *doble* de la persona. Tal como los ndowé expresan *la placenta siempre te reclama*, es decir, *allá donde se ha plantado siempre se volverá*. Éste es un dicho que adquiere vital importancia allá donde hayan emigrado los ndowé y reafirma el mito del retorno en algún momento de la vida. En cambio, el soplo sensible y la sombra visible son elementos de la interioridad misma, puesto que detrás de estas instancias visibles se encuentra la vida, invisible y misteriosa. Son, al igual que el agua, el reflejo de la instancia invisible contenida en el cuerpo. Asimismo la saliva, al igual que el soplo o el verbo, pueden llegar a ser especialmente poderosos y vigorizar o despertar ciertas fuerzas.

EVUSU, LA FUERZA VITAL

Otro elemento vital contenido en el cuerpo es el *evusu*, que es la fuerza vital del *ilina*. Los ndowé creen que todo el mundo lo tiene, ya que se

nace con él. Tal como conceptualizan, en ningún caso puede vivirse sin él, dado que cuando pierde parte de su fuerza, la persona se ve debilitada y enferma. En definitiva, cualquier alteración de esta instancia invisible debilita su cuerpo y su *ilina*. En este caso, la persona necesita alimentarse, normalmente de sangre o de huevos, para reforzarla. Éstos son los dos alimentos principales que ayudan a que se regenere, aunque en función de su estado de debilidad se le trata con gallina, pato, cabra o perro, siendo este último uno de los animales más fuertes respecto a todos los demás. Si bien, estos preparados contienen además algunas hojas potentes, llenas de fuerza que lo revitalizan.

Éstas son las sustancias vitales para *revitalizar* el *evusu*. Con ellos se cocina uno de los principales preparados medicinales ndowé, llamado *mosuka*. Con este tratamiento se restaura la frágil fuerza vital de la persona, desestabilizada por alguna circunstancia (sobreesfuerzo, enfermedad prolongada, embarazo, parto u otra actividad en que pierde parte de su fuerza). Es decir, se trata de vigorizarla a través de estos tratamientos que infunden energía. El *evusu* necesita comer para regenerar su fuerza y al ser reforzado *queda calmado* (expresión utilizada por los ndowé), es decir, se vuelve inactivo.

Con total paralelismo con el mundo vegetal, toda persona tiene su tipo de fuerza. Cada especie de árboles y de hojas tiene su propia fuerza. Y cada una tiene su función o su capacidad de curar ciertas cosas o de enfrentarse a ciertos males. Al igual que los árboles y las hojas, hay muchas especies de *bevusu*, y cada uno tiene su manera de actuar o una función latente. Pero igual que las diferentes especies de árboles y hojas, que se diferencian entre sí porque unas son más potentes que otras, hay *bevusu* más fuertes que otros y unos con más aplicaciones que otros. Por lo tanto, los *bevusu* se distinguen unos de otros por su potencia, y por otro lado por la función que cumplen. Cada persona tiene su clase de *evusu*, aunque éste siempre puede verse alterado o reforzado a través de actos ritualizados.

La mayoría de las personas tiene un *evusu* normal. Es como si no lo tuvieran, porque no lo notan. Aunque pueden enfermar de vez en cuando porque su *evusu* se debilita y entonces deben reforzarlo con los preparados de *mesuka* con alimentos regenerativos (como el huevo, la sangre, la carne). En cambio, otras personas están capacitadas de un *evusu* poderoso y con una función latente. Sólo las que lo poseen pueden hacer cosas extraordinarias a favor o en contra del orden establecido y enfrentarse a otras igual de poderosas. Por ejemplo, a las personas

investidas de algún cargo tradicional se les presupone tener un *evusu* poderoso que les dota de la fuerza suficiente para actuar a favor de la comunidad; a otras su *evusu* les confiere la fuerza para curar o llevar a cabo actos asombrosos; y a otras les permite acceder al mundo de la noche y hacer *ngweli* (brujería)⁸. Sin embargo, todos los *bevusu* poderosos también deben regenerarse cada vez que realizan alguna de sus funciones. Los que tienen un *evusu* de brujería lo alimentan *comiendo a la gente* (su doble invisible llamado *ilina*), dado el esfuerzo que hacen cometiendo actos malévolos en la oscuridad de la noche; y un médico tradicional (o *nganga*) puede vigorizar su *evusu* debilitado en algún ritual de curación, comiendo algunos huevos.

Por consiguiente, tanto los brujos como los *nganga* tienen *bevusu* considerados potentes, como para enfrentarse a un mundo peligroso. Están investidos de la fuerza suficiente para ir y venir del mundo visible al invisible⁹, pero ambos tienen funciones latentes diferenciadas: los *nganga* hacen cosas extraordinarias a favor del orden establecido, en cambio los brujos no. Esta diferenciación en la función que cumple cada uno es de la mayor importancia. Por ejemplo, en las iniciaciones de los *nganga*, en los cuentos o en las visiones, siempre se trata de poner a prueba a la persona antes de hacerle la entrega del don o del poder. Se trata siempre de demostrar que lo merece y que hará un buen uso de él.

Detengámonos aquí para describir la simbología de los tres colores que representan a las instancias invisibles y vitales de la persona y que perduran en todo su ciclo vital: blanco (*epua*), rojo (*koikoi*) y negro (*evinda*). Desde el principio, el blanco es el soplo de vida, el *edimo* y el agua seminal del hombre que lo hace venir. El rojo es la sangre de la

⁸Bajo la influencia del cristianismo, una gran parte de la población ndowé ha acabado considerando esta función maléfica del *evusu* como la única posible, sin tener en cuenta su vertiente más positiva que posibilitaría a la persona dotarse de una fuerza específica para realizar hechos poco comunes beneficiosos para la comunidad.

⁹En estos casos, el *ilina* sale del cuerpo gracias a esta fuerza potente del *evusu* y lo hace por la cabeza. Tal como define MALLART (1993: 168) respecto a los *evuzok* del Camerún: «*Evu: principio interno atribuido a ciertas personas al cual se atribuye el poder de separarse temporalmente del cuerpo de su poseedor para trasladarse al mundo nocturno de mbgël, donde podrá alcanzar un conocimiento distinto de las cosas y actuar en bien o en mal con una fuerza superior a la normal*».

madre y la fuerza vital (*evusu*) que actúa en el *ilina* durante toda su vida. El negro es el *doble* o la sombra de la persona. Por lo tanto, desde que nace hasta que muere y se convierte en antepasado estos tres colores están representados.

El rojo se consigue frotando el palo del árbol de *esio* (*palo rojo*)¹⁰; el negro, del carbón de la madera; y el blanco, de la piedra llamada *pembe*. Estos colores aparecen, especialmente, en las máscaras de los espíritus *mekuyo*, y están presentes de manera simbólica en el árbol del palo rojo¹¹, especialmente el rojo y blanco. Pero, además, el blanco es el color de los antepasados o de los espíritus en general, que es utilizado en distintas ocasiones para identificarse como ellos; el rojo es el de la guerra o la lucha contra los brujos, que el *nganga* lleva para combatirlos en algunos rituales curativos; y el negro es el de la brujería o el color de la invisibilidad en el mundo de la noche, que forma parte de diferentes tratamientos que tratan de hacer invisible a la persona víctima de las acciones de los brujos.

BLANCO (<i>epua</i>)	Piedra <i>pembe</i> . Es el soplo de vida, el espíritu del antepasado (<i>edimo</i>) y el agua seminal que lo hace venir. Color de los espíritus, que es utilizado para identificarse como ellos.
ROJO (<i>koikoi</i>)	Del árbol de <i>esio</i> (palo rojo). Es la sangre de la madre y la fuerza vital (<i>evusu</i>). Color de la guerra o la lucha contra los brujos, que el <i>nganga</i> lleva para combatirlos en algunos rituales curativos.
NEGRO (<i>evinda</i>)	Carbón de la madera. Es el <i>doble</i> o la sombra de la persona. Color de la brujería o de la invisibilidad en el mundo de la noche.

¹⁰*Pterocarpus soyauxii*, de la familia *Papilionaceae*, llamado también con el nombre de «madera-coral».

¹¹Según Fidalgo de CARVALHO (1996: 117-120): «Madera de albura blanquecina y duramen rojo sangre, a veces con vetas sombreadas, pero que se oscurece con el tiempo».

OTRAS FUERZAS (MUENDI, ELEMBA, MOSUNGA, MONYONGO)

Los ndowé interpretan que el *muendi* es siempre un *espíritu de otro mundo* que puede haber entrado en la persona. Lo puede haber heredado de un antepasado familiar (es un don que le hace desde ese otro mundo de los difuntos a través de los sueños) o, incluso, puede haberle entrado en el cuerpo sin que por ello se haya percatado. Por ejemplo, algún espíritu puede haberse deslizado en su cuerpo cuando se bañaba en el río de noche, cuando ha pasado por algún lugar donde éste estaba situado, etc.

Tal como conceptualizan los ndowé, todo el mundo tiene diferentes espíritus en su interior; aunque existen los que aportan ciertas habilidades a la persona y otros que pueden ocasionarle algún daño, es decir, le pueden provocar alteraciones en su cuerpo. En principio, debe conservar los primeros porque le dotan de ciertas cualidades, habilidades y talentos. Son aportaciones que debe conservar, ya que de lo contrario quedaría sin las diferentes facetas de su personalidad. Cada espíritu tiene su función, que le proporciona una capacidad específica: curar, procrear, soñar, limpiar, tocar un instrumento musical, cantar, bailar, etc. Por lo tanto, los ndowé atribuyen las habilidades especiales que tiene la persona a algún espíritu que posee.

En cambio, los otros *muendi* que hacen enfermar son considerados malos espíritus que deben extraerse del cuerpo: especialmente el *mabambu* que produce locura, el *melogo* que anula todas las constantes vitales, el *meñambe* que alarga todos los músculos y otros que provocan convulsiones. Siempre que la persona entra en trance se interpreta que está poseída por este tipo de espíritus. La persona pierde el control de su propio cuerpo y habla la voz del espíritu. Puede incluso dar grandes saltos y golpearse el cuerpo sin por ello protestar, ya que está bajo los efectos del *muendi* que controla todo su cuerpo, no acordándose de nada después. La manera de apaciguarlo es con las semillas de *peve* y las cortezas de *combelele*. Se trata de poner *peve* encima de la cabeza cuando un *muendi* le está atacando y automáticamente dejará de tener convulsiones, o bien beber agua mezclada con las cortezas de *combelele*.

Aunque estos *muendi* malévolos, que provocan continuas molestias a la persona, pueden extraerse definitivamente del cuerpo. La manera de hacerlo es a través del ritual del *ngoye*, realizado por un médico tradicional (*nganga*). En ndowé *ngoye* significa *hacer venir, reclamar o apelar*. De aquí que este ritual de curación trate siempre de invocar a espíritus a través del sonido de los tambores (*ngomo* en ndowé) y de los

palos de bambú (*mbsa*) o, en este caso, despertar a los espíritus que están en el interior de la persona, que hablen para que se les pueda reconocer y que el *nganga* saque del cuerpo sólo los que la hacen enfermar. No debe extraerlos todos, ya que la persona podría quedarse sin nada en su interior, privándola de tener ciertas cualidades. Es decir, quedaría vacía, sin ningún rasgo de su personalidad.

Otras fuerzas o poderes contenidos en el cuerpo pueden ser el *elemba*, el *mosunga* y el *monyongo*. Pero, a diferencia del *evusu* y de los *muendi*, no todo el mundo tiene este tipo de poderes, que pueden ser adquiridos o transmitidos de forma ritualizada.

Por ejemplo, la persona que tiene *elemba* se convierte en un animal específico y adquiere su misma apariencia física y todas sus habilidades. Así, por ejemplo, puede transformarse en una especie de pájaro, insecto, mono, perro, rana, etc. Es, por tanto, el poder que confiere algún animal para conseguir *cosas grandes*, consideradas como *cosas buenas*, ya que el *elemba* nunca tiene *necesidad de sangre*, al estar asociado con animales no peligrosos. Aunque otro tipo de *elemba* es del *uvengwa* o fantasma (*elemba a uvengwa*), que otorga a la persona el poder de la invisibilidad, de aparecer y desaparecer.

En cambio, el *mosunga* otorga a la persona el poder de transformarse en un animal peligroso (serpiente, pantera, elefante, gorila, tiburón, etc) y, en este caso, ser utilizado para matar, ya que éste sí tiene necesidad de sangre. Así, por ejemplo, el *mosunga* más frecuente es el de pantera. Numerosas historias relatan cómo el *mosunga a ro* (*ro* significa pantera)¹² ocasiona siempre muertes en los poblados. Al igual que el poder de *monyongo*, que permite a la persona dominar a un animal peligroso (especialmente, las serpientes) para que éste mate.

Sin embargo, este tipo de poder llamado *mosunga* a veces sólo otorga a la persona la habilidad especial de algún animal concreto, sin que por ello se transforme en dicho animal. Por esta razón, siempre que alguien destaca por alguna habilidad especial, los *ndowé* dicen que tiene este tipo de poder. Por ejemplo, un atleta puede tener *mosunga* de pantera que le

¹²Este tema de los llamados *hombres pantera* ha sido recogido en diferentes publicaciones sobre esta zona bantú. Ver RAPONDA-WALKER & SILLANS (1995 [1992]: 178-182), donde hablan de dos temas diferentes: los hombres que se convierten en panteras y las sociedades secretas de hombres panteras.

otorga agilidad y velocidad; alguien que gana en las peleas porque se desliza con facilidad tiene *mosunga dya ngonu*, pescado de río¹³ que tiene esta propiedad de ser resbaladizo al tacto.

Normalmente, las personas poseedoras de alguna de estas fuerzas (*muendi*, *evusu*, *elemba*, *mosunga*, *monyongo* y otras) la transmiten antes de morir. Es un don que es entregado en el lecho de muerte o, una vez convertido en antepasado, a través de un sueño.

CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, y siguiendo el esquema trazado por **Thomas** (1993 [1973]), la conceptualización ndowé de la persona es plural y potencialmente variable. En su interior se encuentran diferentes instancias invisibles vitales dadas como el *ilina* y el *evusu*. Aunque ésta última es variable y puede verse revitalizada a través de un sacrificio o modificada ritualmente al ser alteradas sus funciones o su potencia (por ejemplo, alguien puede ser dador de este complemento o, por el contrario, un ritual de purificación puede tratar de eliminar alguna faceta). Asimismo, otras fuerzas pueden ser consideradas complementos auxiliares, como es el caso de los *muendi* adquiridos del entorno o de algún antepasado, o algunos poderes que se adquieren a través de ciertos rituales. Sin embargo, todas estas fuerzas (*evusu*, *muendi*, *elemba*, *mosunga*, *monyongo*, etc.) pueden llegar a ser deseadas (en estos casos puede ser un don de un ancestro o adquiridas ritualmente) o rehusadas (a través del algún otro ritual), pueden llegar a ser para siempre o perderse temporal o definitivamente. Por esta razón, muchas veces, cuando se es poseedor de alguna fuerza especial, existen prohibiciones o normas que deben acatarse si no se quiere ver perdida alguna de estas facultades. En otras ocasiones, algunos rituales tratan de neutralizar algunas de estas fuerzas, que ocasionan problemas a la colectividad o a la persona que las posee. Otras veces, la pérdida de elementos o de fuerza se produce por causa de la acción de otras fuerzas que actúan en su contra, como es el caso de la brujería o antropofagia invisible. Por tanto, son posibles todo tipo de sustituciones, cambios o pérdidas parciales, definitivas o provisionales. Todo ello nos lleva a introducir la idea de pluralismo interior y mutabilidad de la persona desde que nace hasta después de la muerte, que enlaza a su vez con la idea de la diferenciación social. La apariencia visible alberga toda una posibilidad variable de instancias invisibles y mutables que hacen distinguibles a todas las personas entre sí. Si la

¹³Especie de barbo pequeño de color negro.

persona es potencialmente cambiante y plural, es fundamental conocerla por dentro para saber lo que contiene o ponerla a prueba a través de ciertas iniciaciones. Como definió el *nganga* Buabe Molende, utilizando una metáfora preciosa: «*La persona es como una casa ... antes de curarla tengo que ver cómo es ... conocer lo que tiene dentro*».

Pero, además, siguiendo a **Bastide** (1993 [1973]), la persona no es un ente divisible y autónomo. Es lo que es por la acción de su entorno, sus antepasados y genios o espíritus tutelares, animales, plantas y árboles. En ella convergen todo tipo de fuerzas y elementos, que forman parte del mundo en general. Y esto es así porque los *ndowé* conciben el mundo como un conjunto de fuerzas invisibles que interaccionan entre sí y están en constante movimiento.

BIBLIOGRAFIA

BASTIDE R. (1993 [1973]) «Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine)», in: DIETERLEN G. (ed.), *La notion de personne en Afrique noire*, París, l'Harmattan, 1993 [1973], p. 34-43.

DIETERLEN G. (ed.), *La notion de personne en Afrique noire*, París, l'Harmattan, 1993 [1973].

CARVALHO M., Fidalgo de, *Maderas comerciales de Guinea Ecuatorial*, Madrid, CSIC-Cooperación Española, 1996.

HAMPATE BÂ, A. (1993 [1973]) «La notion de personne en Afrique noire», in: DIETERLEN G., op. cit., p. 181.

LABURTHE-TOLRA P., *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun: essai sur la religion béti*, París, Karthala, 1985.

LEENHARDT M., *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio*, Barcelona, Paidós, 1997 [1947].

MALLART L., *Ni dos, ni ventre*, Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, 1981.

MALLART, L., *La dansa als esperit: itinerari iniciàtic d'un medicinaire africà*. Barcelona, Ed. La Llar del Llibre, 1983.

MALLART, L., «El lenguaje de la iniciación», in: MALLART L. (comp.), *Ser hombre, ser alguien: ritos e iniciaciones en el sur del Camerún*. Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 1993, p. 19-36.

MAUSS M. (1938), «Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne et celle de 'moi'», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVIII, 1938, p. 263-281.

NGUEMA-OBAM P., *Aspects de la religion fang*, París, Karthala, 1983.

RAPONDA-WALKER A. & SILLANS R., *Rites et croyances des peuples du Gabon: essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui*, París, Présence Africaine, 1995 [1962].

ROSNY E. de, *Les yeux de ma chèvre: sur les pas des Maîtres de la nuit en pays douala, Cameroun*, París, Terre Humaine, 1981.

ROSNY, Eric de, *L'Afrique des guérisons*, París, Éditions Karthala, 1992.

SAGHY, «Quelques aspects de la notion de personne», in: DIETERLEN G., op. cit., p. 573-574.

SALLEE, P., *Études sur la musique du Gabon*, París, Travaux et Documents de l'ORSTOM, n° 85, 1978.

THOMAS L. V., «Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle», in: DIETERLEN G., op. cit., p. 385-420.

ORALIDAD Y CUESTIONES DE TRANSCRIPCIÓN

JULIÁN-B. BIBANG OYEE
UNIVERSIDAD NACIONAL DE GUINEA ECUATORIAL

La notación por escrito de nuestras lenguas aborígenes plantea aún muchos problemas de *transcripción*; primero, porque los estudios que existen son muy desiguales, deficientes o antiguos; y, segundo, porque algunas de ellas nunca han sido descritas. En nuestro país no existe actualmente, como en otros muchos países africanos¹, una transcripción oficial a la que referirse. La que se sigue hasta ahora es la española, heredada de la metrópoli. El alfabeto castellano, como el de otras lenguas europeas, es un alfabeto que no se adapta muy bien para transcribir las lenguas africanas: sea porque no hay una correspondencia única entre sonidos y grafías; así vemos, por ejemplo, que las letras *c* o *g* no se pronuncian del mismo modo en «cola», «cuello», «gato», «guerra» que en «cerveza», «cima», «gemelo» o «gira»; sea porque en las lenguas africanas hay sonidos que no existen en la europea; por ejemplo, *kp*, *gb*, *nz*, *v*, etc.; o porque hay que utilizar símbolos o secuencias de símbolos cuya pronunciación es diferente a ella: *Baseke* (no Baseque), *Balenge* (no Balengue), etc.

El primer principio de escritura generalmente admitido es que debe emplearse para cada sonido un solo signo o letra; por ejemplo: Bioko (no Bioco), Moka (no Moca), Rikese (no Riquesa), Masoko (no Masoco, Macoso), Bakale (no Bacale); el sonido [[k] puede representarse gráficamente de tres maneras diferentes en castellano: *c*, *k*, *qu*. Un signo debe transcribir siempre el mismo sonido. En fang, *nkɔm* cocodrilo y *nkɔm* bambú; *akom* baile típico y *akɔm* limba, porque es significativo (la *o* castellana equivale a [o] y a [ɔ] porque no es significativo). Si un sonido no tiene otro correspondiente en español, debe transcribirse por un

¹ En Camerún: *Alphabet General des Langues Camerounaises* (1979, 1984), y en Gabón: *Alphabet Scientifique des Langues du Gabon*, 1989, por citar los más cercanos. Los alfabetos que han ido adoptando los diferentes países, después de las independencias, siguen, por lo general, los postulados definidos en Bamako (1966), ratificados en Yaúnde (1970), en Cotonú (1975) y en Niamey (1978), donde, bajo los auspicios de la UNESCO, se elaboró el Alfabeto Africano de Referencia.

signo fonético reconocido (del Alfabeto Fonético Internacional, del Alfabeto «África»², o del Alfabeto Africano de Referencia). A continuación resumimos los principios de escritura de las lenguas africanas establecidos en Niamey:

1) LAS VOCALES

- las *vocales nasales* o *nasalizadas* deben ser representadas por vocal + n pospuesta (Vn). La utilización de la tilde sólo se justificará si la estructura silábica no permite la n pospuesta.

- se evitará el empleo de acentos para distinguir las vocales de timbres diferentes: «e» y no «é», «ε» y no «è».

- para distinguir las vocales *breves* y las vocales *largas*, éstas se han de representar redoblando la vocal: *aa, ee, ii...* En caso de ambigüedad, se puede utilizar un signo diferente, según la lengua considerada.

- los *diptongos* se representan con la vocal + w/y (Vw/Vy); o por w/y + la vocal (wV/yV), salvo si el análisis fonológico lo prohíbe.

- las vocales *aspiradas* se representan mediante la vocal seguida de h (Vh).

- las vocales *centrales* no representadas por los signos retenidos se simbolizarán mediante la vocal correspondiente con una diéresis (ü).

2) LOS TONOS

Es importante y necesario marcar los *tonos* de estas lenguas (que son tonales, la mayoría). Para ello se servirá de los acentos: agudo [´] para el tono alto, grave [˘] para el tono bajo, circunflejo [ˆ] para el tono modulado descendente y circunflejo invertido [ˇ], para el tono modulado ascendente. El tono medio será marcado por una raya [ˉ] sobre la vocal.

3) LAS CONSONANTES

- la aspiración es representada por *h*, la palatalización por *y*, la labialización por *w*, la geminación por redoblamiento (de la consonante).

- los dígrafos se recomiendan para las velaro-labiales *kp* y *gb*, las laterales *hl* y *dl*, las prenasalizadas (m/n/ŋ + consonante labial/alveolar/velar), las africadas *ts* y *dz* y los fonemas laterales. En las

² *The Practical orthography for African Languages*, publicado por el International African Institute de Londres en 1928, en Oxford University Press.

lenguas que desconocen el fenómeno de aspiración fonémica, se puede establecer dígrafos con h: /ð/ = /dh/, /tʰ/ = /th/, /ɣ/ = /gh/, /ʃ/ = /sh/.

4) Los **SIGNOS DIACRÍTICOS** deben reducirse al *mínimo*. Pueden representarse de dos formas: con una raya debajo para los clics y un punto debajo para los enfáticos. Estos signos tienen el inconveniente de que se olvidan a menudo en la escritura y obligan a retroceder en la mayoría de las máquinas de escribir.

5) Con respecto a la **SEGMENTACIÓN**, es preciso que ésta descansa en las realidades fonológicas, morfológicas y sintácticas de cada lengua.

6) El AAR recomienda que las grafías de las lenguas africanas no sean calcadas de las lenguas europeas.

Éstos son los grafemas del Alfabeto africano de referencia:

VOCALES	<i>i</i>	<i>I</i>	<i>e</i>	<i>ε</i>	<i>a</i>	<i>a</i>	<i>ɔ</i>	<i>o</i>	<i>u</i>	<i>u</i>	<i>ə</i>
OCCLUSIVAS	<i>p</i>	<i>b</i>	<i>t</i>	<i>d</i>	<i>k</i>	<i>g</i>	<i>q</i>	'			
	<i>ḅ</i>	<i>ḁ</i>	<i>y</i>	<i>k</i>	<i>ṭ</i>	<i>t</i>	<i>ḁ</i>	<i>ṭ</i>	<i>ḁ</i>		
AFRICADAS							<i>c</i>	<i>j</i>			
NASALES	<i>m</i>	<i>n</i>	<i>ŋ</i>	<i>ɲ</i>							
FRICATIVAS	<i>f</i>	<i>v</i>	<i>f</i>	<i>v</i>	<i>θ</i>	<i>ð</i>	<i>s</i>	<i>ʃ</i>		<i>ʒ</i>	
	<i>s</i>	<i>z</i>	<i>x</i>	<i>ɣ</i>	<i>h</i>	<i>ḥ</i>	'			<i>ʒ</i>	
LÍQUIDAS	<i>r</i>	<i>ɾ</i>	<i>l</i>								
SEMIVOCALES			<i>w</i>	<i>y</i>							
CLICS			<i>ɕ</i>	<i>q</i>	<i>ɣ</i>						

La transcripción es la primera operación de trasposición del texto oral. Sus exigencias están ligadas a la naturaleza de la lengua considerada así como al montaje de las reglas de fijación de nuestras lenguas mediante alfabetos que se amolden a los contornos de cada una de ellas. El investigador deberá conformarse a las reglas definidas con objeto de describir fielmente las palabras y su funcionamiento. La transcripción debe respetar las articulaciones del lenguaje, identificar las pausas, asegurar el ritmo del texto, etc.

La *traducción* del texto oral, después de ser transcrito, es otra operación de trasposición siempre delicada: exige discernimiento y espíritu de síntesis. El paso del estilo oral a la escritura puede (y suele) despersonalizar el texto. Tenemos que distinguir (y efectuar, a ser posible) dos tipos de traducción: una, palabra por palabra; y la otra,

literaria. La traducción palabra por palabra da el sentido o el valor de cada palabra de la lengua de origen. No busca la corrección lingüística, sino hacer comprender la originalidad del enunciado en la lengua de origen. Para algunos textos (los refranes, por ejemplo), la traducción palabra por palabra es necesaria y debe ser sistemática. La traducción literaria se aleja más de la lengua de origen: intenta reproducir lo más correctamente posible, en la lengua de destino (en español), los matices de la lengua de origen. Es más difícil. En la mayoría de los textos orales, basta una traducción literaria. Se dispone como el texto original, con la misma numeración. Las expresiones intraducibles se mantienen intactas o traducidas aproximadamente. En ambos casos se precisa una nota explicativa. Las voces que quedan sin traducir se mantienen tales a lo largo del texto, después de haber explicado su sentido en una nota, en su primera aparición. Esta traducción no hace alarde de estilos que no estén en el original. Debe ser correcta; pero, en caso de conflicto, la elegancia cede el paso a la fidelidad. Así se intentará traducir una frase del texto original por una frase de la lengua de traducción (el español), e incluso una proposición por otra proposición. Este estilo puede resultar un poco pesado, pero permite que se aprecie mejor el proceso del pensamiento del texto oral. En fin, aunque no pertenecen al ámbito de la traducción lingüística, conviene poner, en una nota o en un comentario, después del texto, algunas explicaciones etnológicas. Estas observaciones son útiles para los que no conocen los hábitos culturales de la etnia en cuestión.

Presentamos a continuación tres textos: dos modelos de transcripción y traducción, y uno de revisión, propuesta por nosotros, para la corrección de la transcripción, traducción y notación hechas por D. Ramón Sales y D. Domingo Elá de la canción primera de *El extraño regalo venido del otro mundo*³:

Texto 1:	[<i>eyé</i>	<i>ndón</i>	<i>nmie</i>	<i>á</i>	<i>mebón</i>]	(proverbio fang)	
Trad. a)	//tela/	préstamo/	límite/	en/	rodillas//		
	b)	la tela (de)	préstamo (tiene)	límite en	(las) rodillas		
	c)	Un objeto prestado debe cuidarse mucho.					
Texto 2:	<i>mekík</i>	<i>mé</i>	<i>nkók:</i>	<i>kí-kíri</i>	<i>bó</i>	<i>náá</i>	<i>avép</i>
Trad. a)	//corte/	de/	caña//	por la/	ellos, ellas/	que//	frío/
				mañana/			

³ Eyí NCOGO (Eyí MOAN NDONG), *El extraño regalo venido del otro mundo: cuento de nvet oyeng*, Madrid-Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano, 1995, p. 18-22.

- | | | | | |
|---------------|---------------|--------------|------------|-------------|
| <i>ebúa</i> | <i>o-omõs</i> | <i>bó</i> | <i>náá</i> | <i>vián</i> |
| rocío// | de/día// | ellos,ellas/ | que,así// | calor,sol/ |
| <i>mitsay</i> | | | | |
| comezones// | | | | |
- b) corte de caña (de azúcar): por la mañana, (se invoca) el frío y el rocío; a mediodía, el calor (del sol) y las comezones.
- c) El hombre poco servicial encuentra siempre excusas (pretextos)⁴.

Texto 3: (Las voces fang que precisan una aclaración aparecen en **negrita** en el texto y llevan, por ello, doble propuesta de traducción.)

- SOLISTA: Nnam, mewúeñ. -Pueblo, me muero.
- Besó⁵ bémbelé nnõm ñõk aalú. Los afortunados ya tienen al viejo damán (= Eyí)⁶ de noche.
- Mabúran a méfõeñ másó éyina- Doy mi vida por las noticias que yienen de Eyina-Mba- mba-mikúú.
- CORO: *Eé aasó **mɔ[n]** oyǎp.* *Viené(o las trae) de muy lejos.*
- Éeeeé meyoŋ meyoŋ, okǎŋ.* *[Entre] tribus y tribus [hay] un nexó⁸.*
- SOLISTA: Eé eyi-nkó'õ adugú mã. -Eyí Nkogo me engañó.

⁴ Estas excusas se comprenden, porque los fang iban entonces medio desnudos; temían pues el contacto del rocío frío de la mañana, así como el de las hojas del camino y de las hojas de la caña de azúcar que suelen dar picores. (Comentario: antiguamente, era costumbre ir a cortar cañas de azúcar para desalterar o refrescar a un huésped de paso.)

⁵ *só*: Se aplica a una persona cuya suerte se envidia.

⁶ El damán es un pequeño animal nocturno, caracterizado por lanzar agudos gritos que suelen oírse desde muy lejos, por la noche [valga la redundancia].

⁷ Nombre del «país» de los Ekang o Etsang, protagonistas de los cuentos de Mvét....

⁸ *okǎŋ*: es «el bosquecillo salvaguardado en las cercanías de un poblado», o bien «la zona de bosque fronterizo que separa asentamientos de clanes diferentes», no un camino.

- CORO: *Eé aasó mɔ[n] oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*
Éeeee meyoŋ meyoŋ, okǎŋ. *[Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.*
- SOLISTA: Eé alandi ámbelé ndigi. -Alandi (= Eyí) ya tiene *ndigi*⁹.
- CORO: *Eé aasó mɔ[n] oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*
Éeeee meyoŋ meyoŋ, okǎŋ. *[Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.*
- SOLISTA: Eé eyi-nkó'ó ámbelé ngomá -Eyí Nkgo ya tiene *ngomá*¹⁰.
- CORO: *Eé aasó mɔ[n] oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*
Éeeee meyoŋ meyoŋ, okǎŋ. *[Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.*
- SOLISTA: Eé ayénan eyi-nkó'ó móngomó. -¡Ojalá, viera a Eyí Nkogo en Mongomo!¹¹
- CORO: *Eé aasó mɔ[n] oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*
Éeeee meyoŋ meyoŋ, okǎŋ. *[Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.*
- SOLISTA: Eé aŋŋ, máyên dzam mékeé ó máŋ¹² -Juro [¡por Dios!] que vi algo [raro] cuando fui a la costa (=
- CORO: *Eé aasó mɔ[n] oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*
Éeeee meyoŋ meyoŋ, okǎŋ. *[Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.*
- SOLISTA: Eéoooo kómbé bádzó náá **mawua** elobá. -Los combes¹³ dicen: «Echo/-amos la red [para pescar]»
 Ee mekuk mádzó náá **madzi** ngwáná. Los bisíos dicen: «Como/-emos *nguanda*»¹⁴.

⁹ Otra denominación del mvét (según Ramón Sales, R. S.).

¹⁰ Especie de arpa indígena....

¹¹ Nombre del distrito de donde Eyí era natural.

¹² *mâŋ*: Se refiere a la ciudad de Bata, sita al lado del mar.

¹³ Combes y Bisíos (*bisíwó* o Bujebas) -*mekuk* o *mokuk* en fang-, son dos etnias playeras de Guinea Ecuatorial.

- CORO: *Eé aasó mɔ[n] oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*
- Éeeee meyɔŋ meyɔŋ, okǎŋ.* *[Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.*
- SOLISTA: Oooó kalbá bádzó náá **madzí** garí. -Los calabares (= nigerianos)¹⁵ dicen: «Como/-emos garí»¹⁶.
- Eéeeé mitánján miádzó náá Los blancos dicen: «Comercio/-iamos en las **memɔré** mésóp. «Comercio/-iamos en las
- CORO: *Eé aasó mɔ[n] oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*
- Éeeee meyɔŋ meyɔŋ, okǎŋ.* *[Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.*
- SOLISTA: Eéeeé motuboi aadzó náá -El *motoboy*¹⁷ dice: «Viajo en coche».
- Eéeeé beñú bádzó náá **mawua** Los bebedores dicen: «Empino/-amos el codo».
- biléñ.
- CORO: *Eé aasó mɔ[n] oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*
- Éeeee meyɔŋ meyɔŋ, okǎŋ.* *[Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.*
- SOLISTA: Oóo oóoóoó nkúkúmá wádzó -El jefe [tradicional] dice: «Llevo la *chapa*»¹⁸.
- náá mebegé engóŋ. El militar dice: «Tengo el látigo».
- Eé Eéeeé enzima dzadzó náá mebelé nkás.
- CORO: *Eé aasó mɔ[n] oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*
- Éeeee meyɔŋ meyɔŋ, okǎŋ.* *[Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.*
- SOLISTA: Oóo oóoóoó mia eyii angá dzó -Mi cuñado Eyí dijo: «entado en el *abáá*»¹⁹.
- náá metó ábéé.

¹⁴ *ngwáná*: Forma de preparar la yuca fermentada típica de los playeros.

¹⁵ *kalbá*: así llaman los fang a todos los súbditos nigerianos. Calabar es una región de Nigeria de donde muchos de sus oriundos emigraron a Guinea Ecuatorial para trabajar en las fincas de cacao y café....

¹⁶ Sémola de yuca típica de los nigerianos.

¹⁷ Mozo del conductor de un vehículo.

¹⁸ La insignia indicadora de su cargo.

¹⁹ La casa de los hombres, en el poblado fang....

- Oóo oóóóó ayéne ané **món-** «¡Viera a Moan Nguan/una
ngon/**món** á ngon aabéle nkoó. chica joven subiendo la
CORO: *Eé aasó **mɔ[n]** oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*
- Éeeeé meyɔŋ meyɔŋ, okǎŋ.* *[Entre] tribus y tribus [hay] un
nexo.*
- SOLISTA: Uó oóóóó nkat fóeñ aadzó náa -El catequista dice: «Estoy [de
metéle átúm. pie] en el altar».
- Uó oóóóó otsándzá wádzó náa La espermeta dice: «Como
madzí ekók»²⁰.
CORO: *Eé aasó **mɔ[n]** oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*
- Éeeeé meyɔŋ meyɔŋ, okǎŋ.* *[Entre] tribus y tribus [hay] un
nexo.*
- SOLISTA: Uó oóóóó bemíbaa bádzó náa -Los turacos dicen: «Como/-
madzí **monsom/menzém.** emos [frutos de] *anzém*»²¹.
Eé eeeeó áyén ané eyi-nkó's í[Quién viera a] Eyi Nkogo
ámbele ngomá . [cuando] ya tiene *ngomá!*
CORO: *Eé aasó **mɔ[n]** oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*
- Éeeeé meyɔŋ meyɔŋ, okǎŋ.* *[Entre] tribus y tribus [hay] un
nexo.*
- SOLISTA: Oó oóóóó kos dzadzó náa -El loro dice: «Estoy posado en
meberé **mpwee/ntem.** una rama».
- Uó oóóóó nnguñ wádzó náa El cálao dice: «Como [frutos
madzí asiá. de] *asiá* (= Ozigo, Assia)»²².
CORO: *Eé aasó **mɔ[n]** oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*
- Éeeeé meyɔŋ meyɔŋ, okǎŋ.* *[Entre] tribus y tribus [hay] un
nexo.*
- SOLISTA: E eeé ané medzó wo náa esêŋ -¿No te he dicho que [las
ya nzomo, okǎŋ ovó's? tribus] eseng y nzomo [son]
E eeé [**mi**]kúkúmá ya binzima, Los jefes [tradicionales] y los
okǎŋ ovó's. militares [son] una misma cosa.
CORO: *Eé aasó **mɔ[n]** oyǎp.* *Viene/las trae de muy lejos.*

²⁰ Gramínea invasora, de la especie *Panicum plicatum*.

²¹ *Copaifera religiosa* o *mildbraedii*.

²² *Pachylobus* o *Dacryodes buttnerii*.

- Éeeee meyoŋ meyoŋ, okǎŋ. [Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.
- SOLISTA: E eeé mitánán ya bekón, okǎŋ ovó'ó. -Los blancos y los aparecidos, una misma cosa.
[E eeé evú ya binijá, okǎŋ ovó'ó.] El evú²³ y la mujer, un misma cosa.
- CORO: Eé aasó mǎ[n] oyǎp. Viene/las trae de muy lejos.
- Éeeee meyoŋ meyoŋ, okǎŋ. [Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.
- SOLISTA: E eeé awú ya eniŋ, okǎŋ ovó'ó. -La muerte y la vida, una misma cosa.
E aieé nanfúu ya bára, okǎŋ ovó'ó. Fernando Poo y Bata (= Río Muni), una misma cosa.
- CORO: Eé aasó mǎ[n] oyǎp. Viene/las trae de muy lejos.
- Éeeee meyoŋ meyoŋ, okǎŋ. [Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.
- SOLISTA: E eeé tók ya anu, okǎŋ ovó'ó. -La cuchara y la boca, una misma cosa.
Eyíe!²⁴ Nnám ya mboŋ, okǎŋ ovó'ó. El guiso y la yuca²⁵, una misma cosa.
- CORO: Eé aasó mǎ[n] oyǎp. Viene/las trae de muy lejos.
- Éeeee meyoŋ meyoŋ, okǎŋ. [Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.
- SOLISTA: Eyíe! mkpára ya okǎp, okǎŋ ovó'ó. -El machete y el gancho de madera, una misma cosa.
Eyíe! akók ya ngok, okǎŋ ovó'ó. La piedra plana [de moler]²⁶ y la piedra redonda [para moler],
- CORO: Eé aasó mǎ[n] oyǎp. Viene/las trae de muy lejos.

²³ Materia de brujería entre los fang.

²⁴ *eyíe* o *ékíe*: Son exclamaciones muy comunes y usadas....

²⁵ *Manihot utilisima*. Se come acompañando las comidas....

²⁶ Antes, para moler el cacahuete, las calabazas, etc., se utilizaba la piedra, no la madera. Ésta servía más bien para machacar otro tipo de alimentos, como el picante, los tomates e, incluso, el «chocolate del país».

<i>Éeeeé meyoṅ meyoṅ, okǎṅ.</i>	<i>[Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.</i>
SOLISTA: E eeé mkpára ya nyos, okǎṅ ovó'ó.	-El machete y la lima ²⁷ , una misma cosa.
CORO: <i>Eé aasó mǎ[n] oyǎp.</i>	<i>Viene/las trae de muy lejos.</i>
<i>Éeeeé meyoṅ meyoṅ, okǎṅ.</i>	<i>[Entre] tribus y tribus [hay] un nexo.</i>
SOLISTA: Oooo Eyi-nkó'ó, nzaák me ñoṅ.	-Eyí Nkogo, ven a cogermé.
Eyíe! asé mbeṅ.	<i>Eyíe!</i> no es bueno.
Meló mébiágé!	[Que los] oídos escuchen.(¡Escuchad!)
CORO: <i>Mébiágé fá'á.</i>	<i>Que escuchen. (Somos todo oídos.)</i>

²⁷ Véase la nota 21 de R. S.

**LA BESTIA METAMORFOSEADA EN NOVIA:
UNA FÁBULA DE ESOPHO, UN RELATO DEL CALILA E DIMNA,
Y UN CUENTO DE LOS FANG DE GUINEA ECUATORIAL**

JOSÉ MANUEL PEDROSA
UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

El siguiente es un cuento tradicional entre los fang de Guinea Ecuatorial que fue recogido en el año 2003 por **Andrés-Manuel Moro Mba**, joven de 22 años originario de Akonibe:

Érase una vez un hombre llamado **Nzama Ye Mebegue**. Tenía una hija, la cual era [la más] hermosa de todos los pueblos de Okuín. [A] esa hija la dejó su mujer después del parto.

La hija creció y creció. Su hermosura llegó por todas partes de los pueblos de Okuín. Y la resonancia fue [tan] tremenda, que llegó [a] todos los monarcas de aquel entonces.

Llegó *en* la pubertad y pasó esta etapa, llegando así a ser una adulta. Un día, a Nzama Ye Mebegue, sentado en su *aba'a*, [se le] presentó un señor de Okuín. Dijo el señor:

—Me han llegado informaciones [de] que tienes una hija, la cual es muy guapa. [Por] ello deseo que seas mi suegro, lo que supondría que será mi esposa en el futuro.

Nzama Ye Mebegue se puso de acuerdo en aceptar su propuesta. Le entregó la dote, y Nzama le prometió:

—Después de tres meses, vendrás a recibir a tu mujer.

Tras un tiempo, vino un segundo [señor], preocupado también por su hija. Y a Nzama Ye Mebegue le pidió que le encantaría que esa hija sea su esposa. Él también entregó la dote para casar[se] con ella, y Nzama Ye Mebegue le prometió que viniera después de tres meses para hacer[se] cargo de su esposa.

Esto [se] prolongó hasta que un tercero y un cuarto pasaron con el mismo fin de casar[se] con la hija de Nzama Ye Mebegue. Todo esto lo hacía Nzama Ye Mebegue sin el conocimiento de su hija. Una tarde decidió informar a su hija [del] problema que [se] le avecina. Dijo así:

—Hija mía, sepas que ya debes ser esposa de alguien. Sin embargo, ya he recibido cuatro dotes, a sabiendas [de] que tengo una sola hija, que eres tú.

La niña sintió pánico y no habló con su padre. Faltando unos meses para que el compromiso *termine*, el omnipotente Nzama Ye Mebegue se metió por los bosques, recolectando hojas y frutas medicinales. Por la tarde regresa en su pueblo.

A mediodía preparó un *etua*, poniendo en los bordes dos troncos del platanero. En el medio puso unas hojas del mismo plátano. Dentro, sacudió todo lo que trajo en su *ebara*. Terminada esa preparación, llamó a su perro, a su cabra y a un cerdo, que eran de su propiedad. Todas esas especies las mató [transformó]. Y llamó a su hija. Todo ese conjunto lo metió en el *etua*. Lo tapó con una sábana de color negro. Echó unos dos cubos de agua. Y empezó a cantar a viva voz, dando vueltas y vueltas alrededor del *etua*. Tras cantar y cantar, saltar y saltar, abrió el *etua* sacando aquella sábana que lo cubría.

Tanto el perro [como] el cerdo y la cabra, todas esas especies se parecían a la niña, y no se podía distinguir a cada una de las cosas que estaban en el *etua*. Nzama Ye Mebegue les invitó [a los animales convertidos en muchachas y a la hija real] a un ligero reposo, y más tarde les invitó a una cena. Y, después, cada uno se metió en su cuarto.

Después de un breve descanso por la fatiga del trabajo en el *aba'a*, llegó uno de los candidatos:

—¡He venido, suegro! El tiempo que me habías prometido vencerá de aquí a unos días. Mi impresión es llevar[me] a mi mujer.

Nzama Ye Mebegue se dirigió donde estaba la primera de sus hijas:

—Levántate. Tu marido ya ha venido. Prepárate, que enseguida tendrás que marchar.

Advirtió a su hija que les visitara cuando *tenga* tiempo.

Llegó otro de Okuín después de unos días. Este segundo saludó a su suegro:

—Resulta que el tiempo que me prometió tendrá que vencer de aquí a unos días. [Por] ello he pensado en venir cuanto antes.

De repente, llamó a su hija y le enseñó a su marido. Al instante tomaron dirección al pueblo de su esposo. En los días siguientes llegaron los demás y [se] llevó cada uno a su esposa.

Nzama Ye Mebegue, sintiendo[se] muy cansado, decidió visitar a sus hijas. Un día de éstos emprendió viaje a Okuín. Tanto caminar entre verdes prados y arbustos, llegó *en* el primer pueblo [en] que estaba su hija casada. Llegó en la casa, y su yerno no [se] ocultó en decirle que su hija es como un perro. El suegro se dio cuenta [de que se comportaba efectivamente como]

el perro. No pudo estar mucho tiempo Nzama Ye Mebegue, y dejó aquel pueblo.

De nuevo llega *en* otro pueblo [en] que estaba su hija, tras mucho caminar y con pesadillas. Al verle, su yerno se asustó. Y, más tarde, le saludó y habló a su suegro, diciendo que su hija es un cerdo, que su comportamiento no es diferente al de un cerdo. No pudo estar mucho tiempo, y continuó su viaje a Okuín.

Al día siguiente, Nzama Ye Mebegue llegó a la otra orilla del río. Y, entrando en la casa de su yerno, éste no tuvo otra cosa que decirle más que su hija es una cabra por su forma de comportar[se] y de convivir. Entonces el suegro se dio cuenta [de] que ahí se quedó la cabra, y no pudo estar mucho tiempo y se fue.

En ese día, muy de mañana llega *en* otro pueblo. Y su yerno, sentado en casa, vio a alguien venir. Y, al mirar muy bien, notó que era su suegro, y salió a su encuentro. Con mucha alegría le saludó, diciéndole que su hija es la más buena de las mujeres que *ha* tenido. El suegro se dio cuenta [de] que ahí se quedó la auténtica hija suya.

Y así es cómo Nzama Ye Mebegue regresó a su pueblo que le vio nacer¹.

Nuestro relato tiene todo el aspecto de ser un cuento típicamente fang, ya que está protagonizado por Nzama Ye Mebegue, uno de los dioses principales del sistema religioso de aquel pueblo, y porque los conceptos, realidades y paisajes de los que habla (la poligamia, la dote, el matrimonio exógamo, la selva y las aldeas perdidas en ella) parecen reflejar modos, medios y entornos de vida propios de aquel pueblo. No sería fácil, en efecto, encontrar entre los fang algún tipo de relato breve que integrase más y más concentradas alusiones y referencias que éste a personajes y a motivos de su cultura más arraigadamente tradicional, ni que pudiese contentar mejor a los antropólogos interesados en rastrear informaciones de carácter social y cultural en el tejido de los relatos tradicionales.

Y, sin embargo, como muchas veces sucede en el mundo de los cuentos que se transmiten de viva voz, sin otro motor que la energía inconsumible de la palabra, y sin más límites que la anchura del mundo, algunos de los tópicos y de los motivos más característicos de nuestra historia parecen remitir a un tipo de relato que no se asocia de manera exclusiva a la tradición fang de comienzos del siglo XXI, sino a tiempos y a lugares bien diferentes.

¹El cuento ha sido publicado en el libro *De pobres a ricos: cuentos orales de Guinea Ecuatorial*, Vic, CEIBA, 2005, p. 69-71, bajo el título «Nzama Ye Mebegue».

Sinteticemos muy rápidamente, antes de iniciar su contraste con otros relatos, el argumento del cuento fang:

Un dios demiúrgico, un ser sobrenatural con capacidad para transformar mágicamente las personas y el mundo, desea casar a su hija. Pero comete la imprudencia de prometerla a cuatro maridos. Para salir del paso, metamorfosea a un perro, a un cerdo y a una cabra, y les hace asumir un aspecto físico similar en hermosura al de su hija. A continuación, casa a su hija y a los animales convertidos en mujer con los cuatro pretendientes. Pero, al cabo del tiempo, descubrirá que el perro, el cerdo y la cabra, pese a su apariencia de mujeres, siguen comportándose como los animales que en su origen fueron, y que sólo su hija verdaderamente humana sigue manteniendo el comportamiento de una auténtica mujer. Si alguna moraleja pudiera sacarse de este tipo de relato, sería la de que nadie puede dar la espalda a su auténtica naturaleza, por más disfraces ni máscaras que le oculten.

Pues bien, si leemos con atención la siguiente fábula (*La comadreja y Afrodita*) atribuida a Esopo, el mítico autor griego que vivió, según la tradición, en el siglo VII a. C., y cuyos relatos son eslabones de una tradición oral sin lugar a dudas anterior a él, encontraremos coincidencias más que llamativas con el cuento de los fang de Guinea Ecuatorial:

Enamorada una comadreja de un joven muy apuesto, pidió a **Afrodita** que la metamorfosease en mujer. La diosa se compadeció de su pasión y la cambió en una hermosa muchacha, y así que el joven la vio quedó enamorado de ella y la condujo a su casa. Estaban ya en el dormitorio cuando Afrodita, queriendo saber si la comadreja mudando de cuerpo había cambiado de instinto, lanzó un ratón en medio de la estancia. La comadreja se olvidó de su estado presente, se levantó de la cama y se puso a perseguir al ratón con la intención de comérselo. La diosa se irritó contra ella y la devolvió a su antigua naturaleza.

Así, también los malos por naturaleza, aunque cambien de estado, no mudan desde luego de carácter².

La fábula esópica es, ciertamente, mucho más breve y está mucho menos desarrollada, en cuanto a matices novelescos, que el cuento de los fang de Guinea Ecuatorial. Pero es fácil apreciar que los dos relatos coinciden en motivos muy esenciales: tenemos aquí, nuevamente, a una divinidad demiúrgica con capacidad mágica para metamorfosear a un animal (en este caso a una comadreja) y para hacerla asumir el aspecto de una hermosa

²*Fábulas de Esopo. Vida de Esopo*, ed. P. BÁDENAS DE LA PEÑA, Madrid, Gredos, reed. 2001, *Fábulas*, núm. 50.

mujer, con el fin de casarla con un joven humano. Y, una vez más, el ser metamorfoseado será incapaz de olvidar sus instintos originarios, que seguirán dictando fatalmente su comportamiento y haciendo imposible su matrimonio con una persona normal.

Las discrepancias más llamativas que hay entre los dos textos no bastan para ocultar ni para anular sus coincidencias fundamentales. Es cierto que, en el cuento fang, hay tres animales metamorfoseados, en vez de uno, pero esta *triplicidad* no deja de tener un carácter que pudiéramos considerar formulístico, muy típico del mundo de los cuentos tradicionales, en que este tipo de desarrollos *triples* resultan tan comunes. El que los tres animales asuman la apariencia de la misma hermosa mujer diluye de algún modo esa trinidad algo tópica en una misma unidad de concepto.

Es cierto, por otro lado, que en la versión de Esopo, la divinidad castiga a su criatura devolviéndola a su original naturaleza animal, mientras que en el relato fang prefiere escapar avergonzado para no tener que contemplar el desaguisado causado por sus decepcionantes artes mágicas, incapaces de completar la transformación del ser animal en ser humano. Ambas divinidades, Afrodita y Nzama Ye Mebegue, no dejan de recordar, de algún modo, al doctor Frankenstein de la novela de Mary W. Shelley, o al demiurgo fabricante del monstruoso Golem hebreo, o a los *replicantes* de la novela de Philip K. Dick o de la película *Blade Runner* de Ridley Scott, todos los cuales hubieron de descubrir que las criaturas a las que dieron vida no respondían al comportamiento que ellos habían previsto, sino a otro mucho más conflictivo y problemático.

Puede que, entre todo este muestrario de fábulas —y muchas más que podríamos traer a colación, porque el motivo del monstruo creado imperfectamente por un demiurgo sigue plenamente productivo en la cultura actual—, el cuento de los fang de Guinea Ecuatorial sea el de desenlace menos dramático, porque Nzama Ye Mebegue, cuando llega a constatar la imperfección de sus criaturas, se limita a alejarse apesadumbrado de ellas, sin castigarlas, desactivarlas ni destruirlas, como sucede en la mayoría de los demás casos.

Que el cuento de los fang de Guinea Ecuatorial y la fábula esópica forman parte de una misma familia de relatos, es algo evidente. Aunque no han encontrado acogida en el catálogo de tipos cuentísticos de Antti Aarne y de Stith Thompson³, sí parecen concordar, de modo un tanto laxo, con el

³Antti AARNE y Stith THOMPSON, *The Types of the Folktale: a Classification and Bibliography* [FF Communications 184] 2ª revisión, Helsinki, Suomalainen

catálogo de motivos de Thompson, en concreto con los números B 601.3 «Matrimonio con un ratón»; D 315.2 «Transformación de un ratón en persona» y D 1117.1 «Transformación de un hombre en ratón»⁴.

No es nada fácil, en cualquier caso, conjeturar qué tipo de misteriosa relación puede ligar dos relatos documentados en la Grecia clásica y en el África ecuatorial del siglo XXI, ni qué exóticos caminos y extrañas evoluciones habrán seguido cada uno antes de ser puestos frente a frente en este artículo. La fábula esópica cuenta con un extenso elenco de derivados de tipo libresco, que han sido eruditamente estudiados en un sabio artículo de José Fradejas Lebrero⁵, y que van desde una versión clásica de Babrio hasta algunas neoclásicas de Jean de Lafontaine y de Félix María de Samaniego —todas ellas estrechamente apegadas al modelo esópico—, y desde una reelaboración del chino Sen Chin-Chi en el siglo IX hasta el célebre relato *Lady into Fox* (1922) de David Garnett.

María Jesús Lacarra, por su parte, ha señalado otros paralelos medievales de esta fábula, en las compilaciones de María de Francia, en la de Odo de Chérítón, o en la gran compilación conocida como *Rómulus*⁶. Especialmente interesantes son los cuatro paralelos que el profesor Fradejas ha logrado detectar en diversas obras nada menos que de Lope de Vega: en un soneto de las *Rimas del licenciado Tomé de Burguillos*, y en *El ejemplo de los casados*, *El príncipe perfecto*, y *El castigo sin venganza*. De esta última obra (Acto III, versos 2375-2391) son los versos editados por Fradejas:

Como aquel hombre de Atenas
que pidió a **Venus** le hiciese
mujer, con ruegos y ofrendas,
una gata dominica,
quiero decir, blanca y negra.

Tiedeakatemia-Academia Scientiarum Fennica, 1981.

⁴Véase al respecto: Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk Literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, ed. rev. y aum., 6 vols., Bloomington & Indianapolis-Copenhague, Indiana University-Rosenkilde & Bagger, 1955-1958.

⁵FRADEJAS LEBRERO, «Cuatro versiones de una fábula», *Notas y Estudios Filológicos* 1, 1984, p. 7-11.

⁶LACARRA, *Cuento y novela corta en España: I Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1999, núm. 4, p. 62.

Estando en su estrado un día
con moño y naguas de tela,
vio pasar un animal
de aquestos, como poetas,
que andan royendo papeles;
y dando un salto ligera
de la tarima al ratón,
mostró que en naturaleza
la que es gata, será gata,
la que es perra, será perra,
in saecula saeculorum.

La versión de los fang de Guinea Ecuatorial, al contrario de lo que sucede con esta versión lopesca y con el resto de las versiones europeas a las que nos acabamos de referir, no muestra ningún síntoma de derivar de la fuente esópica a la que parecen remitir la mayoría de las demás versiones documentadas de este relato. Entre otras cosas, porque es más extensa y más compleja, con esa trinidad animal y esa hija auténtica —ausente del resto de las ramas de versiones— de la divinidad que dan al cuento fang una profundidad literaria de la que carecen los demás textos, incluido el de Esopo. De hecho, la figura de Nzama Ye Mebegue, el demiurgo incapaz de rematar adecuadamente sus criaturas, avergonzado de su impericia, puesto en fuga ante el espectáculo de su triple fracaso, es de una densidad psicológica muy superior a la de las divinidades (Venus, o bien Juno o Júpiter) del resto de las versiones, que se limitan a fabricar y a castigar, sin mayores complicaciones, a sus criaturas.

Parece que existe otra familia de relatos relacionada con los que nos está ocupando, al menos de forma lateral o por *contaminación*, que puede ser interesante traer aquí a colación. Ha sido estudiada por María Jesús Lacarra en sendos trabajos llenos de erudición⁷, se corresponde con un tipo cuentístico que está acogido en el catálogo de Aarne y Thompson con el número 2031C («Un hombre busca al ser más grande como esposo para su hija»), y se halla documentada en el *Panchatantra* oriental, de donde pasó al *Calila e Dimna* traducido al castellano en el siglo XIII por mandato del rey Alfonso X el Sabio. He aquí la versión castellana medieval, protagonizada por una rata transformada en mujer y devuelta, al final, a su condición

⁷LACARRA, «El cuento de la rata transformada en niña (*Calila e Dimna*, VI, 7)», *Lucanor: Revista del cuento literario*, III, mayo de 1989, p. 73-88; y LACARRA, *Cuento y novela corta en España*, núm. 4.

original para posibilitar su matrimonio con el único esposo posible para ella, el *mur* o ratón:

Dixo el búho:

—Dizen que un buen omne religioso, cuya boz oía Dios, estava un día ribera de un río, et pasó por ý un milano, et levava una rata, et cayósele delante de aquel religioso. Et ovo piadat della, et tomóla et enbolvióla en una foja, et quisola levar para su casa; et temióse que l' sería fuerte de criar et rogó a Dios que la tornase niña.

Et fizola Dios niña fermosa et muy apuesta; et levóla para su casa, et crióla muy bien, et non le dixo nada de su fazienda cómo fuera. Et ella non dubdava que era su fija. Et desque llegó a doze años, díxol' el religioso:

—Fijueta, tú eres ya de hedat, et non puedes estar sin marido que te mantenga et te gobierne, et que me desenbargue de tí, por que me torne a orar como ante fazía sin ningund enbargo; pues escoge agora cuál marido quisieres et casarte he con él.

Dixo ella:

—Quiero un tal marido que por ventura non aya par en valentía et en esfuerço et en poder.

Díxole el religioso:

—Non sé en el mundo otro tal como el sol, que es muy noble et muy poderoso, alto más que todas las cosas del mundo; et quiérole rogar et pedirle por merçed que se case contigo.

Et fizolo así, et bañóse et fizo su oraçión; desí oró et dixo:

—Tú, sol, que fueste criado por provecho et por merçed de todas las gentes, ruégote que te cases con mi fija, que me rogó que la casase con el más fuerte et con el más noble del mundo.

Díxole el sol:

—Ya oí lo que dexiste, omne bueno, et yo só tenuto de te non enbiar sin respuesta de tu ruego por la honra et por el amor que as con Dios et por la mejoría que as entre los omnes; mas enseñarte he el ángel que es más fuerte que yo.

Díxole el religioso:

—¿Et cuál es?

Díxol:

—Es el ángel que trae las nuves, el qual con su fuerça cubre mi fuerça, et non me la dexa estender por la tierra.

Tornóse el religioso al lugar do son las nuves de la mar, et llamó a las nuves, bien así commo llamó al sol, et díxoles bien así commo dixo al sol. Et dixieron las nuves:

—Ya entendimos lo que dixiste et tenemos que es así, que nos dio Dios fuerça más que a otras cosas muchas; mas guiarte hemos a otra cosa que es más fuerte que nós.

Dixo el religioso:

—¿Quién es?

Dixiéronle:

—Es el viento que nos lieva a do quiere, et nós non podemos defender dél.

Et fuese para el viento et llamólo así commo a los otros, et díxole la mesma razón. Díxole el viento:

—Así es commo tú dizes, mas guiarte he a otro que es más fuerte que yo, et que puné en ser su igual et no lo pude ser.

Dixo el religioso:

—¿Et quién es?

Díxole:

—Es el monte que está çerca de ti.

Et fuese el religioso para el monte, et díxole commo dixo a los otros. Díxole el monte:

—Atal só yo commo tu dizes, mas guiarte he a otro que es más fuerte que yo, que con su grand fuerça non puedo aver derecho con él et non me puedo defender d'él, que me faze quanto daño puede.

Díxole el religioso:

—¿Et quién es ése?

Díxole:

—Es un mur, ca éste me faze quanto daño quiere, que me forada de todas partes.

Et fuese el religioso al mur et llamólo así commo a los otros. Et díxole el mur:

—Atal só yo commo tú dizes en poder et en fuerça, mas ¿commo se podría guisar que yo casase con su muger, seyendo mur et morando yo en covezuela et en forado?

Dixo el religioso a la moça:

—¿Quieres ser muger del mur, que ya sabes cómo fablé con todas las otras cosas et non fallé más fuerte que'él, et todas me guiaron a él? ¿Quieres que ruegue a Dios que te torne en rata et que te case con él? Et morarás con él en su cueva, et yo quererite he et visitarte he, et non te dexaré del todo.

Díxo'ella:

—Padre, yo non dubdo en vuestro consejo; pues vós lo tenedes por bien, fazerlo he.

Et rogó a Dios que la tornase en rata, et fue así, et casóse con el mur, et entróse con él en su cueva, et tornóse a su raíz et a su natura⁸.

Como se puede apreciar, este relato parece tener dos partes bien diferenciadas. Una central, la que propiamente correspondería al tipo 2031C («Un hombre busca al ser más grande como esposo para su hija»); y otra que envuelve a aquélla a modo de introducción y de desenlace: la historia del demiurgo que transforma a una mujer en rata para poderla casar, y que, al final, ha de rendirse a la evidencia de que el instinto animal acaba siempre imponiéndose. Por cierto, que el tipo de relato en que se toma en consideración a varios pretendientes como posibles esposos de la rata, hasta que al final se consuma sólo el matrimonio con el ratón, cuenta con el célebre y curioso paralelo —impregnado de ironía y hasta de sabor infantil— del cuento conocido en España como *La ratita presumida* (número 2023 en el catálogo de Aarne y Thompson), una de cuyas versiones dice así:

Estaba la ratita barriendo la puerta y se encontró una monedita, y se compró un lacito y se lo puso en la cola. Y entonces se puso presumida en la puerta y fueron pasando animales. Pasó el perro y dice:

—Uy, ratita, ratita, qué guapa estás.

—Hago bien, porque tú no me lo das.

—¿Te quieres casar conmigo?

—¿Y cómo harás por la noche?

—¡Guau, guau!

—¡Ah, no, no, no, que me asustarás!

Pasa el gato:

—Ay, ratita, ratita, qué guapa estás, marramiau, miau, miau.

—Hago muy bien, porque tú no me lo das.

⁸Sigo la edición de LACARRA, *Cuento y novela corta en España*, núm. 4.

—¿Te quieres casar conmigo?

—¿Y cómo harás de noche?

—¡Miaaaaau!

—¡Uy, no, no, que me asustarás!

Pasa el gallo, pasa el burro, pasan un montón de animales. Y luego al final pasa un ratoncito y dice:

—Ay, ratita, ratita, qué guapa estás.

—Hago muy bien, porque tú no me lo das.

—¿Te quieres casar conmigo?

—¿Y cómo harás por la noche?

—Chíiii, chíiii.

—¡Pues contigo me he de casar!

Entonces se casa. Y la ratita pone la olla del cocido al fuego y le dice:

—Échale la cebollita que yo me voy a comprar. Y cuídale: ten cuidado que no se te caiga la cascarita.

Y entonces el ratoncito quiso echarla y se le cayó la cascarita. Y quiso quitarla y se cayó a la olla y se coció. Y cuando vino la ratita de comprar:

—¡Ratoncito mío!

Buscándole y no le encontraba. Y cuando fue a sacar el cocido sale el ratoncito, y entonces canta:

Ratoncito Pérez

cayó en la olla

por una casquita

de una cebolla⁹.

Una vez conocidos todos estos curiosos y excéntricos eslabones de la compleja cadena en que parecen engarzarse los textos que estamos analizando, es preciso volver a las relaciones entre el cuento de los fang de Guinea y la fábula esópica (y sus derivados), que parecen tener vínculos

⁹La informante, Sara Nieto (Pontearreas, Pontevedra, 1947), fue entrevistada en Madrid por José Manuel Pedrosa el 17 de octubre de 1991.

argumentales singularmente estrechos y constituir una rama autónoma, aunque no independiente, dentro de todo este repertorio. El hecho de que la versión fang sea más extensa y más compleja que sus viejos y lejanos congéneres europeos, empezando por el modelo esópico, sugiere que no deriva por vía directa de ellos, sino que enlaza más bien con el viejísimo tronco folclórico común del que también habrían surgido las versiones europeas. Es decir, que el cuento fang no es hijo tardío, sino primo lejano, de la fábula de Esopo.

Ello nos enfrenta a un fenómeno extraordinariamente interesante desde el punto de vista de los estudios literarios: el que un relato documentado en el África del año 2004 exhiba una factura literaria más elaborada y más densa que otro relato de su misma familia documentado en la Grecia de antes de la era cristiana parece invertir el orden de la crono-lógica y desafiar uno de los grandes principios del evolucionismo cultural de ascendencia frazeriana, según el cual los relatos más antiguos debieran ser los más complejos, los más perfectos, los más puros, mientras que los modernos debieran ser simples *supervivencias*, ecos o reflejos, cada vez más pálidos y desvaídos, del modelo primitivo.

El cuento oral de los fang de Guinea Ecuatorial, que sin ninguna duda podemos afirmar que es mucho más complejo, en términos de poética, ideología y simbolismo, que la prestigiosísima fábula de Esopo, nos demuestra que, en el terreno de la literatura oral y tradicional, los órdenes y las taxonomías lógicas que intentamos los científicos imponer no valen más que las hojas que se lleva el viento de un lado a otro, y que, cuando logramos documentar paralelismos tan llamativos e interesantes como el que ahora nos ha ocupado, lo único que podemos hacer es convertirnos en notarios de ello, en cronistas de sus analogías y diferencias, y rendirnos a la evidencia de que la voz de la tradición es más aficionada a seguir itinerarios secretos para nosotros que a dejarse encerrar en las cuadrículas historicistas en que nos gustaría verla *evolucionar*.

**ASPECTOS DE LA CULTURA FANG EN LA NOVELA
GABONESA O LA IMAGEN DE LA MUJER EN «LES
MATINÉES SOMBRES» DE NARCISSE EYÍ MENYE¹**

CHANTAL MAGALIE MBAZOO KASSA
ESCUELA NORMAL SUPERIOR DE LIBREVILLE

MOTIVACIÓN DEL TEMA

La novela gabonesa todavía es relativamente joven. Su primera ficción, *Histoire d'un enfant trouvé* de **Robert Zotoumbat**², es de 1971. Después de esta fecha, otros han sido los autores que se han establecido y que han ido amueblando el espacio literario gabonés, como la primera novelista **Ntyugwetondo (Angèle) Rawiri**³, **Maurice Okoumba-Nkoghe**⁴, **Laurent Owondo**⁵, **Auguste Moussirou-Mouyama**⁶, **Jean Divassa Nyama**⁷, **Justine Mintsa**⁸ (2ª novelista), **Hubbert-Freddy Ndong-Mbeng**⁹, **Junior Otembe-Nguéma**¹⁰, **Janis Otsiémi**¹¹, **Chantal Magalie**

¹ ARTÍCULO TRADUCIDO POR BERTA RUBIO FAUS.

² ZOTOUMBAT, R., *Histoire d'un enfant trouvé*, Yaoundé, Clé, 1971.

³ RAWIRI, Ntyugwetondo (Angèle), *Elonga*, Paris, Editaf, 1980 (Silex, 1986).

⁴ OKOUMBA-NKOGHE, M., *Siana*, Paris, Arcam, 1980 (Silex 1986); *La mouche et la glu*, Paris, Présence africaine, 1984; *Adia*, Lomé, Akpagnon, 1985; *La courbe du soleil*, Libreville Ed. udégiennes, 1993; *Le chemin de la mémoire*, Paris, l'Harmattan, 1988; *Le pacte d'afia*, Libreville, La Maison gabonaise du livre, en impresión.

⁵ OWONDO, L. *Au bout du silence*, Paris, Hatier, 1985.

⁶ MOUSSIROU-MOUYAMA, A., *Parole de vivant*, Paris, l'Harmattan, 1992.

⁷ DIVASSA-NYAMA, J., *Oncle Mâ*, Paris, La Pensée universelle, 1991; *La Vocation de Dignité*, Libreville, Ndze, 1997; *Le bruit de l'héritage*, Libreville, Ndze, 2001.

⁸ MINTSA, J., *Un seul tournant Makôsu*, Paris, La Pensée universelle, 1994; *Premières lectures*, Lomé Ed. Haho, 1997; *Histoire d'Awu*, Paris, Gallimard, 2000.

⁹ NDONG-MBENG, H-F, *Les Matitis*, Paris, Sépia, 1992.

¹⁰ OTEMBE-NGUEMA, J., *La fin du mythe*, Libreville, Editions udégiennes, 1990.

Mbazoo Kassa¹² (tercera novelista), etc., y más recientemente **Narcisse Eyí Menye, Sylvie Ntsame**¹³ y **Jean René Ovono Mendame**¹⁴.

La obra *Les Matinéés sombres*¹⁵ ocupa un lugar singular en la literatura gabonesa por lo que tiene de introvertida y extrovertida al mismo tiempo. Dicho de otro modo, dibuja un pequeño territorio al mismo tiempo que se pretende universal. Aparecida 23 años después del «origen de la novela gabonesa»¹⁶, es un reflejo de las palabras de **Magloire Ambourhouet Bigmann**: «*La literatura gabonesa es casi exclusivamente una literatura donde el individuo todavía se confunde, donde hace un todo con su pequeño territorio, la « gran familia », la etnia. Considerada, cierto es, en su componente «tribal», en su aspecto positivo...*»¹⁷

Y esto es lo que motiva nuestro tema, «*Aspectos de la cultura fang en la novela gabonesa*». Sabiendo que la cultura, según el diccionario Larousse, se considera como “*el conjunto de las actividades sometidas a normas sociales e históricamente diferenciadas y a modelos de comportamiento transmisibles por la educación propia a un grupo social dado*”¹⁸, *Les Matinéés sombres* nos permitirá hacer una excursión por la tierra fang de Gabón, para un mejor conocimiento de estas poblaciones, que ocupan cinco de las nueve regiones con las que cuenta el país, entre las cuales se encuentra la provincia septentrional unilingüe de Woleu-Ntem, como también el Estuario que aloja la capital política (Libreville), el Mediano-Ogoué, el Ogoué-Marítimo y el Ogoué Ivindo.

¹¹ OTSIEMI, J., *Tous les chemins mènent à l'autre*, Libreville, co-édition Raponda Walker & Ndze, 2002.

¹² MBAZOO KASSA, C. .M., *Sidonie*, Paris, Alpha -Omega, 2001 ; *Fam!*, Libreville, La Maison gabonaise du livre, 2003.

¹³ NTSAME, S., *La fille du Komo*, Paris, l'Harmattan, 2004.

¹⁴ OVONO MENDAME, J. R., *La flamme des crépuscules*, Paris, l'Harmattan, 2004.

¹⁵ *Las madrugadas oscuras* (Nota.de la Traductira).

¹⁶ Término tomado prestado de Marthe ROBERT en su obra *Roman des origines et origines du roman*, Paris, Grasset, 1972.

¹⁷ AMBOURHOUET BIGMANN, M., in : «Une littérature du silence», Notre Librairie n° 105 (avril /juin 1991), p. 45.

¹⁸ Traducción del *Dictionnaire Larousse Encyclopédique*, p. 331.

Uno de los primeros exploradores del Gabón, **Paul Du Chaillu**, citado por **Pourtier**, describe a los fang de la siguiente forma: «*De un color más claro que cualquiera de las tribus de la costa, fuertes, grandes, bien fornidos (...), más inteligentes (...), enérgicos, ardientes, belicosos...*»¹⁹.

Originario de la provincia de Woleu-Ntem, Narcisse Eyí Menye deja ver, sin complacencia, el universo fang y ciertas permanencias culturales que quizás hoy es importante preservar o restituir a la historia. Pero es evidente que el autor pinta su cultura, menos por narcisismo que para sacarla del silencio y de sus fronteras nacionales y someterla a la mirada del mundo, con sus fuerzas y sus flaquezas. Con este espíritu, soliloquia, ciertamente, con los miembros de su « gran familia » perfectamente impregnados por los problemas que aborda, pero quiere igualmente entrar en comunicación, dialogar con el otro, del pequeño territorio vecino. Aquí, se opone, pues, a la segunda parte del análisis de **Magloire Ambourhouet Bigmann** en la afirmación siguiente: «...*Tenemos, sobre todo, locutores que hablan de ellos... ¡a ellos mismos! No hay un verdadero diálogo con el otro... del pequeño territorio vecino, de «la gran familia » de al lado*»²⁰.

Este planteamiento dualista explica el motivo por el cual asociamos a este escritor con la sexta corriente de la literatura africana de expresión francesa, recuperando y mejorando la clasificación hecha por **Cornaton**²¹; lo que igualmente hace de él un escritor de la «cuarta

¹⁹ POURTIER, R., *Le Gabon, T1 : espace-histoire-société*, Paris l'Harmattan, 1989, p. 69

²⁰ AMBOURHOUEY BIGMANN, M., op. cit., p. 45.

²¹ En *Pouvoir et sexualité dans le roman africain*, Michel CORNATON redibuja la evolución de la novela africana desde sus orígenes de la siguiente manera :

- Los escritores de la tradición oral (Corriente 1) ;
- Los escritores de la negritud (Corriente 2) ;
- Los escritores comprometidos contra la colonización (Corriente 3) ;
- Los escritores posteriores a las independencias (Corriente 4), p. 16-21.

Puesto que la obra data de 1990, creemos comprender porque el autor deja de hablar de este período que ha trastornado el continente por entero. Su texto ya estaba en proceso de producción. Es la razón por la cual hemos escogido la integración de dos nuevas corrientes, correspondientes a la evolución de la literatura africana :

- Los escritores posteriores a las conferencias nacionales africanas (Corriente 5)
- Los escritotes de la globalización (Corriente 6).

generación», la de la globalización, percibida aquí como la vulgarización, la «exportación de la escritura nacional». La contraportada justifica esta apertura al mundo: *Les Matinéés ombres es, en definitiva, la imagen vivaz de una sociedad gangrenada por los hechos tradicionales de otro tiempo cuya primera víctima es la Mujer... África* ».

Del mismo modo, legitima la elección de nuestro subtema: la mujer. ¿Acaso no se dice que estudiar a la mujer es estudiar la sociedad a la que pertenece? **Adrien Huannu** confirma que « *todos los retratos de mujeres en la novela africana son el producto a la vez de la sociedad y de la imaginación del escritor. Éste los ha tomado prestados antes que nada de la inmensa galería que es la sociedad* »²². De donde el tríptico «mujer-cultura-fang», que constituye el objeto de nuestra investigación literaria.

Para llevar a buen puerto este estudio, nos inspiramos en el método de **Béatrice Bonhomme** en su análisis de *La novela en el siglo XX a través de diez autores*²³. Pertinente y lúcida, la progresión de esta autora en el estudio autorial permite llegar a una síntesis cognitiva que integra elementos biográficos, bibliográficos y los ejes principales de la obra²⁴.

Partiremos, por lo tanto, de los elementos paratextuales, que integran una parte de las informaciones bio-bibliográficas para conocer mejor al autor y su obra. Luego, intentaremos hacer un inventario de los diferentes temas, entre los cuales se incluye el sujeto general (la imagen de la mujer), susceptibles de abrir las puertas de la cultura fang y de participar en el conocimiento de este grupo sociolingüístico gabonés.

1. BIO-BIBLIOGRAFÍA DEL AUTOR

El estudio bio-bibliográfico estará reforzado en esta parte, por la de los elementos paratextuales que constituyen un preliminar para entrar en un

In embargo, estas diferentes corrientes pueden integrarse en cuatro grandes movimientos o generaciones:

- Antes de 1960 : los escritores de la primera generación (C 1, 2, 3) ;
- De 1960 a 1990 : los escritores de la segunda generación (C4) ;
- De 1990 a 2000 los escritores de la tercera generación (C5) ;
- Después de 2000 : los escritores de la cuarta generación (C6).

²² HUANNU, A., *La Littérature béninoise de langue française*, París, Karthala, ACCT, 1984, p. 113.

²³ Traducción de la Traductora.

²⁴ BONHOMME, B., *Le Roman au XXème siècle à travers dix auteurs...*, Avant-propos.

texto narrativo. Puede tratarse de la portada y la contraportada, del prefacio, de las dedicatorias, etc., y hasta de la separación o no en partes con título propio. Evidentemente, sería radical atribuir todos estos elementos únicamente a la voluntad del autor, puesto que también pueden imponerse los parámetros editoriales, pero de forma general, los elementos paratextuales o «peritextuales», en el sentido de **G. Mendo Zé**, «*se presentan como reseñas de datos que contribuyen a significar el texto*»²⁵.

1.1. LECTURA DE LOS ELEMENTOS PARATEXTUALES

1.1.1- LA PORTADA

La lectura de la portada de *Les Matinéés sombres* revela una locura de informaciones que esta parte se propone recoger, ya que es muy evocadora y merece que nos entretengamos en ella.

1.1.1-A) INVENTARIO DE LOS ELEMENTOS FIGURATIVOS

En efecto, en su estructura organizacional, conlleva tres paralelogramos tricolores: azul, rojo y negro, que encuadran las informaciones editoriales. Es precisamente en el encuadre azul donde se inscriben, a lo alto, centrado y en negro, el nombre del autor, y al centro y en azul, el título de la obra, seguido del género literario y de la editorial, en negro.

1.1.1-B) INTERPRETACIÓN DE LAS FIGURAS Y LOS COLORES

Después del inventario de los elementos figurativos, hay que resaltar el significado de los cuadriláteros, así como de los distintos colores que constituyen el lenguaje visual. **Nathalie Albou** y **Françoise Rio**²⁶, en su obra, demuestran que una imagen o figura puede ser polisémica; en este sentido, ésta puede admitir una pluralidad de sentidos según los contextos. Algunas son interpretadas en función de la historia, de los códigos sociales, culturales o hasta religiosos de la comunidad a la que pertenece el lector-intérprete. Es por lo que diremos que la elección de los colores de *Les Matinéés sombres*, así como la de su disposición, no es fortuita. Corresponde a una intención, ya sea del autor, ya sea del editor, y debe, necesariamente, tener un vínculo con el contenido de la obra.

²⁵ MENDO ZE, G., *La prose romanesque de Ferdinand Oyono*, Thèse de doctorat ès Lettres et Sciences Humaines, Option Linguistique française, Bordeaux III, junio de 1982, p 74.

²⁶ ALBOU, N. & RIO, F., *Lectures méthodiques*, Paris, Marketing, 1995.

El «azul», asociado al planeta Venus según **Zariell**²⁷, simboliza la responsabilidad y la armonía. Este color tiene sentido en la medida en que puede representar el estado de beatitud en el que vivían Atsame y su familia. Su casa tenía « *tres habitaciones y una cocina que lindaban con dos magníficas dependencias (que) daban a esa mansión de retiro un cierto standing* » (LMS, p. 29). El cabeza de familia, Bibang, « *era agente de aduanas* », (LMS, p. 28) y « *era garante de la seguridad alimentaria y escolar de los niños* » (LMS, p. 49). Pero después de la muerte de Bibang, seguida por la expoliación de la familia, Andeme y sus hijos van a ir a parar a Metanga-si, « *barrio superpoblado de Beyôk* » (LMS, p. 7), « *en una casa asquerosa (y donde) las defecaciones de animales adornaban el suelo de aquella barraca intemporal* » (LMS, p. 38). Entonces empieza una nueva vida, infernal, para esta familia que había vivido, hasta ese momento, cómodamente. El «azul» se convierte, pues, en sinónimo de esperanza para esta familia, pero sobre todo para la joven Atsame, en la flor de su vida, soñando con un príncipe azul o con la vuelta a una vida mejor, tal y como se pregunta el narrador: « *La luz natural siempre ha sido amarilla. La noche, negra. Y... ¿si se volviera azul de golpe* » (LMS, p. 38). Atsame es la expresión de esta esperanza. Poseedora de «una cosa» que garantizaría la felicidad y la riqueza, con la condición de no casarse nunca, se convertirá en un «hijo-padre-de sus-hijos», para satisfacer las necesidades de su familia ya que, tal y como se encarga de recordarle su madre, « *debajo de la cama donde yo dormía en la cocina había una musaraña con sus crías. También encontramos allí monedas de plata. Estás destinada a ser rica, hija mía, a codearte con la gente poderosa* » (LMS, p. 15).

El azul también puede ser la esperanza de Christian, la de ver a Ariane convertirse en su esposa. Todo empieza realmente en el *Pizzario*, un restaurante chic situado a la orilla del mar « *donde el murmullo de las olas que morían sobre sus cimientos daba a aquel sitio una cierta magia* » (LMS, p. 46). Más tarde se transformará por el contacto con el amor. En efecto, « *Ya no concebía vivir sin ella. Pero ella era insaciable, huidiza, compleja* » (LMS, p. 62). Pero el amor da esperanza. Y terminará haciendo la pregunta fatídica: « *Ariane, ¿quieres envejecer conmigo (...) convirtiéndote en mi esposa ?* » (LMS, p. 100), para que las madrugadas de Atsame ya no sean oscuras, ya que él está cada vez más persuadido

²⁷ ZARIELL, *BA.BA Numérologie*, Puiseaux, Pardès, 1996, p. 16: El azul es símbolo de armonía y de responsabilidad. Número 6. Planeta Venus. Valores positivos: amor, esteticismo, altruismo, encanto, sentimiento, sensibilidad. Valores negativos: angustia, rencor, emoción, duda, vergüenza, envidia, pereza.

que «*las emociones del corazón, las dudas, los silencios continuos, las lágrimas...traducían un sólo hecho: Atsame sufría por dentro*» (LMS, p. 87).

El «rojo», color tan cálido como el sol, es símbolo de dinamismo, de voluntad y de ambición, según **Zarriell**²⁸. Efectivamente, Andeme y su hija Atsame demuestran tener coraje y voluntad en este texto, sobre todo después de la muerte del cabeza de familia. «*Nadie no quiso acogerla después de ese drama. Suerte que poseía una casucha en Metanga-si, (lo que produjo) esa llegada intempestiva a ese barrio pobre...*».(LMS, p. 32) (...) *donde la inmoralidad había alcanzado su paroxismo* (LMS, p. 38) y *donde la gente llevaba una existencia de mecanismos pavlovianos*» (LMS, p. 80). Desde ese momento, es necesario encontrar estrategias de supervivencia para el confort de toda la familia. Andeme verá, pues, en su hija Ariane, la esperanza de todos, la vaca lechera. Ambiciosa, la exhorta a «*lavar su cuerpo* » (LMS, p. 24) para provocar mejor a los hombres. Irá hasta a utilizar la metáfora del árbol para ilustrar «*el enriquecimiento anunciado*» (LMS, p. 26) desde el nacimiento de su hija. Así, responde a su cuñada, cuando le pregunta sobre la joven Atsame, que «*el árbol había crecido, pero que hacía falta esperar a que las ramas se solidificasen para poder soportar el peso de las frutas*» (LMS, p. 25). El color rojo, siempre según **Zariell**, deja ver igualmente el egoísmo, concretamente el de Andeme cuando obliga a su hija a prostituirse. Para culpabilizarla a ella, se lamenta así: «*Me estoy muriendo de sed. Sin embargo, tengo un pozo de agua al lado. También me estoy muriendo de hambre mientras que tengo ganado en el patio. ¿Por qué no utilizar esta riqueza?... He terminado mi vida*» (LMS, p. 39). Y, para mostrarse digna de las expectativas maternas, Atsame se «*borrará ante su ego (y acudirá) a las citas*» (LMS, p. 79) con el riquísimo Ovono, Abou el tendero de Mali y el resto. Así, el coraje, la voluntad y la ambición pueden caracterizar a Andeme y a Atsame, pero estos atributos corresponden, sobre todo, a la mirada de la intriga novelesca, a la cultura del parecer, a un universo de lucha y de sufrimiento permanentes contra la adversidad, y se acercan a la definición que Laurent Owondo da del color rojo. El autor de *Au bout du silence* asocia el color rojo con el ocre, «*color de sangre coagulada*»²⁹.

²⁸ ZARIELL, op. cit.: el rojo es el símbolo del ego. Planeta : Sol/Marte. Valores positivos: voluntad, dinamismo, autonomía, ambición, creación, independencia. Valores negativos: egoísmo, dominación, intolerancia, megalomanía, impaciencia, impulsividad.

²⁹ OWONDO (L), *Au bout du silence*, p. 35.

Atsame lo confirma: «*Estoy harta de ser el cementerio de las savias coaguladas*» (LMS, p. 53). Sin embargo, ¿podría rebelarse contra la orden maternal! Pero da marcha atrás: «*¿Pero tengo elección?*» (LMS, p. 53). Atrapada en este engranaje, rechaza hasta el amor sincero y profundo que le propone Christian: «*Ella tenía vergüenza de las manchas de su interior que, a veces, orientaban su conducta. ¿Oía él ese hedor que ella llevaba consigo?* » (LMS, p. 62). El narrador intradiegetico explica: «*Este sufrimiento es sutil. Corroe la carne, como un virus, se lleva dentro, uno ya no es uno mismo (...)* Atsame sufría en silencio» (LMS, p. 76). «*A pesar de su necesidad de libertad expresada, seguía estando atada a esa mujer como un feto ligado a su madre por el cordón umbilical*» (LMS, p. 80).

Las heridas dejadas por la muerte de su esposo y el comportamiento de su familia política favorecen la impaciencia, el egoísmo y la codicia de Andeme. «*Ama de casa*» (LMS, p. 49), habría podido, como dice para sus adentros su hija, «*encontrar un pequeño comercio con un capital*» (LMS, p. 53), pero escoge la opción fácil para satisfacer las necesidades de su familia: la venta de los encantos de su propia hija. Como Fedra, «*es Venus toda entera clavada en su presa*»³⁰. El rojo plural de este texto traduce, pues, el «diluvio» y, seguidamente, el «ahogo» que hacen de ella el hijo-padre-de-sus-hijos. «*Abandonó los estudios por falta de sostén económico* » (LMS, p. 49).

Cabe remarcar que, aparte del don de sí misma que hace Atsame, son principalmente los aspectos negativos del color rojo los que prevalecen en este texto, concretamente en Andeme: el egoísmo, la impulsividad, la impaciencia, etc.

El negro conlleva, igualmente, valores positivos y negativos³¹. El que retendremos para este estudio es «la falta de escrúpulos». Aplicada a Andeme, madre de Atsame, justifica la muerte de la protagonista en la

«*El ocre es una variedad de arcilla rojo-ladrillo. En la mayor parte de tradiciones gabonesas, se utiliza esta materia en las ceremonias de iniciación*», escribe Chantal Magalie MBAZOO en *Pour une lecture du roman Au bout du silence de Laurent Owondo*. Trabajo de investigación dirigido por Gérard-Denis Farcy, Libreville, 1989.

³⁰ RACINE, J., *Phèdre*, 1677.

³¹ ZARIELL, op.cit. : Los valores positivos del negro o marrón son : voluntad, dinamismo, autonomía, ambición, creación, independencia. Los valores negativos: orgullo, envidia, arrivismo, autoritarismo, falta de escrúpulos (p. 17).

obra e incrimina la actitud maternal. Por cierto, el texto es elocuente en este aspecto: «*El cuerpo presentaba equimosis. Le dieron la vuelta. Era una chica. El pecho derecho estaba seccionado. Una multitud rodeaba el cuerpo. Andeme llegó y miró fijamente el cadáver. Miraba con una curiosidad culpable el cuerpo tendido. De golpe, sus ojos se volvieron lívidos. El día se oscureció (...) Atsame yacía allí...* » (LMS, p. 101).

Por haber empujado a su hija hasta la desmesura, recibe ahora su merecido. Ha matado, indirectamente, a la gallina de los huevos de oro. Condenada a satisfacer a su familia, como confiesa a Christian —«*Los mayores dimitieron y la carga cayó entre sus manos (las de su madre) y... las mías*» (LMS, p. 88)-, su última salida nocturna fue fatal para ella. Dirigiéndolo todo, «*la sombra de su familia que sobrevolaba detrás de cada paso que ella daba sobre las aceras, en la calle*» (LMS, p. 49). El autoritarismo de su madre, verdadera negación de la maternidad, de la sensibilidad y del amor, lleva al drama. El negro puede leerse aquí, pues, como el signo de la nada, del subdesarrollo, del oscurantismo. Es en este punto que la modernidad se opone a una determinada tradición que considera todavía a la mujer como a una inversión o empresa. Motivo, quizás, del cierre hermético de las tres figuras de la contraportada, que traducen la ausencia de libertad, de realización personal, de perspectiva de los personajes que intentan sobrevivir en el universo carcelario de Metanga-si.

1.1.1-C) INTERPRETACIÓN DE LAS NOTAS EDITORIALES

In fine, siendo los colores símbolos y su elección no fortuita, ya se podría leer el color rojo del título como el anuncio del drama. Ese rojo, vivo, hiriente, color de sangre, parece ser el señal precursor del dolor, de los llantos, encuadrado por el negro del autor, el género novelesco y la editorial. Novela del desencanto³², *Les Matinéés sombres* presagia un relato trágico y su creador, **Narcisse Eyí Menye**, es el mensajero de la muerte, exactamente como en las tradiciones africanas donde el que viene a anunciar una defunción lleva duelo. Y la editorial de la obra se asocia igualmente al autor de la novela para comunicar la triste noticia.

En cuanto a los paralelogramos tricolores, su disposición también puede estar cargada de sentido: la armonía familiar —inspirada por el color azul— se rompe después de la muerte de Bibang, padre de Atsame y marido de Andeme. Luego empieza una vida infernal en Metanga-si, barrio

³² PAULME, D., *La mère dévorante : essai sur la morphologie du conte africain*, Paris, Gallimard, 1976.

periférico de una miseria surrealista, donde Andeme se ve obligada a transformarse en proxeneta de su propia hija para la supervivencia de su familia. Atsame, herida tanto en su carne como en su espíritu, no sobrevivirá largo tiempo en esta selva humana. Morirá en la oscura madrugada, a orillas del Arambo. Su sangre –color rojo- atormentará para siempre las conciencias y la sociedad que «recordará que una mujer, llevada por un instinto místico-maternal, se adjudicaba el derecho de vida y muerte sobre su hija» (LMS, p. 80). Pero este duelo –color negro- no es inútil, ya que la muerte de Ariane Atsame puede ser leída como un acto de sacrificio, para que las futuras generaciones de Ariane vivan en la libertad, simbolizada por el blanco, «color de leche materna»³³, de la tapa.

1.1.2 - LA CONTRAPORTADA

Cierra la novela y está constituida en dos partes:

1.1.2-A) EL POSTFACIO

Vuelve sobre la historia de Atsame, heredera de una «cosa» transmitida desde su nacimiento y que garantiza felicidad y riqueza con la condición de que la poseedora no se case. Es la *mise en abîme* de esta prohibición, la que da todo su sentido a la obra de **Narcisse Eyí Menye**. «Si te vas (para casarte) organizaré una ceremonia inversa para recuperar “la cosa” y la daré a tu hermana o... Si te casas sin haberme puesto antes al corriente, no puedo enumerarte la inmensidad de desgracias que caerán sobre ti. Ya que no puedo aceptar que enriquezcas una familia que no sea la tuya». El ambiente problemático planteado de este modo por el postfacio, acaba de hacer la sinopsis de la obra para su comprensión. El texto nos dice que Atsame Ariane, una chica de una rara belleza, ha aterrizado accidentalmente con su familia en Metanga-si, un barrio periférico de la capital de un país imaginario, después de la muerte de su padre y de la expoliación de todos los bienes dejados por el difunto por parte de la familia paterna. Esto último reprocha a la viuda, por haberse liberado de una de las condiciones del ritual de la viudez femenina: casarse con el sobrino de su difunto marido. Empieza entonces el infierno para esta familia convertida en monoparental, en la selva de Metanga-si. En ese momento, Andeme, madre de Atsame, se acordará de que su hija es portadora «de una cosa», una especie de fetiche capaz de enriquecer a

³³ Definición del color blanco según Laurent OWONDO en *Au bout du silence*, p. 35. Escribe: «Si he dicho : el ocre, color de sangre coagulada, ¿no he dicho también: el kaolin, color de leche materna?».

la familia con la condición de no casarse nunca. Ahora bien, a pesar de los sacrificios a los que ella accede para satisfacer las necesidades de los suyos, concretamente la prostitución al mejor postor, Ariane se enamorará de Christian, un compañero de Instituto. Deberá, pues, escoger entre su amor y las exigencias de su familia. Este dilema recuerda a aquél de los personajes de Corneille, ante una elección trágica. Y, sin elección posible, Atsime Ariane será encontrada muerta de madrugada. ¿Suicidio? ¿Asesinato? ¿Muerte natural? La historia no responde a las razones de esta muerte aunque la contraportada nos revela que «*a lo largo de sus encuentros con Christian, “la cosa” se volverá incómoda para Atsime, quien tomará una decisión*». En realidad, no hay nada de eso. Ella muere sin dar a conocer su decisión. La elección del autor que la expulsa de la intriga sin explicar nada al lector-destinatario, justifica ciertamente el fin del postfacio que hace referencia al lugar de la acción dramática: el infranqueable Metanga-si, lugar de todas las miserias. Y el *postfacista* aprovecha para leer a África a través del comportamiento novelesco de la heroína y a través de la miseria hiperbólica del conjunto del texto. Así, «*Les Matinéas sombres es, finalmente, la imagen vivaz de una sociedad gangrenada por los hechos tradicionales de otro tiempo cuya primera víctima es la mujer... África*». Puesto que el escritor es un aguijoneador de conciencias, podemos suponer que la rotura, la gran apertura de los paralelogramos, es testimonio de una voluntad autorial de liberar a la mujer y, por extensión, al continente africano.

1.1.2-B) LA BIOGRAFÍA

Nos instruye sobre el autor. Se llama **Narcisse Eyí Menye**, alumno-profesor de la Escuela Normal Superior, en el departamento de Estudios Franceses. Aunque nacido en Libreville, capital gabonesa, en 1978, se inicia muy temprano en los valores tradicionales, fundadores de las sociedades y de los hombres, bajo la autoridad de su abuelo, también profesor. Lo que la presentación oficial no dice es que **Narcisse Eyí Menye** es el hijo de una gemela y que creció con cuatro hermanas y sólo un hermano pequeño, llamado Peguy³⁴. Por otra parte, además, tanto los dos abuelos del autor, así como su padre, son profesores³⁵. Es probablemente por esta razón que abraza de forma natural esa carrera. Acompañada por una fotografía reciente del autor, esta biografía se distingue del postfacio por una línea azul, color dominante, como para

³⁴ Tal y como se llama el hermano pequeño de Christian Essono, en la obra, p. 65.

³⁵ Entrevista inédita concedida por el autor (ver anexo).

anunciar el retorno de la esperanza. Quizás si África aceptara el desarrollo³⁶, sería violento³⁷, operando una elección selectiva de los valores positivos y progresistas de su *africanidad*, ya sea ancestral o moderna, rechazando los dogmas y la superstición sabiendo que «el hombre es un gigante»³⁸, con la condición *sine qua non* de despertar el genio que dormita en él.

1.2 : ¿QUE HAY QUE RETENER DE ESTA BIO-BIBLIOGRAFÍA?

1.2.1- UN ENTORNO PEDAGÓGICO

Como lo indican los datos biográficos, **Narcisse Eyí Menye** representa la tercera generación de profesores de su familia. Su abuelo paterno era maestro, igual que su abuelo materno, formado en el Congo-Brazzaville en la época del África Ecuatorial Francesa (AEF). Su padre está aún en activo y es profesor de Historia y Geografía. Este entorno, sin lugar a dudas, ha predisposto al joven **Narcisse Eyí Menye** a caminar sobre los senderos forjados por los hombres de su familia.

1.2.2- UN ENTORNO MISERABLE

Metanga-si es el lugar de cristalización de la acción novelesca. El lector de la novela de **Narcisse Eyí Menye** se sorprende de la abundancia de campos léxicos referentes a un universo insalubre, nauseabundo, bestial, negro, e incluso mortuorio: «*Los bares pululan a cada centímetro de la calle (...) montañas de basura se levantan por todas partes en la ciudad*» (LMS, p. 7). Así decide el autor describir el entorno en el que evolucionan los personajes. Cuando caracteriza a Ovono, amante de Atsame, nos hace ver «*su boca de culo-de-gallina. Sus labios desagradables (...) Su físico de titán por encima del cual reina una cabeza patibularia. Su cuello ha desaparecido bajo una montaña grasienta (...) Su barriga es enorme*» (LMS, p. 9). Hasta la descripción de los alimentos comercializados en los mercados corta el apetito: «*Encima de la acera. Los alimentos expuestos en la carretera soportaban el polvo, el pisoteo de los clientes y el de los coches. Sumergidos en un*

³⁶ Referente a la obra de Axel KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris, l'Harmattan, 1992.

³⁷ Referente al título y al contenido de la obra de Luc Pandjo BOUMBA, *La Violence du développement*, Paris, l'Harmattan, 2002.

³⁸ Cf. la filosofía humanista de François RABELAIS en sus obras: *Gargantua y Pantagruel*, (s.XVI).

pequeño cubo lleno de agua, esos alimentos retomaban su lugar acto seguido. Los perros también hacían sus compras. Con el hocico dentro de las basuras al aire libre, husmeaban los productos expuestos. Algunas vendedoras distraídas perdían su carne o su pescado. Entonces, bastón en mano, las vendedoras recuperaban el precioso trozo de carne o de pescado liberado por el indeseable perro. El alimento era acto y seguido sumergido en el cubo, luego...» (LMS, p. 35).

Los puntos suspensivos dicen mucho del mensaje que quiere transmitir el autor: la miseria popular. La que empuja a Ariane, a pesar de su belleza, a ofrecerse a Abou, un tendero. Hasta el acto sexual, que debería ser sacralizado, se banaliza, reducido a la expresión de «eso»: «*Abou subió la cortina. Un colchón a ras de suelo cubierto por una sábana de lana (...) les acogió(...). El se acercó a ella. (...) Ella detuvo su respiración. Apestaba a ginseng.*» (LMS, p. 42). ¿Qué importa? Abou era un mesías «*en medio de esa jauría agonizante*» (LMS, p. 42). Es igualmente esta miseria negra, surrealista, la que puede explicar la muerte de una anciana abandonada por su progenitura: «*La puerta entreabierta fue empujada descubriendo el horror. Un cuerpo horroroso estaba tendido en la cama (...) La piel ya se agrietaba en algunos sitios. (...) Su rostro había sufrido la roedura de los animales. El glande ocular colgaba sobre su mejilla (...) El vientre estaba tan hinchado que dejaba ver su contenido, a punto de explotar*» (LMS, p. 44-45).

El barracón que sirve de cobijo a la familia tampoco se salva de esta dinámica. Éste se «*parecía a una pequeña isla. Grandes piedras aguantaban las tejas ante los vientos violentos. Había bolsitas taponando los agujeros, impidiendo las filtraciones durante las lluvias. Cajas de cartón vacías cubrían el suelo*» (LMS, p. 84). En este universo «hugonesco»³⁹ aparece Andeme. La fotografía es conmovedora, a través del ojo de Christian: «*Una luz pálida emanaba de su rostro ajado. Unas greñas oscilaban sobre sus hombros. Llevaba un vestido apedazado. Sus ojos descoloridos eran como un espejo en el que se podía leer la miseria del mundo. La piel de sus brazos estaba cubierta de polillas escamadas pegadas a sus ropas. Un olor de hollín envolvió la habitación*» (LMS, p. 86).

Les matinées sombres se consume, pues, en la tristeza, la desesperación y, finalmente, en la rebelión. El autor es traumático, chocante. Se las arregla para que no haya nada bueno en su texto más allá del encuentro de los tortolitos, Atsame y Christian. Pero como si no soportara la idea de

³⁹ De Victor HUGO, en *Les Misérables*.

felicidad, abrevia esos momentos únicos, de amor verdadero, extraños en la intriga, y sumerge al lector en el dolor del duelo de Atsame Ariane.

Esta descripción del horror no es fortuita. Deja entrever, como confiesa el propio autor⁴⁰, una influencia directa del entorno, en el sentido en que éste, el autor, durante la escritura de su texto, vivía en un «matiti»⁴¹ de la capital gabonesa: el barrio de Nkembo. También traduce la visión del mundo del autor que, con esta elección, denuncia la ausencia de urbanización y de organización de la ciudad. Comprometido, el autor no duda, a través de las líneas de su texto, en señalar la dimisión del Estado como principal factor de empobrecimiento y vulnerabilidad de las masas populares.

1.2.3- UN ENTORNO FEMENINO

La biografía de **Narcisse Eyí Menye** revela una cohabitación con fuerte presencia femenina: su madre y sus cuatro hermanas. En casa, pues, tres hombre (Menye padre, Menye Narcisse y Peguy) evolucionan en medio de cinco mujeres. Este entorno femenino ha influenciado sin duda alguna la visión del mundo que tiene el autor, tan claramente como que *Les Matinéés sombres* es una novela que trata de la condición femenina. Sería extraño, por no decir torpe, calificar la escritura «éyimenyena» de «femenina», sabiendo que este calificativo connota «todo escrito de mujer». Parece más justo, pues, hablar de «escritura feminista», ya que este término va más allá de la referencia al sexo pero integra la expresión de las preocupaciones femeninas. Motivo que justifica la elección del tema central de este estudio.

2-UN EJE PRINCIPAL DE LECTURA: LA IMAGEN DE LA MUJER EN LA OBRA

La lectura de la novela de **Narcisse Eyí Menye** dibuja un tipo de mujer presente en la tipología femenina elaborada por **Chantal Magalie Mbazoo** en *La femme et ses images dans le roman gabonais*⁴². Se trata

⁴⁰ Entrevista inédita concedida por el autor. Op. cit. Ver anexo del artículo.

⁴¹ Sinónimo de la francesa *bidonville*, «ciudad basura». Neologismo y «gabonismo» acuñado o recuperado por un joven escritor gabonés, Hubert Freddy NDONG que constituye el título de su obra, *Les Matitis*.

⁴² MBAZOO, C.M., *La femme et ses images dans le roman gabonais*, Thèse de doctorat, Université de Cergy-Pontoise, 1999.

de la mujer «venusiana»⁴³: Mujer/objeto, «la pasividad caracteriza a esta mujer habitada por el « Complejo de Cenicienta»⁴⁴, es decir, «por la necesidad de ser tomada a cargo por los hombres»⁴⁵. Ese rasgo de carácter se hace visible a través del comportamineto novelesco de las dos figuras femeninas más importantes de la obra: Andeme y Atsame.

2.1- LA PASIVIDAD DE D'ANDEME

- ANDEME O EL ESPEJO DE LA CONDICIÓN TRADICIONAL DE LA MUJER

La primera desgracia de Andeme se da porque ella no es una «ama de casa» (LMS, p. 49), sino que es inactiva. En efecto, su difunto marido era «garante de la seguridad alimentaria y escolar de sus hijos» (LMS, p. 49). Andeme no es pues un agente de desarrollo. No es que ser ama de casa sea desagradable, pero ella no se distingue por ninguna acción. En esto, es lo contrario de Awu⁴⁶ que teje tapetes destinados a la venta y cuyos beneficios le permiten ayudar a su marido Obame Afane en la construcción de su morada conyugal. Es igualmente gracias a esta actividad que consigue ocuparse dignamente de sus hijos y de su familia política, sustituyendo sutilmente a su marido jubilado sin previo aviso y sin derecho a pensión. Inquieto y molesto por el comportamineto de su mujer, hijo de la tradición, Obame Afane reacciona: «Awu, ¿que has hecho? Tu dinero es para ti y tus padres... ¿Te has parado a pensar que haciendo esto todo el pueblo pensará que ahora eres tú quien lleva el dinero a casa, que tú eres el cabeza de familia, que tú eres ahora el hombre?» (HA, p. 75).

Pero Awu concibe la pareja como una empresa en miniatura, dinámica y próspera, y cuenta, no con la dialéctica tradicional del «dar masculino» y del «recibir femenino», sino con la creatividad, la ayuda recíproca y la producción de bienes por parte de los dos *partenaires* para la felicidad de sus hijos. Este cambio de paradigma es notorio en la descripción de este personaje ya que, por el contrario, Andeme se aferra a reproducir el viejo esquema de la condición femenina tradicional.

⁴³ De la diosa Venus, símbolo de la belleza femenina.

⁴⁴ DOWLING, C., *Le Complexe de Cenirillon*, Paris, Grasset, 1982, p. 31.

⁴⁵ Op. cit, p. 142.

⁴⁶ Protagonista de *Histoire d'Awu*, novela de Justine MINTSA.

De entrada, acepta sufrir el ritual de viudez, cada vez más cuestionado en las sociedades modernas, sabiéndose acusada de la muerte de su esposo. Se someterá pues a esta puesta en escena a veces atroz, ya que en África en general se cree que ese ritual purifica a la viuda y corta los lazos entre ella y el difunto. Por desgracia, hoy en día se reduce al tríptico siguiente: aislamiento, sumisión, malos tratos físicos. Así, persuadida de que Andeme había ayudado a su esposo a pasar a la otra vida, dándole un lento veneno (LMS, p. 28), *«las ceremonias de viudedad fueron espantosas para ella. (...) Se le dijo de sumergir la cabeza en un agujero de WC durante cinco minutos. Ella lo hizo (...) Luego, tuvo que quedarse tumbada sobre su lado izquierdo sobre una estera, con la prohibición de cambiar de posición o de sentarse en cuatro días. Las torturas variaban según la buena voluntad de las hermanas, sobrinas y tías del difunto»* (LMS, p. 28-29). Habiendo sufrido sin objeción alguna todas estas pruebas, rechazó, sin embargo, la práctica del levirato⁴⁷. Las consecuencias a nivel tradicional son inmediatas e inhumanas: *«... Según la costumbre, debías tomar como esposo al hermano o al sobrino de tu difunto marido, ¡Andeme! Has tenido la audacia de renunciar... También te hemos propuesto vivir en el pueblo, en la casa de Bibang, tu difunto marido, con su propio nieto, que nosotros te habíamos escogido, y también te has negado... ...En estas condiciones, Andeme, hemos venido a recuperar lo que es nuestro... »* (LMS, p. 29).

A este discurso sigue la expoliación de todos los bienes de la viuda y de los huérfanos por parte de su familia: *«De golpe, mujeres y hombres ee arrojaron como abejas sobre la mansión. Lo cogieron todo»* (LMS, p. 30).

El rechazo de Andeme puede interpretarse no como el signo de una paradoja, sino como la pertenencia de Andeme a la modernidad social. Hoy en día, el planteamiento «de la cuestión previa» que preconizaba la familia en cónclave y a través de la cual se expresaba la libertad de elección de la mujer/viuda, se ve estropeado debido a los intereses. Y, por pocos bienes materiales que haya dejado el difunto, cada cual se auto-proclama heredero o corrompe el consejo de familia, sometiendo a la mujer. Ahora bien, en la antigua tradición se trataba de matrimonios ratos y no consumados, que respondían a la necesidad de la mujer de tener una

⁴⁷ Principio de organización de la sociedad tradicional para sedentarizar a la mujer, considerada como un bien del mismo modo que los muebles e inmuebles. Sin embargo, la mujer podía escoger libremente al sucesor de su difunto marido.

«cobertura social», un marido a título representativo, para evitar lanzar el oprobio sobre la mujer, ya que el celibato de la mujer tradicional era considerado por la sociedad como una enfermedad. De ahí la presencia de varias Emma Bovary⁴⁸, mal casadas y frustradas, en África, pero que sufren en silencio por miedo a la mirada de los otros. Hasta las mujeres modernas, deseosas de igualdad o de cambio, no se atreven a alejarse de esta concepción de la vida y de la felicidad de la mujer, definiéndose por la maternidad abundante y los servicios. Así, la palabra emancipación parece ser, todavía, un lujo por algunas mujeres del Sur. Es la prueba de una diferencia cultural entre el Norte y el Sur. La filosofía del acercamiento o de la simbiosis, tan querida por **Cheikh Amidou Kane** y por **Amadou Hampâté Bâ**, debería hacerse de manera progresiva, es decir, teniendo en cuenta la especificidad cultural de las mujeres.

- ANDEME, UNA PROXENETA COYUNTURAL

Enseguida escoge la facilidad, concretamente la explotación de su propia hija, convirtiéndose en una «madre *madame*». Su hija es su empresa. Ella la explota al máximo, sin tener en cuenta su vida, en vez de intentar ser autosuficiente. Ciertamente, en África, los hijos tienen que tomar el relevo de sus genitores y del conjunto de «la gran familia»; pero esta realidad cultural se revela inadaptada al nuevo orden mundial actual que obedece a otros valores. En la antigua tradición se casaba a las hijas a cambio de una dote consistente. Esta imagen era positiva en este sentido, en que valoraba a la mujer en país fang, concretamente cuando la dote era elevada. Ahora bien, en *Les Matinéés sombres*, se trata sobre todo de devaluación de la mujer por ella misma. «*Son numerosas, esas mujeres que buscan la felicidad a través de su progenitura*» (LMS, p. 80), precisa el autor. Andeme se considera, pues, moderna y tradicional al mismo tiempo, pero la mezcla, el *patchwork*, es desastroso, ya que toma de las dos culturas lo que le interesa sin tener en cuenta el entorno.

- ANDEME, LA VERDADERA POSEEDORA DE «LA COSA»

Refiriéndonos a la cultura fang, «la cosa», fetiche de linaje o «hierogamia» según los etnólogos, de que se trata en la obra *Les Matinéés sombres* y que poseería Atsame, puede ser definida como un poder místico-natural que se transmite de generación en generación. Existen distintos tipos de «cosas», a saber: *akomeya*, *akagha*, etc.

El *akomeya* designa una reliquia familiar como el cráneo, un diente o una pata de una fiera, etc. A menudo benéfico, el *akomeya* tiene el poder

⁴⁸ Protagonista de *Madame Bovary*, novela de Gustave FLAUBERT.

de aportar a la persona, familia o clan, la riqueza y el poder. El akagha, en cambio, es un conocimiento o un objeto transmitido a un tercero por una persona mal intencionada. A menudo negativo, el akagha se transmite sin el conocimiento del receptor y conlleva, generalmente, consecuencias desagradables.

Vistas estas dos definiciones no exhaustivas, Atsame es víctima del akagha. En efecto, su madre le dice: *«cuando naciste, debajo de la cama donde yo dormía en la cocina había una musaraña con sus crías. También encontramos allí monedas de plata. Estás destinada a ser rica, hija mía, a codearte con la gente poderosa»* (LMS, p. 15). La musaraña puede representar aquí al tótem de la familia. El autor parece confirmarlo: *«Ella había recibido esa “cosa” el día de su nacimiento (...) Más tarde, la presencia de la musaraña confirmó el deseo de sus abuelos»* (LMS, p. 79-80). Las monedas de plata simbolizarían la riqueza anunciada que debía beneficiar a toda la familia. Esta creencia va a favorecer una relación de interdependencia y de interés entre madre e hija: *«Andeme siempre se había dicho que Atsame era su propiedad personal»* (LMS, p. 26) y *«Atsame seguía siempre los consejos de su madre, como un agente secreto de la antigua KGB víctima de un lavado de cerebro»* (LMS, p. 80).

Pero como pasa siempre en el caso del akagha, existe una prohibición. Referente a Atsame, sólo puede seguir siendo la proveedora de los bienes de su familia si no se casa. Ahora bien, conoce a un joven del que se enamora. De aquí viene la inquietud de su madre: *«¿Qué será de nosotros?»* (LMS, p. 99).

Desde ese momento, está dispuesta a recuperar «la cosa» por si Atsame se casa, para transferirla sobre otra presa y perpetuar, así, el ciclo de miseria femenina. Para ella, todas sus hijas o nietas son intercambiables, con la condición de que aseguren sus intereses. Verdadera predadora, es la imagen de los que se sirven de África para enriquecerse. El discurso filantrópico o africanista es engañoso. Es sólo un barniz. El África negra, con las y los «Andeme» que la habitan todavía va realmente mal encaminada, como bien ha dicho **René Dumont**, ya que rechaza el desarrollo, tal y como lo explica claramente **A. Kabou**: *«Aunque el principio de “la cosa” forma parte integrante de la sociedad tradicional, encierra a la mujer y –como reproche hecho a las matronas que practican las escisiones-, a veces, el infierno de la mujer no viene siempre del hombre, sino de la mujer misma».*

2.2- LA PASIVIDAD DE ATSAME

- ATSAME, LA MUJER OBJETO/PASIVO O LA «VENUSIANA»

Aunque la problemática de la mujer constituye el centro de la novela de **Narcisse Eyí Menye**, el tratamiento que le da el autor es deplorable: Atsame y lo femenino en general, a parte de algunos casos aislados – concretamente la familia Essono-, sufren una victimización notoria de la sociedad y de la tradición. Hay como un techo invisible que limita la posibilidad femenina. Es el caso de Atsame, dividida entre el peso cultural (que hace de ella la poseedora de una «cosa» de poderes sobrenaturales susceptibles de instalarla, a ella y a su familia, en el confort material) y las realidades de la vida moderna, influenciadas por los tipos de gobierno político y por la coyuntura económica.

Así, después de la muerte de su padre «*abandonó sus estudios, por falta de sostén económico*» (LMS, p. 49), cuando habría podido continuarlos. Hasta habría podido servirse del fruto de su prostitución para elevarse intelectual y socialmente. Pero no hay nada de eso. Se contenta con el «eterno femenino»; por lo que también, como le dice su madre, va a «*lavar su cuerpo*»⁴⁹ (LMS, p. 24) para gustar a cualquier precio. Es evidente que este ritual de purificación tenía como finalidad cautivar la mirada de los hombres y seducirlos, siempre que fueran ricos. Y, a cada una de sus salidas nocturnas o diurnas, no dejaba a nadie indiferente, por lo que llegaba a parecerse a «*un hada salida del mar (...). Su cuello alargado y sus ojos de esfinge le daban ademanes de princesa del Egipto antiguo (...). Su perfume era embriagador*» (LMS, p. 47). En este sentido, Atsame se posiciona como una anti-Nyota⁵⁰ o una anti-Kany⁵¹ que prefiere manifestar su fidelidad a los valores culturales obsoletos. Sufre

⁴⁹ Dicho de otro modo, prestarse a un baño colectivo a la orilla de una corriente de agua, con la cara pintada de kaolín y el cuerpo manchado de rojo y amarillo, llevando un cubo lleno de hojas y de cortezas. Los cubos eran de colores distintos según el problema: el amarillo para las bodas (búsqueda de marido), el rojo simbolizaba la prosperidad financiera (la búsqueda del confort material y pecuniario), el azul estaba reservado a las mujeres estériles (deseo de fecundidad) mientras que un cuarto color, el verde, representaba la reunión de los tres, bajo la supervisión de las matronas. (LMS, p. 23-24).

⁵⁰ La protagonista de *La Mouche et la glu* de OKOUMBA-NKOGHE, adolescente que se rebela contra su padre desesoso de casarla sin amor con el rico M'Poyo.

⁵¹ La protagonista de *Sous l'orage* de Seydou BADIAN. También manifestará su desaprobación ante la elección de su padre de casarla con el rico Famagan.

ciegamente el dictado de su madre cuando podría rebelarse como Nyota en *La Mouche et la glu* que se rebela contra su padre Ngombi, que desea, por codicia, casarla con el riquísimo M'Poyo. La sumisión ciega es condenable. Es retrógrada hoy en día. Obedece a un esquema de organización de las sociedades tradicionales de mantenimiento del orden. La figura parental, hasta la marital, era un espantapájaros y las mujeres y sus hijos debían temerla. Pero hoy es necesario relativizarla. Evolucionando en un contexto de mutaciones sociales y de globalización de los intercambios, las relaciones parentales y conyugales deben, también, tener en cuenta el nuevo orden mundial de los derechos del hombre y de la libertad de expresión. El respeto no es sinónimo de miedo. Atsame no ha sabido unir los dos sentidos de estos dos términos; de aquí la inestabilidad psicológica, el desorden interior, cercano al dilema corneliano, que la habita.

Entonces, ¿Atsame o la elección imposible? Ciertamente, pues la protagonista oscilará siempre entre las exigencias materiales de su familia y el amor de Christian. En vez de librarse de la voluntad tradicional deshaciéndose de «la cosa» al casarse con Christian, ella escoge la resignación, ya que es incapaz de revelar «una boda contra-natura cuya menor intención de ruptura podría llevarla a la ruina» (LMS, p. 60). Atsame es, en este sentido una mujer objeto /pasivo que, como Ismena, hermana de Antígona, escoge la voz de la prudencia, de la conciliación, mientras que su hermana, verdadera figura femenina de la rebelión, escoge desafiar a Créon y a su institución para hacer saber la vía que ella considera justa.

De hecho, Atsame iintegra de forma natural la raza de las mujeres «venusianas», verdadera encarnación de la belleza física femenina pero reducida al silencio por el peso de la antigua tradición y sus propias torpezas, imagen que la mujer «antigoniana» se esfuerza en corregir dando la palabra al «sexo débil». Pero mientras espera, Atsame, admirada por los caballeros sirvientes, se sirve del único medio del que cree disponer para extorsionar económicamente a esos amantes, para satisfacer las necesidades de su familia.

- ATSAME, LA PROSTITUTA

El término prostitución viene del infinitivo latino *prostituere* que significa «*prostituirse o librarse a la prostitución, envilecer, degradar algo utilizándolo para tareas indignas o con fines venales*».⁵² Aunque

⁵² *Le Petit Larousse illustré*, p. 830.

practicada por miembros de los dos sexos, esta actividad –todavía llamada «el oficio más viejo del mundo»- es ante todo y sobre todo asunto de mujeres, y su «contrario» es considerado un «gigolo».

El acto de prostitución es a menudo voluntario, generalmente anónimo y sin ataduras afectivas. Entre las causas que lo favorecen, concretamente entre las jóvenes, podríamos citar: la pobreza, la dimisión paternal y el peso de la tradición. En efecto, la prostitución, según los sociólogos, deriva a menudo de situaciones económicas difíciles. Es, pues, la explotación de la miseria social lo que se cuestiona. En *Les Matinéés sombres*, Ovono aprovecha este desamparo de Atsame para poseer su cuerpo: «Al alba, la dejó en el callejón de salida, en Métanga-si. Antes, le había alargado un sobre (...) Había algunos fajos. Su diezmo...» (LMS, p. 19). Abou, el tendero del barrio es más explícito: «Quiero pasar un rato contigo. (...) Conozco las dificultades por las que pasa tu familia, me gustaría echaros una mano, a través de ti» (LMS, p. 41).

La dimisión paternal es visible a través del comportamiento de Andeme. La pasividad de esta mujer la convierte en un personaje negativo. No consiguiendo ocuparse de sus hijos y haciendo recaer esta enorme responsabilidad sobre su hija mayor, se convierte en dimisionaria y cobarde: «Abou se ha negado a darnos la mercancía hoy, “vuestras cuentas no están al día”, ha dicho refiriéndose a ti. Atsame, tienes que regularizarlas lo antes posible, ¡nuestros estómagos están en juego» (LMS, p. 52). Vemos claramente que Andeme ya no cumple su rol de «viga que sostiene el techo de la familia», el de proteger a su descendencia. Es la razón por la que «las niñas pequeñas tenían sus primeras experiencias sexuales a los ocho años. A los diez, dominaban los versículos bíblicos del Kamasutra, convirtiéndose, así, en la presa de los “Sans Demoiselles Fixes” –SDF⁵³- que desfilaban en sus cochazos» (LMS, p. 38).

El peso de la tradición favorece, igualmente, la inconstancia masculina o femenina. En efecto, en muchas etnias gabonesas se promueve la infidelidad masculina, signo de virilidad y de supremacía del hombre. Del mismo modo, se destinan algunas chicas/mujeres a las personalidades acaudaladas del país, con la condición de que no se atengan sentimentalmente a ellos sino que aprovechen esas relaciones

⁵³ SDF : siglas de «Sans Domicile Fixe» (Sin Domicilio Fijo) utilizadas para referirse a los «sin techo», que en el texto sirven para referirse a los «Sin muchacha fija» (Demoiselle = chica, muchacha, señorita). (Nota de la Traductora).

ocasionales para enriquecer a su familia. Es para eso que tenía que servir Atsame Ariane. Su madre se lo recuerda en el momento en que ella se dispone a entregar su corazón a Christian: «*Cuando naciste, lo preparamos todo para que fueras Mujer. (...) Los ancestros habían visto en ti al salvador de la familia (...). Si te vas (para casarte) organizaré una ceremonia inversa para recuperar “la cosa” y la daré a tu hermana o a tu hija (...) Ya que no puedo aceptar que enriquezcas a una familia que no sea la tuya Desde que conociste a ese chico, sufrimos un martirio. Ya no haces nada, vuelves a casa sin nada para comer (...) Piensa sobre todo en tus hermanos y hermanas, en su miseria, en la nuestra...»* (LMS, p. 98-99).

Más que ninguna otra cosa, es este discurso maternal lo que sirve de catalizador del comportamiento de Atsame. El narrador precisa que «*el pequeño clan de Andeme eataba en prórroga, a la espera. Su futuro dependía de la decisión de Atsame»* (LMS, p. 99). Cuando ya la creíamos dispuesta a embarcarse en el tren del amor con Christian, la vemos comprar abundantemente para los suyos: «*Al anochecer la vimos, cogió una tarjeta de visita, llamó»* y «*las tinieblas le tendieron los brazos»* (LMS, p. 100). No sabremos nunca la verdad sobre las causas reales de la muerte de Atsame. El caso es que fue encontrada muerta, en la oscura madrugada, a la orilla del Arambo, con un pecho seccionado. El sentido de esta muerte puede relacionarse con el acto de prostitución.

- ATSAME, LA SACRIFICADA

En efecto, la prostitución puede acarrear graves daños que pueden ser a la vez psíquicos, físicos y sociales. De entrada, pueden sucederse problemas de carácter disociativo, es decir, una ruptura o disociación entre la personalidad «privada» y la «prostituída». Es el motivo por el cual, en el momento de ofrecerse a Abou, «*una mímica apareció repentinamente sobre los labios de Atsame. Dejó de respirar»* (p. 42). Ella «*se detestaba. Se sentía embrutecida (...) Quería purificarse»* (LMS, p. 73)... «*Quería huir de la realidad creándose otra»* (LMS, p. 79). Esta disociación es un mecanismo de defensa contra las humillaciones vividas durante las relaciones prostitucionales, desprovistas de deseo, de placer y de correspondencia, puesto que los sentimientos y las emociones están fuera del comercio, se los rechaza, ya que se consideran como obstáculos. La práctica de la prostitución también puede provocar problemas físicos, en el orden sensible. Tratándose de un acto sexual «ausente», los subterfugios utilizados para protegerse de las sensaciones o de los asaltos físicos disminuyen la sensibilidad carnal. Esta razón explica, probablemente, la actitud de Atsame en el momento de su primera velada

íntima con Christian. En el momento en que se dan todas las condiciones para ofrecerse libremente al elegido de su corazón, ella le da la espalda. O sea, que el alejamiento del afecto y de los sentimientos dificultan la construcción de una relación afectiva. «*Christian quiso tomar posesión de ese cuerpo que se abandonaba cuando, de repente, a las puertas del paraíso, unas lágrimas calientes se deslizaron sobre las mejillas enrojecidas de Atsame. (Ella) echó una última mirada a Christian y lo apartó violentamente...*» (LMS, p. 78).

Las consecuencias sociales de este comercio de la seducción son igualmente considerables. Sabiendo que la mujer es el principal pilar de la célula familiar, esta práctica la hace frágil y refuerza su carácter de objeto. La lectura de algunos elementos estilísticos puede permitirnos aprehender mejor los otros mensajes que el autor envía al lector, aparte del tema central que representa la imagen de la mujer.

3-EL ESTILO DEL AUTOR

El estilo de **Narcisse Eyí Menye** sorprende, pone nervioso, revoluciona, molesta, interroga y no deja indiferente. Todo sucede como si el novelista se negara a dar un sentido claro a su relato. Es tarea del lector construir la coherencia del contenido. El autor le obliga a hacer un complejo trabajo de interpretación para descifrar el texto y formular hipótesis sin ninguna certidumbre a priori, ya que toda interpretación parece aleatoria.

EL TÍTULO Y EL CONTENIDO DE LA OBRA

Hay un contraste evidente a la vista del título de la novela de **Narcisse Eyí Menye**, ya que las «matinéas» (madrugadas/mañanas⁵⁴), sinónimo de amanecer, pueden simbolizar la luz y por extensión la alegría y la felicidad. Por el contrario, el adjetivo «sombres» (oscuras⁵⁵) puede designar el final del día, el principio de la noche y, por consiguiente, el sufrimiento, el dolor, la pena. Así, el nexo entre el título y el contenido de la obra puede leerse a cuatro niveles:

- A nivel físico: la protagonista es una chica de una belleza «venusiana». Pero esta cualidad física la predispone a vender sus encantos al mejor postor para sobrevivir. Lo aparente (la belleza, la juventud) y el ser

⁵⁴ (Nota de la Traductora).

⁵⁵ Ídem.

(exceso, derroche) de Atsame están pues en conflicto permanente, como el amanecer y las tinieblas.

- A nivel antroponímico: el patronímico Atsame, en la lengua del autor, significa «poner fin a», «derrochar» o «borrar». Por el contrario, el nombre Ariane, cuya significación cabe buscar en la mitología griega, significa «estrella». Asociando los dos componentes del nombre de la protagonista, nos podemos imaginar que significa «derrochar, borrar, una estrella». Podemos decir, entonces, que «la estrella se apaga» haciendo referencia al triste fin de la novela.

- A nivel toponímico: Atsame vive en Metanga-si, un barrio periférico de Beyôk, la capital política de un país imaginario. Sin embargo, frecuenta los barrios residenciales donde evolucionan sus amantes. Y, como precisa el texto, siempre vuelve a casa en «la madrugada oscura» (LMS, p. 20). «*Esas madrugadas oscuras no sorprendían a nadie (ya que) la gente llevaba una existencia de mecanismos pavlovianos*» (LMS, p. 80) tanto que «*Las madrugadas, en Metanga-si, se volvían cada vez más oscuras a lo largo de los días...*» (LMS, p. 99) para Andeme y su familia.

- A nivel diegético, podemos constatar que Atsame Ariane es tan joven como bonita. Pero esta juventud no llegará a la madurez puesto que se ve truncada a medio camino por la mano del destino. Lo que explica la elección oximorónica del título que, manifiestamente, traduce la inquietud del autor ante la destrucción prematura de los jóvenes que deberían constituir el relevo del África de mañana.

LA PUNTUACIÓN

La narración de los hechos en *Les Matinéés sombres* es singular. Presenta una serie de frases a veces averbales «*La noche, negra*» (LMS, p. 38), verbales pero muy cortas «*Eran las cuatro*» (LMS, p. 40) o unilexicales «*Ajada*» (LMS, p. 44) o «*Sumisa*» (LMS, p. 78). Esta formulación oracional traduce la aceleración del relato o la concentración ideal. Mientras que, tradicionalmente, la frase simple, normal, presuntamente informativa, conlleva un sujeto y un predicado, en *Les Matinéés sombres*, el mismo valor se encuentra en una sola palabra. El estilo de **Narcisse Eyí Menye**, que se acerca a la escritura de Balzac en el arte de la descripción, se opone a la frase proustiana en su adopción del lítote.

EL OLOR DE PUEBLO

Los recursos estilísticos de **Narcisse Eyí Menye** son remarcables en el sentido de que convergen hacia un denominador común: la denuncia sin contemplaciones de las consecuencias de la miseria popular. En su texto, las estrategias de supervivencia como la prostitución han contaminado a la sociedad hasta el punto de transformar a la mujer en un recurso commercial. El estilo del autor de *Les Matinéés sombres*, fiel al «olor del pueblo», integra la novela en la corriente naturalista. Ya que, a la simple representación de la realidad, los escritores naturalistas -que se inspiran en las investigaciones biológicas de Charles Darwin y Claude Bernard sobre la evolución y en las teorías socialistas de Marx, Proudhon y Bakounine sobre la explotación-, añaden una explicación que pretende ser científica: la influencia de la herencia familiar y la influencia del entorno. Esas dos condiciones están bien unidas en la novela de **Narcisse Eyí Menye** a la doble influencia de «la cosa», fetiche de linaje, y de Metanga-si, el suburbio donde viven la protagonista y su familia. Son numerosas las alusiones a las realidades locales, a los objetos y nombres corrientes, a la vida cotidiana. Así, podemos concluir, retomando la fórmula de Zola a propósito de *l'Assommoir*⁵⁶, que *Les Matinéés sombres*, «es una obra de verdad, la primera novela sobre el pueblo que no miente y que tiene el olor del pueblo»⁵⁷. Pero si la escritura de los temas «huele a pueblo», lamentaremos sin embargo, a nivel formal, una especie de estandarización de la lengua; dicho de otro modo, la ausencia de niveles de lengua correspondientes a los distintos locutores, de orígenes sociales diferentes, que se encuentran en el texto, aparte de *Maloche* (LMS, p. 41) y *Quincaille*⁵⁸ (LMS, p. 73).

LAS CARACTERÍSTICAS DE LA ORALIDAD Y OTROS USOS CULTURALES

La influencia de la oralidad en la escritura de **Narcisse Eyí Menye** es visible, concretamente en el doble aspecto del contenido y la forma. La cultura fang de Gabón, vehiculada por esta novela, suscita la interrogación, la reflexión crítica en relación conflictiva o complementaria con la cultura occidental. El autor reacciona sobre su doble herencia cultural para crear una obra comunicativa, comprometida,

⁵⁶ Traducida como *La Taberna* (Nota de la Traductora).

⁵⁷ ZOLA, E., *L'Assommoir*, Prefacio.

⁵⁸ Sentido similar a «chatarra» (Nota de la Traductora).

dirigida a la sociedad entera, para su protección o su educación. A título de ilustración tenemos la intrusión de las interjecciones en lengua fang y el ritual de las saluciones. Cuatro ejemplos han retenido particularmente nuestra atención. Se trata de:

«Akiba ô ô ô», que significa «Gracias» en lengua fang (NDLE, LMS, p. 25).

«Yaah», (LMS, p. 34), Interjección exclamativa empleada sobre todo para expresar la alegría, el contentamiento. Es sinónimo de «sí».

«Ah ! Essonn !» (LMS, p. 68). Es una llamada que se hace generalmente de lejos, o dirigiéndose a un interlocutor que está cerca pero cuya atención se quiere reclamar. Para ello, los fang utilizan la interjección de interpelación «Ah», seguida por el nombre de la persona a la que concierne, «Esson». Pero en el acto de comunicación oral, existe la supresión de la última vocal, «o», para conservar el sonido nasal, «n», gracias a un procedimiento conocido en la fonética francesa llamado apócope. A nivel fónico, tenemos entonces la realización «Essong».

Finalmente, «Anyiè» (LMS, p. 98). El procedimiento es el mismo en este caso. «Anyié» es una expresión compuesta de «Ah...», interjección interpelativa, y de «nyiè», que significa, en lengua fang, «madre». Ya que los Fang son patrilineales, suponemos que el apellido «Atsame», identificación oficial de la joven, fue atribuido por el patriarca Bibang según el uso cultural. Sin embargo, la tradición reconoce a la madre el derecho de dar otro nombre, no oficial, a su hijo, para perennizar, como el hombre, la memoria de los miembros de su familia de origen. En ese caso, «Nyiè» significa que Atsame lleva otro apellido aparte de Atsame, dicho de otro modo «un pequeño apellido», el de la madre de Andeme. Es la razón por la que ella opera una transferencia afectiva sobre Atsame llamándola afectivamente «Madre». Se trata de una actitud circunstancial, ya que quiere obtener algo de ella.

Por otro lado, los saludos tradicionales descritos en el texto son convencionales para los fang, ya sean de Gabón, de Camerún o de Guinea Ecuatorial. Es decir, que corresponden a etapas muy precisas, como las descritas en *Les Matinéas sombres*. «*Medza alargó sus brazos hacia Atsame que los cogió enseguida por los antebrazos. Todo en un ruido seco. Las dos mujeres, ligeramente curvadas, se cogían siempre por los antebrazos. Luego, en un movimiento de conjunto, cada una dejó el brazo de la otra que fue a unirse a los dos brazos izquierdos que se sostenían. Todo este movimiento se hizo en cinco segundos.*» (LMS, p. 67).

Costumbre colectiva que data de tiempos remotos, el ceremonial del saludo. Aunque parece haber sufrido algunas metamorfosis, sobre todo en la ciudad, ilustra, también, el *modus vivendi* de los fang. **Narcisse Eyí Menye** tiene el mérito de resucitarla, aquí, para las generaciones futuras.

LA ONOMÁSTICA

La constatación que se impone al lector de *Les Matinéés sombres* es que la onomástica, ciencia que estudia la antroponomía y la toponimia, descansa exclusivamente sobre el área lingüística fang. Así desde Ovono y Christian Essono, amantes de Atsame Ariane, hasta Bibang y Andeme, padres de la protagonista, pasando por la familia Essono y otros personajes del texto, los patronímicos son en lengua fang, aparte de los nombres de pila que son franceses. Así mismo, Metanga-si, que significa literalmente «bajo los atangas⁵⁹»⁶⁰ es la apelación tradicional de un barrio de la capital gabonesa: Nkembo. En cuanto a «Beyôk», es el nombre que los locutores fang de Gabón dan a Libreville. El autor parece haber querido revalorizar su cultura persentando algunos elementos de identificación de los personajes, tanto que la elección de algunos nombres del texto no es fortuita. Es justamente el caso de Atsame Ariane y de Metanga-si. Si el primero significa «destrucción de una estrella», el segundo representa el lugar de residencia del autor en el momento de la redacción de su manuscrito. La mayoría de escenas descritas son reales pero han sido transformadas por exigencias de la ficción. Sin ser una obra autobiográfica, *Les Matinéés sombres* es la codificación de lo visto y lo oído por un joven en conflicto permanente contra un entorno hostil, sucio y nauseabundo. Este «vómito» se traduce aquí como el «Hipo»⁶¹ de **Léon G. Damas**. *Les Matinéés sombres* es, por lo tanto, la expresión de una catarsis autorial.

LA ESCRITURA DE LA MUERTE

El punto final de *Les Matinéés sombres* es el siguiente: «Atsame yacía allí» (LMS, p. 101). La muerte cierra, pues, el texto. Se traduce como un

⁵⁹ *Dacryodes Edulis* (Nota de la Traductora).

⁶⁰ Atanga = singular ; Metanga= plural de Atanga.

⁶¹ DAMAS, L. G., poema de su selección de poemas *Pigments*, Paris, 1937. En este poema, el autor denuncia la alienación cultural, es decir, la educación que le impone su medio burgués. *Pigments* es, en este aspecto, un título revelador por cuanto resume su filosofía, la del «rechazo» a través de un «hipo».

«estado disyuntivo que deshace un estado inicial de conjunción del sujeto S con el objeto O»⁶². «La muerte es la pérdida, en todas las variantes homológicas de su estructura»⁶³.

Aunque el *pathos* de la muerte permite a la literatura venderse bien, por lo que tiene de chocante, de trastornadora, de rebelión..., la cuestión que nos planteamos al término de este estudio es relativa a la utilidad, a la función de la muerte en la literatura. Dicho de otro modo, ¿por qué matar a la protagonista? El autor da su respuesta: «*Matando a Atsame, mato, por consiguiente, “la cosa”, considerada como un freno a la liberación de la mujer, de África*». Pero la eliminación abstracta, en el papel, ¿es una victoria sobre ésta? Dice el autor: «*La muerte de Atsame Ariane da todo el sentido a la obra. Puesto que de la interpretación de dicha muerte dependerá la comprensión de la novela. Ante las tribulaciones y la indecisión de Atsame, la muerte aparece como la vía fácil que conduce a la liberación. La desaparición de Atsame sirve, aquí, para despertar las conciencias de aquéllos y aquéllas que no están sofocados por las cadenas y los esquemas de una determinada tradición. Ha hecho falta, pues, crear un electrochoc para llamar la atención de todos sobre la condición de la mujer africana...*»⁶⁴

CONCLUSIÓN

El presente estudio nos ha permitido, gracias a la lectura de los elementos textuales y paratextuales, intentar descifrar la obra de Narcisse Eyí Menye y, por consiguiente, hemos podido recibir los mensajes emitidos por el autor. Así, podemos sacar tres conclusiones:

- El peso de la tradición sobre la modernidad, visible en algunas prácticas tradicionales como la viudez femenina y sus corolarios (el levirato y la expoliación de los bienes de la viuda y de los huérfanos) y la creencia en la aportación real o supuesta de una «cosa» capaz de cambiar el destino de un individuo sabiendo que el verdadero poder, hoy, es intelectual, científico, tecnológico.

⁶² URBAIN, J. D., citado por Michel PICARD en *La littérature et la mort*, p. 147.

⁶³ PICARD, M., op. cit.

⁶⁴ Entrevista concedida por el autor, op. cit., ver anexo.

- La depravación de las costumbres o la decadencia moral, visible en la explotación de la mujer, tanto por parte de los hombres venales como de las mujeres mismas, con fines pecuniarios. Aquí, por una vez, el agente de la degradación de la mujer no es una figura masculina sino femenina.

- La cosificación (conversión en cosa, en objeto) de la mujer, consecuencia de los dos primeros temas, que define la imagen de ésta en la obra de **Narcisse Eyí Menye** a través de su protagonista, Atsame, percibida como una inversión susceptible de generar bienes para toda la familia.

Les Matinéés sombres es, en este sentido, una novela psico-culturalista, ya que se presenta como un drama individual donde el análisis psicológico del personaje principal tiene un lugar preponderante. Es una «heroína problemática»⁶⁵, ya que «su vida se resume en la búsqueda desesperada de un equilibrio que nunca consigue, un personaje desamparado, sin brújula, sin punto de apoyo ni valor de referencia real, preocupada por la persecución de un ideal que se le escapa»⁶⁶. De ahí la muerte de la protagonista. Leída en el contexto actual, la novela de **Narcisse Eyí Menye** parece ser una reflexión filosófica sobre el existencialismo africano, planteando el problema del equilibrio entre la tradición y la modernidad.

Novela del desencanto -de carácter descendente- consagra la muerte de «la cosa», poder tradicional oculto, pero también de «todas las cosas» que entorpecen a África y le impiden desarrollarse. Ése puede ser el significado de *Les Matinéés sombres* de **Narcisse Eyí Menye**, para una verdadera liberación de la niña, de la mujer y de África.

⁶⁵ Según Georges LUKÀCS, «la forma interior de la novela es el camino hacia sí del individuo problemático». En *La Théorie du roman*, París, Gonthier, 1963, p. 75-76. Dicho de otro modo, explica Guy Ossito MIDIOHOUAN, quien lo cita en su obra *L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, «el itinerario de un héroe problemático toma la forma de una búsqueda de uno mismo, de una búsqueda que no está suscitada por un deseo narcisista sino por el rechazo de una realidad aberrante, absurda. Profundizando en el propio yo, el héroe descubre un ideal que persigue desesperadamente».

⁶⁶ MIDIOHOUAN, G. O, *L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, París, l'Harmattan, 1986.

ANEXO

ENTREVISTA A NARCISSE EYÍ MENYE AUTOR DE
LES MATINÉES SOMBRES

CHANTAL MAGALIE MBAZOO KASSA
ENTREVISTA INÉDITA REALIZADA EN LIBREVILLE EL 12 DE ENERO DE 2005

-Sr. *Narcisse Eyí Menye*, acaba de hacer su entrada en la restringida familia de los escritores gaboneses. ¿Puede Ud. presentarse al público?

- Nací en Libreville en 1978. Allí hice mis estudios primarios y secundarios. Actualmente, estudio en la Escuela Normal Superior (ENS). He estado, evidentemente, influenciado por la tradición familiar ya que mis dos abuelos, materno y paterno, son maestros jubilados, formados en la vieja África Ecuatorial Francesa (AEF). Mi padre, todavía en activo, es profesor de Historia y Geografía. Mi madre es enfermera. Tengo cuatro hermanas y sólo un hermano pequeño: Peguy. Todavía soy soltero, sin hijos.

- Su novela se titula «Les Matinéés sombres». ¿Por qué este título?

-El título evoca la trama y la temática de la obra. Este oxímoron, *Las madrugadas oscuras*, puede justificarse. *Las madrugadas* representan la claridad, la luz, mientras que el epíteto *oscuras* simboliza las tinieblas, la noche, lo negro. Se puede establecer el nexo con la obra en este sentido: «las madrugadas», que son símbolo de luz, de claridad, expresan, en su sentido connotativo, la alegría, la felicidad y la belleza. Es pues, también, la idea de una nueva vida, de la juventud. Mientras que el adjetivo «oscuras» es el símbolo del sufrimiento, de la miseria, de la desgracia y, finalmente, de la muerte. Todos estos elementos van apareciendo en la novela a través de las tribulaciones vividas por la protagonista, Atsame Ariane.

- Parece Ud. tener un interés particular por la miseria...

- Así es. Por otro lado, recorriendo *Les Matinéés sombres*, uno constata que la alusión a la cantidad de inmundicia, a la basura, a la miseria, es recurrente. Esta visión permanente de la suciedad, de la pobreza, o ese campo léxico de la «mala vida» ha desvelado en mí un sentimiento de asco, de cólera, por no decir de rebelión, respecto a mi propia impotencia en un entorno decadente. Evidentemente, hay una mezcla de ficción y de realidad, pero yo diría que he sido inspirado por un enorme cubo de basura situado delante de la ventana de mi habitación, cuando vivía en el barrio de «Nkembo», lugar de escritura de *Les Matinéés sombres* y cuya apelación tradicional es «Metanga-si». Los olores nauseabundos que emanaban de tanta basura me dejaban indispuerto. Finalmente, nuestro entorno nos gobierna y nos hace sensibles a algunas realidades cotidianas que parecen anodinas, pero que resultan ser, después de todo, los indicadores de un malestar, de una cierta degeneración social.

- *Esta historia, ¿es la suya?*

- Para responder a esta pregunta, partiré del apotegma de Stendhal que dice que *la novela es un espejo llevado a lo largo de un camino*. Esto quiere decir que nace de la observación minuciosa de la sociedad. Usted verá, pues, que no me concierne mucho su preocupación, puesto que hago mía la citación de Stendhal. Sin embargo, es verdad que algunas obras pueden ser testimonio de la vida del autor. En ese caso, se habla de novela autobiográfica. Todo ello para decir que la historia de Atsame es la historia de todo el mundo. Cualquier persona, chica o chico, puede reconocerse más o menos en el carácter de uno u otro de los personajes. Esta historia no es la del autor. ¡Que nadie busque en Christian a Narcisse Eyí Menye ! Estando el escritor sumergido en el seno de la sociedad, observa, porque le concierne, lo que en ella sucede y, en estos casos, coge su pluma para traducir el fruto de dicha observación.

- *¿Por qué muere Atsame Ariane?*

- La muerte de Atsame Ariane da todo el sentido a la obra. Puesto que de la interpretación de dicha muerte dependerá la comprensión de la novela. Ante las tribulaciones y la indecisión de Atsame, la muerte aparece como la vía fácil que conduce a la liberación. La desaparición de Atsame sirve, aquí, para despertar las conciencias de aquéllos y aquéllas que no están sofocados por las cadenas y los esquemas de una determinada tradición. Ha hecho falta, pues, crear un *electrochoc* para llamar la atención de todos sobre la condición de la mujer africana. La muerte se revela como un alma que confiere a la vida un valor, una dignidad, un interés. Ella pone fin al dolor, a la desesperación. Rompe el ciclo perpetuo que mantiene a la mujer prisionera de la tradición a través de la omnipresencia de «la cosa». La muerte marca el inicio de una nueva vida donde la esperanza está permitida. Es el signo de la liberación de la mujer que se encontraba enjaulada por la tradición y sobre quien la sociedad, cómplice, echaba una mirada condescendiente. La muerte por sacrificio de la protagonista da nacimiento a una nueva generación de mujeres libres. No se tiene, pues, que ver a la muerte como el fenómeno que marca el fin de la existencia y, por consiguiente, da pena a los vivos, sino como el principio de una nueva vida, como un fénix que renace de sus propias cenizas más bello y más brillante que nunca. La felicidad comprometida en la lucha contra el poder tradicional se hace posible en el futuro, en la libertad y en la conciencia. La muerte, en esta novela, debe percibirse como una fuente de renovación de las mentalidades de la especie humana, de la sociedad y de las tradiciones africanas. Es, pues, un himno a la vida. La heroína, cuyo nombre -Ariane- significa «estrella», renace, en el corazón de cada lector y lectora y lo/la transforma. Ariane se convierte en el símbolo de una liberación posible contra la opresión, la injusticia y la deshumanización de la sociedad tal y como se nos aparece hoy en día.

- *¿Se considera Ud. un escritor comprometido?*

- Sí. La problemática planteada, cercana a las realidades sociales, el tono utilizado en el texto y otras tantas razones pueden justificar mi aferramiento al compromiso.

- *Un escritor, ¿vive de su pluma?*

- Un escritor, sobre todo en Gabón, no vive de su pluma. De entrada, hace falta ser reconocido para firmar con las grandes editoriales, ampliar el número de lectores saliendo del pequeño territorio donde se encuentra uno e intentar conquistar a otro público. La población, en África, todavía no ha asimilado la importancia del libro, porque esta población es mayoritariamente analfabeta. Hace falta, pues, conducirla hacia el descubrimiento del libro y, sobre todo, hacia su apreciación. Sin embargo, desde hace un tiempo, se observa un aumento de interés por el libro ya que, finalmente, el gabonés lee mucho. Lo veo también a través de las ventas de mi libro... Pero todo ello sigue siendo globalmente moderado. No obstante, cabe precisar que en Gabón, o en África, todavía no se escribe para enriquecerse sino, sobre todo, por la pasión.

- *Su obra se todavía se conoce poco. ¿Por qué?*

Por dos razones. La primera, porque es relativamente reciente. Le recuerdo que salió en mayo de 2004 y, por consiguiente, todavía estamos haciendo su promoción. También está el hecho de que, encontrándome todavía en formación, con todo lo que ello implica de concentración, una promoción permanente me sería, quizás, perjudicial.

La segunda razón está ligada al ambiente literario gabonés. En efecto, los que se encargan de hacer la promoción de las obras a través de los medios de información, las conferencias, etc., no lo hacen. Hay un relajamiento a este nivel, tanto que la mayor parte de las obras gabonesas se quedan en el anonimato a nivel internacional. Es en esta perspectiva que me gustaría animar, aquí, a las jóvenes editoriales. *La Casa gabonesa del Libro*, que me ha editado y que hace una promoción de proximidad haciendo descubrir, a nacionales y extranjeros, la riqueza de la pluma gabonesa, es un elemento de identificación cultural muy importante para el país.

Por lo que concierne a *les Matinées sombres*, esta novela ya tiene un eco favorable en los Institutos, ya que soy constantemente solicitado por los profesores de francés para su interpretación, lo que demuestra un cierto interés, de los alumnos y de los profesores, por esta obra. Por ejemplo, ha sido inscrita entre las obras oficiales del Ministerio de Educación Nacional y, en la Enseñanza Superior, también ha sido bien acogida y ha sido objeto de varios trabajos de investigación.

- La descripción de *Metanga-si* y la del domicilio de *Atsame* está hecha en un estilo próximo al de Balzac. Estoy pensando en la pensión *Vauquer*⁶⁷. ¿Le ha inspirado este autor?

No él en particular, sino toda la literatura y los autores del siglo XIX en general, por dos razones: la primera es en el orden del parecido. Para mí, no hay diferencia entre la sociedad de dicho siglo y la nuestra. Aunque en el terreno de las libertades individuales se puede constatar una mejora, se observa también, con gran pesar, la permanencia de la fractura social que lleva a una franja importante de la sociedad a vivir en la más completa indigencia.

La segunda razón está ligada a la forma de escritura o al estilo. De hecho, ¿qué corriente literaria ha sabido traducir esta miseria social mejor que el realismo o el naturalismo? En *Les Matinéas sombres*, mezclo realismo y naturalismo. El realismo a través de una temática que pasa por el tamiz a la sociedad presentando las consecuencias de esta agonía. El naturalismo, mediante la fotografía social. Por ejemplo, hay una estrecha correlación entre el retrato físico de *Andeme* y su cuchitril, su manera de pensar y de razonar. Uno tiene la impresión de que la casa de *Andeme* hace un todo con su cuerpo».

- ¿Ud. cree en el destino?

- Sí.

- ¿Cuál puede ser la aportación de su obra al sistema educativo gabonés ?

- La aportación es múltiple. Pero dependerá, sobre todo, de la comprensión que los agentes de la educación hagan de esta novela. Ya que, como Ud. sabe, a tantas lecturas, tantas interpretaciones posibles. Esta obra les permitirá conocer y descubrir el funcionamiento de su sociedad. Les permitirá, o al menos así lo espero, tener mayor legibilidad de su propia vida, ya que el escritor es, ante todo, un aguijoneador de conciencias. Oponiéndose al «modelo *Atsame*», procederán, así, a su propia evolución. Ello es igualmente válido para los padres.

- ¿A favor o en contra de la tradición?

Esta pregunta me permite, hoy, aclarar mi opinión, ya que muchos piensan que he lanzado una cruzada en contra de la tradición cuando no hay nada de eso.

La tradición, es nuestro ser, nuestra ontología. Nos identificamos a través de ella. Renegar de ella es renegar de uno mismo. Es ella quien nos guía, quien nos protege contra toda agresión interna o externa. Soy hasta muy tradicionalista. Pero he partido de una constatación: no siempre es bueno tomarlo todo de esta tradición, ya que también conlleva aspectos negativos. Estos aspectos negativos no ayudan necesariamente a la realización del hombre, y sobre todo de la mujer, primera víctima de la explotación del hombre por el hombre. Hace falta, pues,

⁶⁷ Pensión descrita en el libro *Le père Goriot* (Nota de la Traductora).

denunciar estos aspectos. La novela trata justamente de este lado negativo de la tradición.

- *Està Ud. trabajando en una nueva novela, ¿verdad?*

- Sí. Pero he tenido que aplazar este proyecto debido a contingencias relacionadas con mi formación.

- *¿Un consejo para aquéllos a quienes les gustaría escribir?*

- Les pediría que se armaran de mucho coraje y, sobre todo, de paciencia. Que no piensen que escribiendo podrán resolver sus problemas materiales. De entrada, hace falta estar apasionado, ya que es con la pasión que lo imposible se hace posible, que el sueño se convierte en realidad, que el final de la obra toma forma aún antes de haber empezado.

- *¿Y la poesía en su vida?*

- Es parte integrante de mi vida. Es mi panacea y mi musa.

- *¿En que momento le acuna su musa?*

- Por la noche. Es el momento propicio de comunión con las entidades superiores. Los ruidos diurnos las indisponen pero, al llegar la noche, se activan en mí, y con la pluma en la mano las recibo. El pequeño escritor que hay en mí viaja con ellas mientras me susurran al oído sus frustraciones, sus rebeliones nacidas de la desagregación de su herencia, de su patrimonio. Me convierto, pues, en el portavoz de sus angustias. A partir de aquí, puedo escuchar el canto de las musas y contemplar sus danzas. Voy a la fuente original para recoger la savia y el néctar de los dioses que nos hacen inmortales.

- *¿Unas palabras para terminar?*

- Me gustaría dar las gracias a los lectores y a todos aquéllos que participan en la eclosión de la literatura gabonesa. Luego, dar las gracias a la directora de la *Casa del Libro* gabonesa, la Sra. Chantal Magalie Mbazoo, que me ha dado una oportunidad inaudita aceptando publicarme. La pluma gabonesa es muy rica, quizás más que la de otros países. Hace falta, para ello, que seamos un poco patriotas amando nuestra literatura.

**LA REINA DE SABA:
LEYENDA Y NACIONALISMO ETÍOPE**

FRANCESC-XAVIER MARÍN
UNIVERSIDAD «RAMON LLULL»

INTRODUCCIÓN

Considerada por muchos paleoantropólogos como la cuna de la humanidad, muchas civilizaciones han dejado su huella en Etiopía desde el lejano siglo V a.C. haciendo de ella una de las culturas más originales de África. Con más de 60 etnias y unas 290 lenguas distintas, este país de Cuerno de África es un mosaico de pueblo que muestra sus orígenes semitas, sus raíces sabeas del Yemen y su procedencia árabo-sudanesa y negro-nilótica¹.

Muchos avatares han sacudido esta zona del planeta desde que una población de origen semita se instalase en el siglo II d.C en las planicies del norte y fundase el floreciente reino de Axum. La leyenda cuenta que la Reina de Saba se dirigió a Jerusalén para escuchar la sabiduría de Salomón y que, a su regreso a Axum, dio a luz un niño a quien llamó Baina Lekem, también conocido como Menelik I, el fundador de la dinastía salomónida.

No resulta fácil determinar desde qué momento hay en Etiopía un sentimiento nacional, pero resulta indudable que la leyenda de la reina de

¹ ABBINK, Jon, *Ethiopian Society and History: A Bibliography on Ethiopian Studies 1957-1990*, Leiden, African Studies Center, 1990; ABBINK, Jon, *A supplementary bibliography Eritreo-Ethiopian Studies in Society and History: 1960-1995*, Leiden, ASC, 1996; AUBERT, Marc, *Ethiopie*, Ginebra, Olizane, 1997; BASSET, René, *Études sur l'histoire d'Ethiopie*, París, Imprimerie Nationale, 1882; BROWN, Clifton, *Ethiopian Perspectives: A bibliographical Guide to the History of Ethiopia*, Londres, Greenwood Press, 1978; GOLDENBERG, Gideon, *International Conference of Ethiopian Studies*, Rotterdam, Bülherna, 1986; HANDCOCK, Graham, *The beauty of historic Ethiopia*, Nairobi, Camerapix, 1996; MORDER, Jean-Pierre, *Textes et documents pour l'Histoire*, Addis Abeba, Alliance Ethio-Française, 1988; NELLES, Günter, *Äthiopien* München, Nelles Verlag, 1996; PANKHURST, Sylvia, *Ethiopia: A cultural history*, Essex, Lalibella House, 1993; STOFFREGEN-PEDERSEN, Kirsten, *Les Ethiopiens*, París, Brepols; TESSORE, Alberto, *Ethiopie, trace du temps*, París, Menguès, 1984.

Saba siempre ha jugado un papel determinante en la configuración de la identidad etíope. A ello ha contribuido poderosamente la singularidad del cristianismo etíope (no resultado de la aportación de los colonizadores europeos como en el resto del Continente sino heredado directamente de Egipto), que considera la leyenda de la Reina de Saba como uno de los mitos fundadores de su fe. Además, el hecho de no haber pasado, como la práctica totalidad del continente africano, por la desestructuración cultural provocada por la colonización, ha causado que precisamente en Etiopía haya resultado relativamente más fácil conservar tradiciones culturales y religiosas milenarias.

Conservamos, así, de la leyenda de la Reina de Saba una versión oral proveniente de la región del Tigre, otra versión árabe que a principios del siglo XX fue puesta por escrito, y una versión axumita transcrita en el texto oficial de poder imperial etíope que es el *Kebrä Nagast*. En este artículo nos proponemos proporcionar algunos elementos que nos permitan percibir la influencia ininterrumpida de la leyenda en la legitimación política desde el antiguo reino de Axum, el período zagwé (922-1268), la restauración amhara salomónica (1268-1974), el régimen marxista leninista de Mengistu Haile Mariam (1974-1991) hasta la actual república federal instaurada en 1995.

Un nuevo aliento anima el país y nuevas relaciones se establecen en el seno de la población etíope. Por ello nuestras preguntas son: ¿Sigue siendo hoy la leyenda de la Reina de Saba un factor de estructuración de la identidad colectiva etíope, o el cambio de régimen ha comportado la elaboración de nuevas formas de legitimación política?; ¿qué pueden aportarnos las distintas disciplinas en nuestro intento de averiguar el uso y los efectos de la leyenda sobre la población?

UNA MIRADA SOBRE ETIOPÍA

Sabemos que Etiopía ha fascinado desde tiempos inmemoriales². **Flavio Josefo**, en sus *Antigüedades Judías* del siglo I d.C, se interesa por la región de las fuentes del Nilo y habla de una peculiar población, ni blanca ni negra sino de «rostro quemado» (*ethiops*). Un escrito griego del siglo III d. C. titulado *El periplo del mar Eritreo* menciona el reino de Axum como una potencia comercial, de fronteras indefinidas y con costumbres fascinantes y misteriosas. Durante la Edad media perdura esta imagen de

² HIRSCH, Bertrand, *Connaissance et figure de l’Ethiopie dans la cartographie occidentale du XIVème siècle*, París, Université de París I, 1990.

Etiopía como un lugar exótico, donde son posibles los fenómenos más extraordinarios³.

La percepción, aunque predominantemente eurocéntrica, empieza a cambiar a principios del siglo XX con la obra de aventureros como **Henry Monfreid**⁴ y de diplomáticos como la **condesa de Jumilhac**⁵. Aparte de proporcionar datos de primera magnitud para las potencias coloniales de la época, la obra de estos autores se convirtió en auténticos best-sellers que activaban la imaginación de más de uno. Nace así la Misión Dakar-Djibuti que durante 1931-1933 trabajó sobre el terreno centrándose en la detección y preservación de las tradiciones orales. Es la época de los impresionantes estudios de **Marcel Griaule**⁶, **Michel Leiris**⁷ y **Jacques Bureau**⁸, que abrieron el camino a **Jean Doresse**⁹ y **André**

³ Recordemos que mucho del imaginario medieval europeo sobre Etiopía giraba alrededor de la figura de Preste Juan: DORESSE, Jean, *L'empire du prêtre Jean*, París, Plon, 1957; MELVILLE, Gert, «Le prêtre Jean, figure imaginaire du roi sacré», in: VVAA, *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, París, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992, p. 81-90; PIRENNE, Jacqueline, *La Légende du Prêtre Jean*, Strasbourg, PUS, 1992.

⁴ MONFREID Henry de, *Le drame éthiopien*, París, Bernard Grasset, 1935.

⁵ JUMILHAC Comtesse de, *Ethiopie Moderne*, París, Berger-Levrault, 1935.

⁶ GRIAULE Marcel, *Les Flambeurs d'Hommes*, París, Berg, 1931.

⁷ LEIRIS Michel, *L'Afrique fantôme*. París, Gallimard, 1934.

⁸ BUREAU Jacques, *Les Gamo d'Ethiopie : Étude du système politique*, París, Société d'Ethnographie, 1981; *Ethiopie, un drame impérial et rouge* París, Ramsay, 1987; Idem, *France-Ethiopie : cent ans de relations un bref récit*, Addis Abeba, Maison des Études Ethiopiennes, 1997; Idem, *Le verdict du serpent. Mythes, contes et récits des Gamo d'Ethiopie*, París-Addis Abeba, Centre de Recherche Africaine - Maison des Études Ethiopiennes, 1994; BUREAU Jacques, «L'Église, la nation et l'Etat éthiopiens», in: CHRETIEN, J-P (ed.), *L'invention Religieuse en Afrique: Histoire et Religion en Afrique Noire*, Acct-Karthala, 1994, p..393-408.

⁹ DORESSE, Jean, *L'Ethiopie antique et moderne: Au pays de la reine de Saba*, París, Albert Guillot, 1956; Idem, *Histoire de l'Ethiopie*, París, Puf, 1970; Idem, *Histoire sommaire de la Corne Orientale de l'Afrique*, París, Paul Geuthner, 1971; Idem, «Du Nouvel-An Ethiopien aux Fêtes de la Masqal», in : *L'Ethiopie d'Aujourd'hui : Revue Mensuelle en langue française*, Addis Abeba, Ministère de l'Information, n°4-5 Septembre-Octobre 1962; Idem, «Ethiopie», in : *Encyclopaedia Universalis*, corpus 8, 1990, p.952-970 ; Idem, «La Saison et ses Fêtes», in: *L'Ethiopie d'Aujourd'hui*, Addis Abeba, Ministère de l'Information, n°8, Janvier 1963.

Caquot¹⁰ para la fundación de la *Section Française des Antiquités Ethiopiennes*¹¹.

Los ahora ya clásicos estudios de **Slikkerveer**¹² demuestran cómo los países del valle del Rift tienen las mismas características geográficas y conforman el conjunto unitario del Cuerno de África¹³. Pero ya antes que Slikkerveer, **Basil Davidson**¹⁴ mostró que las civilizaciones del Este africano ofrecen pruebas de orígenes culturales comunes, aunque destacó que la conversión al cristianismo fue un factor de primera magnitud para el reino axumita y su sucesor amhárico a la hora de tomar conciencia de una personalidad distintas a la de sus vecinos, proporcionando así una gran estabilidad al poder.

La línea de investigación abierta por Slikkerveer y Davidson ha sido continuada en nuestros días por **Günter Nelles**¹⁵, **Philipp Briggs**¹⁶ y **Marc Aubert**¹⁷, que han destacado la importancia del cristianismo etíope en la configuración de la cultura de este país. Yendo más allá de los puros datos geográficos, estos autores destacan que el cristianismo llegó a Etiopía antes que a muchos países europeos, y que la leyenda de la Reina

¹⁰ CAQUOT, André, «Les chroniques abrégées d’Ethiopie», in: *Annales d’Ethiopie*, vol.2, 1957, p.187-192; CAQUOT, André - NAUTIN, P., «Une nouvelle inscription grecque d’Ezana, roi d’Aksum», in: *Journal des Savants*, octubre 1970, p. 264-274.

¹¹ El proyecto de modernización iniciado por Menelik II (1844-1913) pasaba en gran parte por potenciar los vínculos culturales con Francia. Esta política tuvo su continuidad durante el reinado de Haile Selassié, quien en 1952 insta la creación de una Sección de Antigüedades Etíopes, convertida desde 1991 en la Casa de Estudios Etíopes de Addis Abeba, y que ha resistido los múltiples cambios de régimen que han marcado la historia de este país en el último tercio del siglo XX.

¹² SLIKKERVEER, L.J., *Ethiopië*, Amsterdam, Koninklijk Instituut voor Tropen, 1986.

¹³ Esto ha tenido también sus consecuencias políticas VVAA, «La Corne dans tous ses États», in: *Cahiers d’Études Africaines* XXXVII (2), n°146. París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997.

¹⁴ DAVIDSON, Basil, *L’Afrique Ancienne*, París, Maspero, 1973; Idem, *The black man’s burden: Africa and the curse of the nation state*, Londres, James Currey, 1992.

¹⁵ NELLES, Günter, *Äthiopien*, München, Nelles Verlag, 1996.

¹⁶ BRIGGS, Philip, *Guide to Ethiopia*, Buchs: Bradt Publication, 1995.

¹⁷ AUBERT, Marc, *Ethiopie*, Ginebra, Olizane, 1997.

de Saba contribuyó no sólo a afianzar el mito fundador de la nobleza etíope sino también a generar todo un ciclo de relatos árabes en Oriente Medio. Esta singularidad cultural etíope fue favorecida, de acuerdo con **Carole Beckwitt** y **Angela Fisher**¹⁸, por un relativo aislamiento provocado por unas imponentes cadenas montañosas y unos profundos valles. Todo ello habría generado (especialmente en las altas planicies etíopes) un especial orgullo por preservar su específico patrimonio cultural distinto del resto del mundo africano¹⁹.

En una dirección similar se enmarcan los trabajos de **Francis Anfray**²⁰ (1996) centrados en los restos arqueológicos de la provincia de Tigris en el Norte de Etiopía. Estos estudios sobre pinturas rupestres e inscripciones de nombres de dioses y personas datados a mediados del primer milenio antes de nuestra era permiten afirmar que, ya en ese momento, se está formando en Etiopía un centro político y cultural de influencia semítica de procedencia sud-arábica pero con sus orígenes situados en un substrato claramente africano. Será en este entorno donde deberemos ubicar la leyenda de la Reina de Saba.

Cada vez son menos los autores que defienden la ubicación del reino de Saba en Etiopía, ya que las excavaciones dirigidas por **William Clanzmann** inclinan manifiestamente a identificar el mítico reino con los restos de Marib encontrados en el sur de Arabia. Los estudios de **Cornevin** al respecto son bastante reveladores²¹, aunque también son decisivos los que provienen del examen de los monumentos funerarios y de las inscripciones políticas y religiosas encontrados en Axum²². Los estudios llevados a cabo por **André Caquot** por encargo de la Biblioteca

¹⁸ BECKWITT, Carol & FISHER, Angela, *La Corne d'Afrique*, París, Chêne, 1990.

¹⁹ DAVIDSON, Basil, *The black man's burden: Africa and the curse of the nation state*, Londres, James Currey, 1992; JOLLY, Jean, *Histoire du continent africain des origines à nos jours*, París, L'Harmattan, 1989; KI-ZERBO, Joseph, *Histoire générale de l'Afrique*, Vol. IV. París, Présence Africaine / Edicef/ Unesco, 1991.

²⁰ ANFRAY, Francis, *Les anciens Ethiopiens: Siècles d'histoire*, París, Armand Colin, 1990.

²¹ CORNEVIN, Marianne, *Secrets du continent noir révélés par l'archéologie*, París, Maisonneuve et Larose, 1998.

²² LEROY Jules, *L'Ethiopie, archéologie et culture*, París, Desclée de Brouwer, 1973.

Nacional de la Universidad de Addis Abeba durante los años 50 ya demostraron las influencias griegas y sabeas en Axum. El vínculo entre la cultura etíope y la sud-arábica de Marid a través de la escritura sabea no muestra necesariamente que se produjese una colonización, aunque el debate académico se ha animado con la hipótesis sugerida por Pirenne de una emigración de la familia real desde Saba a Axum²³.

Actualmente los autores se centran más en recuperar los elementos específicos de la historia etíope que han contribuido a configurar esta cultura tal como la conocemos hoy en día. Destaquemos, en este sentido, los estudios de **Richard Pankhurst** basados en una teoría del cambio social como eje vertebrador de la sociedad etíope, que le ha permitido conservar a la vez la apertura al exterior y la preservación de su memoria histórica a través de la religión²⁴. Entre los historiadores etíopes destaca por encima de todos **Abebe Berhanou**, con su defensa de la permanencia de la identidad etíope desde el reino de Axum gracias a la escritura y al cristianismo como religión de Estado²⁵.

Sin embargo, los profundos cambios producidos en Etiopía después de la destitución del emperador Haïlé Selassié por el ejército en marzo de 1974, han tenido su correlato en las disputas entre historiadores. Así, **Elie Kheir** analizó el conflicto con la vecina Eritrea que culminó con su independencia en 1993²⁶. Esta obra fue duramente replicada por el sacerdote católico eritreo **Yisak Gebreyesus**, que acusa a los etíopes de interpretar ideológicamente los datos históricos cuando defienden la identidad etíope desde Axum ignorando que se trataba de un reino sabeo de origen sudarábigo, y de negar sistemáticamente el nacionalismo eritreo

²³ PIRENNE, Jacqueline, «La signification symbolique des églises de Lalibela», in: *Proceedings of the eight International Conference of Ethiopian Studies*, Vol.2, Addis Abeba, IES, 1989. En una dirección paralela se encuentran los intentos de reconstrucción del árbol genealógico de los reyes etíopes: PETRIDES, Pierre, *Le Livre d'Or de la Dynastie Salomonienne d'Ethiopie*, París, Plon, 1964.

²⁴ PANKHURST, Richard, *A Social History of Ethiopia*, Addis Abeba, Institute of Ethiopian Studies, 1990. Idem, *The Ethiopians Borderlands*, Asmara, The Red Sea Press, 1997.

²⁵ BERHANOU, Abebe, *Histoire de l'Ethiopie d'Axoum à la révolution*, Addis Abeba / París, Centre Français des Études Ethiopiennes/ Maisonneuve & Larose, 1998.

²⁶ KHEIR, Elie, «Mer Rouge, un conflit de plus», in: *Arabies*, n°141, Septembre 1998.

al englobarlo bajo el nombre de origen griego «etíope» en vez de mantener el nombre local «abisinio» o «abash»²⁷. A su vez, la obra de Gebreyesus fue atacada de forma contundente por **Mirutse Areandom** por considerar que atentaba gravemente contra la unidad sagrada de Etiopía²⁸.

Estos datos, por lamentables que sean, deben ser tenidos en cuenta de la misma manera que deben considerarse las muchas dificultades para ejercer como historiador riguroso y objetivo durante el largo mandato de Mengistu (1974-1991), caracterizado por la censura y el control por parte del partido único. No debe olvidarse tampoco hasta qué punto los datos históricos pueden estar deformados por la influencia de la Iglesia Ortodoxa Etíope, interesada en preservar su papel dominante después de haberlo perdido durante el régimen marxista, y a la búsqueda actualmente de una nueva ubicación en el conjunto de la cultura y la sociedad etíope²⁹.

LA LEYENDA DE LA REINA DE SABA

Tenemos constancia de que desde el siglo VI se recopilan tradiciones con listas genealógicas, doctrinas y textos religiosos, pero que no será hasta los siglos XII-XIII cuando se presente la leyenda como la tradición

²⁷ GEBREYESSUS, Yisak, *Feredu*, Asmara, 1993.

²⁸ AREADOM, Mirutse, «The Eritrean Salman Rusdi Abba Yisehaq Gebreyesus», in: *Bulletin*, n°5, Addis Abeba, Maison des Études Ethiopiennes, 1996, p.51-62.

²⁹ Fue la predicación de los misioneros sirios Frumentios y Aideisios la que convenció al rey Ezana para que se convirtiese en el año 320 y adquiriese el nuevo nombre de Abreha (Iluminado). Las ideas cristianas se propagaron rápidamente en el Estado independiente que era Axum, y pronto la nueva religión ocupó una posición privilegiada en la cultura y la vida política como religión oficial. En los siglos V-IV otros misioneros cristianos conocidos popularmente como los Nueve Santos llegaron a Etiopía desde Bizancio y Antioquía y contribuyeron al afianzamiento del cristianismo en Etiopía. CAULK, R., *Religion and State in the 19th Century Ethiopia*, Addis Abeba, 1972; CONSTANTIN, François – COULON, Christian. (eds), *Religion et transition démocratique en Afrique*, París, Karthala, 1997; FALK, Peter, *La croissance de l'Eglise en Afrique*, Kinshasa: ISTK, 1985; HASSELBLATT, Gunnar, *Äthiopien Menschen Kirchen Kulturen*, Stuttgart, Radius, 1979; TADESSE, Tamrat, *Church and State in Ethiopia*, Oxford: Clarendon Press, 1972; VELAT, B., «L'Eglise d'Éthiopie», in: *Dictionnaire de la spiritualité*, París, Beauchesne, Tome IV, 1961, p.1453-1477.

clave para legitimar la dinastía salomónica, hecho que culminará en la redacción por escrito de la crónica denominada *Kebrá Nagast*. A partir de ese instante se diluye la frontera que separaba la leyenda y la historia en el relato del encuentro entre la Reina de Saba y el rey Salomón³⁰. El *Kebrá Nagast* se convertirá en una carta de las instituciones imperiales de Etiopía orientada a favor de la etnia amhara, que pretende encontrar sus orígenes en el antiguo reino de Axum.

Sin embargo, hoy la etnia amhara es mayoritaria en el nord-oeste de Etiopía pero no en el conjunto del país. El nacionalismo etíope se apoyó históricamente en un etnismo en el que los amhara estaban en posición dominante. Pero, ¿qué sucede entonces con las demás etnias presentes en el territorio?. Tradicionalmente los zagwé se enfrentaron a la amhara. ¿Qué sucede actualmente, después de la caída en 1991 del régimen del coronel Menguistu, de la independencia de Eritrea el 1993 y de la proclamación de Etiopía como república federal en 1995? ¿Se acude aún hoy a la leyenda por parte del nacionalismo etíope o, por el contrario, el fin de la monarquía ha supuesto también su olvido? ¿Sigue jugando un papel decisivo el imaginario colectivo o se ha apostado por una especie de unidad nacional en la diversidad cultural? ¿Sigue siendo importante ser cristiano ortodoxo para la identidad etíope, o la religión ha dejado de ser un componente básico para la construcción nacional? ¿Qué implica ahora el hecho de ser etíope, cuando el régimen político corre el riesgo de estar más preocupado por la continuidad de los cargos que por su legitimidad?. En definitiva, ¿cuándo, cómo, por qué y para qué nació la leyenda de la Reina de Saba en Etiopía?

LA LEYENDA Y LOS TEXTOS SAGRADOS JUDÍOS, CRISTIANOS Y MUSULMANES

Evidentemente, los datos sobre la Reina de Saba que nos proporcionan tanto las leyendas orales como el *Kebrá Nagast* deben ser leídos en

³⁰ BUDGE, E.A.Wallis, *The Queen of Sheba and Her Son Menilek*, Londres, The Medicis Society, 1922; DAUM, Werner, *Die Königin von Saba*, Stuttgart, Belser Verlag, 1988; MAR, Kakoub Adol, *Makeda ou la fabuleuse histoire de la reine de Saba*, París, Michel Lafon, 1997; PHILBY, H. St John, *The Queen of Sheba*, Londres, Quartet Books, 1981; PANKHURST, Sylvia, «Special issues on the Queen of Sheba», in: *Ethiopian Observer*, vol.1, n°6, July 1957, p.197-204.

paralelo con los relatos sagrados contenidos en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, así como en el Corán islámico³¹.

Así, a pesar de no tener estrictamente valor histórico, resulta interesante notar los textos bíblicos en que aparece citado el reino de Saba y su reina: Gn 10, 7.28; 25,3; 1 R 10.1.4.10.13; Is 43,3; 60,6; Jr 6,20; Ez 27,22.23; 38, 13; Jb 1,15; 6,19; 1Cro 1,9.22.32; 2Cro 9,1.3.9.12; Sal 72, 10.15; Mt 12,42; Lc 11,31; Hch 8,27.

Como puede observarse después de la lectura de estos textos bíblicos los datos no permiten ir más allá de constatar una vacilación sobre los orígenes de los sabeos (como descendientes de Cam o de Sem) y que el reino de Saba era conocido por su estratégica situación en la ruta de las esencias, a mitad de camino entre los productores (India, Indonesia) y los consumidores (Egipto, Grecia).

Sin embargo, los dos relatos que han dado pie a la leyenda del encuentro entre Salomón y la Reina de Saba se encuentran en 1 Reyes 10, 1-13 y en 2 Crónicas 9, 1-12. Ya en el siglo III **Orígenes**, buscando todas las referencias bíblicas a Etiopía, iniciará la costumbre que perdurará durante la Edad Media de interpretar alegóricamente estos relatos, viendo en el homenaje de la Reina de Saba a Salomón la tipología de la Iglesia yendo al encuentro de Cristo³².

Los comentarios clásicos se refieren brevemente al episodio y su interés básico está centrado en aclarar el origen de la Reina de Saba aunque, a partir de la versión de los Setenta del Salmo 72, optan por identificarla

³¹ BEESTON, A.F.L., «Saba», in: *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, Tome VIII, Leiden, Brill, 1995, p.682-685; FENASE, J.M. «Les Sabéens et le peuple de la Bible», in *Bible-Terre-Sainte*, n°177, 1976, p.20-21; LEPINSKI, Edouard. (1987). «Saba», in: *Dictionnaire Encyclopédie de la Bible*, Maredsous, Brepols, 1987, p.1139; ROBIN, C., «Le Royaume de Saba», in: *Bible-Terre-Sainte*, n.177, 1987, p.8-17; VIGOUROUX, F., «Saba», in: *Dictionnaire de la Bible*, Tome V, París, Letouzey, 1922, p.1286; VINCENT, A., «Sabéens», in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, Letouzey, Tome 14, 1939, p.431; VVAA., «Ethiopie», in: *Encyclopédie Universalis*, 1990, p.659-673; VVAA., «Sheba», in: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, París, Letouzey & Ané, 1996, XII, 35.

³² ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques I*, París, Cerf, Sources Chrétiennes, n°375, 1991; ULLENDORF, Edward, *Ethiopia and the Bible*, Londres, Oxford University Press, 1967.

como sabea más que como etíope³³. En otro orden de cosas algunos autores se han preguntado sobre las posibilidades históricas de la existencia de una reina en las sociedades de Arabia; aquí las opiniones no podrían ser más contrapuestas: mientras para **Noth** no hay la más mínima duda ya que hay constancia de la presencia de reinas entre los árabes pre-islámicos³⁴, para **Würthwein** es del todo improbable que una mujer estuviese al frente de un reino en tiempos de Salomón³⁵.

Todos los comentaristas constatan, sin embargo, que los relatos bíblicos están redactados para destacar la sabiduría de Salomón y que la Reina de Saba ocupa un lugar secundario en la narración³⁶. No obstante se encuentran algunos detalles dignos de ser resaltados para nuestro estudio. **Fichtner**³⁷ observa que no cabe dudar que la intención del texto bíblico es destacar la fama excepcional de Salomón que la Reina de Saba comprobará a través de acertijos. Pero hace notar que la versión de los Setenta traduce 1 Reyes 10,8 («*Felices los servidores*») como «*Felices las mujeres que escuchan continuamente la sabiduría de Salomón*», y que en Apocalipsis 5,5 encontramos la referencia al León de Judá, título que será adoptado por los emperadores etíopes. Estos detalles le hacen aventurar la hipótesis según la cual la Reina de Saba aparece como un modelo para todos los demás textos bíblicos donde aparecen extranjeros o paganos acercándose a un lugar sagrado o a un personaje relevante. Por su parte, **Pelletier**³⁸, a pesar de insistir también en el hecho que la reina de Saba sirve para ilustrar el notable prestigio de Salomón, cree que se trata de algo más que de una excusa para hablar del rey de Israel. Para

³³ JOMIER, Alain, *Yémen au pays de la reine Saba*, París, Institut du Monde Arabe, 1997; KAMMERER A., *Essai sur l'histoire de l'antique Abyssinie*, París, Paul Geuthner, 1926; MICHAELI F., *Les Livres des Chroniques, d'Esdras et de Nehemie*, Neuchâtel: Delachaux et Nestlé, 1967.

³⁴ NOTH, Martin, *Könige. Teilband I*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 1968.

³⁵ WÜRTHWEIN, Ernest, *Das erste Buch der Könige*, Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

³⁶ GAUBERT, Henri, *Salomon le Magnifique*, París, Mame, 1966; TABOUIS, G.R., *Salomon, Roi d'Israë*. París, Payot, 1934.

³⁷ FICHTNER, Johannes, *Das erste Buch von den Königen*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1964.

³⁸ PELLETIER Anne-Marie, «La reine de Saba, ou Il y a ici plus qu'une anecdote...», in: *Lection Divina*, París, Cerf, 1995, pp.118-132.

ella el texto bíblico ofrece un análisis de la feminidad extranjera y bondadosa que se encuentra con Salomón pero conserva su particularidad; es decir, el hecho de que la Reina regrese a su país tal como vino muestra que una reconciliación entre Israel y las naciones vecinas es posible porque las dos identidades permanecen intactas.

Mencionemos, ya para acabar este apartado, la singularidad de la versión que el Corán ofrece de la visita de la Reina de Saba (denominada Balquis en este relato) a Salomón (Suleimán) de acuerdo con lo consignado en la azora 27. En un relato más próximo a la leyenda oral etíope que los textos del Antiguo Testamento. Aquí Salomón aparece como un fiel musulmán capaz de convertir con su sabiduría a una inicialmente incrédula Balquis³⁹. El encuentro entre Salomón y la reina de Saba es la alegoría del despertar del alma humana a la comprensión gradual de los valores espirituales a través de las pruebas a las que le somete Salomón (la apariencia del trono y el patio pavimentado de cristal)⁴⁰.

LA VERSIÓN AXUMITA.

La civilización axumita nace con la fusión en el siglo V.a.C. de los Abashas (que dieron nombre a Abisinia, región del actual Tigris) y de los

³⁹ TRIMINGHAM, J.S., *Islam in Ethiopia*, Londres: Frank Cass & Co, 1965..

⁴⁰ Esta visión del Corán, tan próxima a la versión etíope de la leyenda, ha sido constante en la interpretación de los místicos musulmanes. Valgan, como ejemplo, estos versos de Rumi en su obra *El Masavi*: «*Levántate Balquis, ahora que tienes la oportunidad / Antes de que la muerte ponga su pesada mano sobre ti / ¿Hasta cuándo robarás zapatos a los asnos del mundo? / Si has de robar, roba perlas del mundo de las alturas / Tus hermanas han encontrado el reino que dura eternamente / Tú te abres paso hacia el reino de la oscuridad / Feliz es quien abandona este reino terrenal / Que tarde o temprano la muerte destruirá / Contempla al menos el reino de los reyes leales a la verdad / Su fuente de la vida manando para ser bebida / Ve alrededor de los cielos sin ayuda de alas / Dices que eres una gran reina de buena fortuna / Pero tu fortuna está fuera de ti y pronto se desvanecerá / Te quedarás como un mendigo sin sustento / Por ello, oh elegida, conviértete en tu propia fortuna / Cuando, oh espiritual, te hayas convertido en tu propia fortuna / Entonces, siendo tú misma tu fortuna, nunca la perderás / ¿Cómo, oh afortunada, puedes perderte a ti misma / cuando tu propio ser es tu verdadero tesoro y tu reino?».*

Agazianos (una tribu semita establecida hacia el sur). Su fusión cristalizó en el predominio de la lengua gueze, que en un primer momento se escribía con caracteres fenicios sabeos. Es en esta lengua como aún hoy en día es posible escuchar la leyenda que, en lo esencial, dice lo siguiente:

«En la región del Tigris, en la provincia del norte, el pueblo adoraba a un dragón parecido a una serpiente. Cada familia debía, por riguroso turno, ofrecer en sacrificio a su hija primogénica, cerveza y leche para alimentar a la bestia. Un día le tocó a una joven llamada Eteye Azeb. Cuando estaba atada a un árbol esperando ser devorada por el dragón vinieron siete santos y uno de ellos escuchó el relato de la joven explicándole su fatal destino. Los siete santos atraparon al dragón y lo mataron golpeándolo con una cruz. Durante la lucha una gota de sangre el dragón cayó sobre el talón de Eteye Azeb y adquirió la forma de un talón de asno. Los santos desataron a la joven y la condujeron a su pueblo. Pero sus conciudadanos la rechazaron y tuvo que pasar la noche refugiada en un árbol. Al día siguiente volvió al pueblo en busca de un hombre que confirmase que el dragón estaba muerto. Una vez realizado este trámite, como agradecimiento el pueblo la nombró Reina del Mediodía. Entonces Eteye Azeb escogió como confidente a una joven de su misma edad. Tiempo después la reina del Mediodía oyó hablar de la gran competencia médica del rey Salomón y decidió acudir rápidamente a consultarle para sanar su talón de asno. Su confidente y ella se disfrazaron como hombres y partieron rumbo a la corte de Salomón en Jerusalén. Allí se hizo presentar como rey de Abisinia. Desde el preciso instante en que Eteye Azeb cruzó el umbral de la puerta de palacio su talón quedó sano. Salomón les ofreció comida y bebida, pero sospechó que eran dos mujeres a causa de su poco apetito. Al caer la noche hizo instalar dos camas en su habitación e hizo suspender un recipiente lleno de miel perforado de manera que la miel caía a un recipiente colocado debajo. Durante la noche las dos mujeres se levantaron creyendo que Salomón estaba dormido, y comieron de esa miel. Entonces Salomón tuvo la prueba de que eran mujeres, y durmió con ellas. Cuando se fueron regaló a cada una un anillo y un bastón de plata, y les dijo: “Si el Señor permite que tengáis un hijo mío, dadle este anillo; si es una niña dadle el bastón y permitidle venir a ver a su padre”. Cuando regresaron a Etiopía las dos tuvieron un hijo. Cuando el hijo de Eteye Azeb, llamado Menelik, fue mayor, quiso ver a su padre. La reina le dio un espejo y le dejó partir. Como se parecía a su padre le bastaba con mirarse en el espejo para reconocer el rostro de su padre. En Jerusalén Salomón le hizo esperar tres años y después organizó una gran recepción. Pero él se retiró a un

establo e hizo sentar a uno de sus amigos en su lugar. Menelik descubrió la trampa, rechazó inclinarse ante el falso rey y partió en busca de su padre. Entonces Salomón le enseñó el oficio de rey y le asoció a su poder. Pero el pueblo de Israel no quiso ser gobernado por dos reyes ya que no siempre estaban de acuerdo, y reclamó que Menelik regresase a su país. Salomón aceptó a condición de que todas las familias de Israel hiciesen partir a su hijo primogénito con Menelik. En el momento de partir permitió a Menelik llevar consigo como recuerdo el Arca de san Miguel, pero en su lugar Menelik se llevó el arca de Maria sin que su padre se diese cuenta. Cuando llegó a Axum encontró a Satán construyendo una mansión para combatir a Dios. Cuando Satán vio el arca de Maria se puso nervioso y huyó. Entonces Menelik reutilizó las piedras para construir una iglesia donde depositó el arca de Maria».

LA VERSIÓN TIGREANA

«Hubo una vez un rey que gobernaba un reino llamado Etiopía, que se extendía sobre todas las regiones africanas comprendidas entre Egipto y el océano Índico, así como sobre Saba al otro lado del Mar Rojo. Creía en un único Dios y estaba descontento de ver a su pueblo ofrecer sacrificios a una multitud de dioses, el más horrible de los cuales era una enorme serpiente que devoraba a los hombres. Un día, con la ayuda de un sabio que había instruido al rey sobre el monoteísmo, hizo ingerir un veneno a una pieza de ganado que debía ser presentada a la serpiente, mostrando así que no se trataba de un dios sino de un animal mortal. Cuando el rey de Etiopía vio próximo su fin, presentó a su hija Makeda para sucederle y fue coronada Reina de Saba. Era una mujer que destacaba en belleza y sabiduría. Makeda decidió visitar al rey de Judea de quien su padre le había hablado. Los dos soberanos intercambiaron regalos y mensajeros; Makeda quedó fascinada de la sabiduría de Salomón, y éste de su belleza. Salomón quería ser el padre de uno de los hijos de Makeda pero ésta le rechazó. Un día Salomón le hizo prometer que si ella cogía lo que fuese de palacio sin su autorización ya no podría oponerse a sus propósitos. Una tarde Salomón hizo servir una cena muy salada y con especias, se retiró y se escondió en la habitación de Makeda. Hizo poner un jarro de agua clara y un vaso cerca de la cama de Makeda. Hacia medianoche Makeda se despertó torturada por la sed y se sirvió un vaso de agua. Entonces el rey salió de su escondite y le dijo: “Te he sorprendido cogiendo algo que no te pertenece sin mi permiso; recuerda tu promesa”. Al día siguiente Salomón le dio un anillo pidiéndole que se lo diese en su nombre a su hijo si tenía uno. Nueve

meses más tarde, después de su regreso al país, ella tuvo un hijo. Cuando hubo crecido la reina le envió a casa de su padre. Éste le reconoció como a su hijo y completó su educación. Después le envió a Etiopía ofreciéndole las Tablas de la Ley donde figuraban los diez mandamientos».

LA FORMA ESCRITA DE LA LEYENDA : EL KEBRA NAGAST (LA GLORIA DE LOS REYES)

Con la llegada de los Zagwé acaba la civilización axumita. Los Zagwé forman parte de la etnia de los Agaw, mitológicamente vinculada con la descendencia de Moisés. Dominarán el poder desde que Mera Tekle se proclamó rey en 922 hasta 1268 cuando Yekuno Hamlak lo recuperó para los amhara. La necesidad de justificar la irrupción de una dinastía no vinculada legendariamente con Salomón hizo que los zagwé construyesen las imponentes iglesias monolíticas de Lalibela en Roha⁴¹. El traslado de la capital de Axum a Lalibela ejemplificaba bien a las claras el cambio de dinastía, pero había más: así como Salomón construyó el templo de Jerusalén, Lalibela excavó las iglesias en la roca. Así, la dificultad de peregrinar a Jerusalén en una época marcada por las cruzadas quedó solventada con la construcción de Lalibela como reproducción de Jerusalén en las colinas del norte de Etiopía.

Los salomónidas recuperaron el poder con Yehuno Amlak, que reinó de 1268 a 1283. El reino cristiano medieval que instauró era una réplica directa del reino axumita. Conservaron Axum como centro religioso pero ellos no construyeron ni una capital ni grandes centros urbanos. Mantener el control político en un territorio accidentado como el de Etiopía no resultaba tarea fácil (prueba de ello había sido la sublevación de los zagwé), así que decidieron administrar el país a partir de una corte itinerante. La unidad se mantenía a través de la persona del rey, que se desplazaba a menudo. Pero, para justificarse y hacer creíble a los ojos de la población la reinstauración de la dinastía, se insistió en el origen salomónida de la familia. Para lograrlo Yekuno Hamlak contó con el apoyo inestimable del monje Takla Haimanot, fundador del monasterio

⁴¹ MOURGUES, Thibaut, *Les Ethiopiens: La misère et la gloire*, París, L'Harmattan, 1997; PIRENNE, Jacqueline, «La signification symbolique des églises de Lalibela», in: *Proceedings of the eight International Conference of Ethiopian Studies*, vol.2, Addis Abeba, IES, 1989.

de Debre Libanos⁴². Se estableció, desde entonces, una relación estrecha entre la familia del santo y la realeza etíope que duró hasta 1974.

Una larga tradición oral transmitió la leyenda, mezclándola con otras fuentes existentes desde el siglo VI como las Revelaciones del Pseudo-Método⁴³, hasta llegar a una versión escrita en gueze por los amhara en el siglo XIV con el título de *Kebra Nagast* (La Gloria de los Reyes)⁴⁴. Al cabo de los siglos el *Kebra Nagast* se ha convertido en la fuente escrita más importante sobre la leyenda, a pesar de que desconocemos su autor y de ser un texto con una muy compleja unidad literaria.

El texto del *Kebra Nagast* consta de 117 capítulos muy próximos al contenido de la Biblia, combinando parte de contenido «histórico» (capítulos 3-95) con capítulos esencialmente teológicos (96-117). Su autor (autores) realiza un notable trabajo mitológico vinculando la dinastía reinante amhara con los más famosos antepasados bíblicos, haciendo que todos los reyes del espacio mediterráneo sean descendientes de Salomón, sin temor a los anacronismos genealógicos⁴⁵. Se trata, pues, de un relato a la vez cosmológico (desde la creación del mundo) y genealógico (desde Adán hasta Menelik), centrado en la conversión al judaísmo de la Reina de Saba después de renunciar a la antigua adoración de los astros característica de los pueblos sabeos. El *Kebra Nagast* gira

⁴² DERAT Marie-Laure, «Les vies du saint éthiopien Täklä Haymanot (XIIIè-XIVè siècle)», in: CHRETIEN Jean-Pierre & TRIAUD, Jean-Louis, *Histoire d'Afrique*, París, Karthala, 1999, p.33-47; PANKHURST, Allula, «Dabra Libanos pilgrimages past and présent; the mystery of the bones and the legend of saint Takla Haimanot», in: *Sociology Ethnology Bulletin*, Addis Abeba, vol. n°3, 1994, p.14-36.

⁴³ SHAHID I. (1976) «The Kebra Nagast in the light of recent research», in: *Le Museon*, vol. 89, 1976, p.133-178. CAQUOT, André, «Le Kebra Nagast et les Révélations du Pseudo-Méthode», in: LEPAGE, Claude (ed.), *Actes de la Xème Conférence Internationale des Études Ethiopiennes, Paris, 24-28 août 1988*, París, Société Française des Études Ethiopiennes. Vol. I, 1994.

⁴⁴ BEZOLD Carl, *Kebra Nagast: Die Herrlichkeit der Könige*, München, Verlag der K.B Akademie der Wissenschaften, 1905; BROOKS Miguel F., *A Modern Translation of the Kebra Nagast (The Glory of Kings)*, Lawrenceville / Asmara, The Red Sea Press, 1995. PANKHURST, Sylvia, «The Kebra Nagast», in: *Ethiopian Observer*, vol.1, n° 6, July 1957, p.178-196.

⁴⁵ La tradición recogida en el *Kebra Nagast* asegura que Menelik visitó a Salomón a la edad de 22 años, mientras que el Corán asegura que Salomón murió 7 años después de la visita de la Reina a Jerusalén.

alrededor del hijo de Salomón y la Reina de Saba (llamado Menelik, Baina Lekhem o David), relatando su nacimiento, su visita a Jerusalén para conocer a su padre, su consagración como rey de Etiopía, y su robo del Arca de la Alianza como expresión de ser un nuevo pueblo escogido por Dios.

El *Kebrá Negast* fue originalmente escrito para legitimar la dinastía de los salomónidas después del período de control del poder por parte de los zagwé. Pero desde Yekuno Amlak (1268-1283) a Zara Yacob (1436-1468) tiene lugar una época de progresiva implantación del régimen feudal y del cristianismo ortodoxo. Esto será importante porque acabará provocando que la leyenda de la Reina de Saba actúe como elemento aglutinador del sentimiento identitario etíope. Así, la amenaza del Islam acechante desde el mar de Eritrea (entre 1527-1543 tiene lugar la invasión de Etiopía por parte del imán Ahmad ibn Ibrahim al-Gazi), la decisiva ayuda de los portugueses para derrotar a los musulmanes y el consiguiente interés de los misioneros por llevar a los cristianos ortodoxos etíopes hacia el catolicismo de Roma⁴⁶, provocó un repliegue de Etiopía sobre sí misma, caracterizado por una fuerte resistencia hacia toda aportación cultural exterior con el fin de preservar una singularidad que se justificaba en la leyenda de la Reina de Saba.

Otro factor que impulsó a los cristianos etíopes a luchar por su identidad fue el paganismo representado por las tribus oromo y galla del sur del país. Efectivamente, su influencia fue creciendo paulatinamente pero sin pausa desde 1540, cuando ocupan la región de Choa (donde se encuentra Addis Abeba), hasta que en el siglo XVIII ya son predominantes en la región de Gondar (donde el emperador Fasilidas funda una nueva capital al norte del lago Tana). La victoria sobre los amhara hizo que los oromo y los galla controlaran el poder hasta que el *ras* Kassa se coronó *negus* con el nombre de Tewodros II (1855-1868), tal vez la primera figura nacionalista etíope moderna, iniciase una época de renovación centrada en la cohesión de la unidad interna (que pasó por el traslado de la capital a Magdala) y en la apertura al exterior con el objetivo de introducir las nuevas tecnologías necesarias para modernizar el país. Los conflictos posteriores con el sultanato de Egipto y con las sucesivas revueltas

⁴⁶ Los jesuitas portugueses establecieron misiones en Etiopía gracias a la alianza que establecieron con algunos jefes locales (básicamente de la dinastía Zagwé) disconformes con el poder central representado por los reyes de la dinastía salomónida. PENNEC, Hervé, *La mission des Jésuites en Ethiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien*, París, Université Paris I, Panthéon Sorbonne, UFR d'Histoire, 1994.

internas de los oromo acaban con la coronación de Menelik II como emperador en 1889. Es el inicio de Etiopía como Estado moderno, con Addis Abeba como nueva capital.

Sin embargo el intento de Menelik II de abrirse a Occidente (y la inauguración del canal de Suez) tuvo como efecto adverso que Italia desembarcase en Massawa en 1885 y obtuviese del Tratado de Berlín la concesión de Etiopía como protectorado. A cambio de su reconocimiento como emperador Menelik reconoció a los italianos la posesión de Eritrea (tratado de Ucciali, 1889) pero, una vez afianzado en el poder, encabezó el nacionalismo de resistencia etíope que tuvo como resultado que los italianos fuesen derrotados en Adoua el 1896. Pero Menelik II no tuvo descendencia, y en 1913 el poder pasó a manos de su mujer Taitou, que no fue aceptada y provocó la rebelión de diversas provincias. Para solucionar los conflictos internos se buscó un candidato de consenso, Lidj Yassu, quien proclamó que descendía de Muhammad y no de Salomón, y exigió a los historiadores de su corte que redactasen una genealogía que apoyase esta pretensión. Las autoridades religiosas vieron con malos ojos este abandono de las tradiciones cristianas y le excomulgaron, hecho que precipitó su destitución en 1916.

Entonces se nombró regente a Zaudita, hija de Menelik, con el jefe local Tafari como heredero del trono. En 1930 Tafari pasa de ser jefe (*ras*) a ser rey (*negus*) y, finalmente, emperador con el nombre de Haile Selassie (Fuerza de la Trinidad)⁴⁷. La mención de las tradiciones del *Kebrá Nagast* en las constituciones de 1931 y de 1955 legitima su poder imperial, no sólo como símbolo de la unidad nacional sino como institución de derecho divino, ya que se asegura que el emperador desciende en línea directa de Salomón y de la reina de Saba.

Sin embargo se trató de un gobierno marcado por los permanentes conflictos: la conquista de la Italia fascista en 1935, las continuas luchas con Eritrea, el Tigre y Somalia, el descontento popular ante un régimen feudal y el hambre provocaron un primer intento de golpe de Estado en 1960 (durante el cual su hijo Asfa Wossen fue instalado en el trono) que no hizo más que endurecer al régimen y fomentar la creciente oposición de la Iglesia Ortodoxa. Finalmente, la revolución provocada por las fuerzas armadas dirigidas por Mengistu Haile Mariam marcó el fin de una monarquía milenaria en 1974.

⁴⁷ KAPUSCINSKI, Ryzard, *Le Négus*, París, Le Seuil, 1975.

En el nuevo régimen los amhara serán separados del poder y marcados como pueblo vencido. Nacerá entonces una nueva lectura de la leyenda de la Reina de Saba que, a diferencia de las anteriores, no pretende tanto legitimar el poder cuanto federar el conjunto de las etnias presentes en el territorio alrededor de una idea nacional. Pero Menguistu no tuvo mejor fortuna: en 1978 firma un tratado de cooperación y amistad con la URSS, la constitución de 1987 define Etiopía como República Democrática Popular y se inicia una época de relativo aislamiento internacional marcado por el régimen marxista. En 1991 las tropas rebeldes atacan Addis Abeba y fuerzan la huida de Menguistu. A partir de aquí se precipitan los hechos: Eritrea se independiza en 1993; en las elecciones de 1995 Negasso Guidada, de la etnia oromi, es elegido presidente y Ata Meles Zenawi presidente de gobierno. El mismo año Etiopía pasa a ser una República federal.

LA LEYENDA DE LA REINA DE SABA Y EL NACIONALISMO ETÍOPE

Hasta aquí hemos presentado las líneas generales de la historia de Etiopía y las distintas lecturas de la leyenda de la Reina de Saba en función de quiénes fuesen los actores de la escena política. Esto nos permite extraer ya algunas consecuencias sobre las relaciones entre la leyenda y el nacionalismo etíope moderno.

LA LEYENDA COMO ELEMENTO AGLUTINADOR DEL NACIONALISMO

Las teorías políticas aseguran que la emergencia del nacionalismo es posible cuando confluyen una historia común a los individuos que configuran la nación (que lucharán entre ellos por el poder pero, a la vez, intentarán defenderse contra el exterior), una orientación geográfica común (delimitada por criterios políticos, económicos o militares que generan el sentimiento de pertenencia a una unidad, pero que pueden ser igualmente objeto de conflicto con los pueblos vecinos) y una cultura común.

La definición de Estado como representante de la autoridad que se ejerce sobre un pueblo y un territorio⁴⁸ nos lleva considerar una cierta unidad en la discontinuidad desde Axum hasta Haile Selassié, considerado el 225 descendiente de Salomón y de la Reina de Saba. El

⁴⁸ GASCON, Alain, *La grande Ethiopie: une utopie africaine*, París, CNRS, 1995.

Estado es, pues, el Estado salomónida que tiene como pilares básicos la Realeza sagrada proveniente de los amhara, la Iglesia Ortodoxa y una potente administración que sustituye el tradicional poder de la aristocracia provincial. El mesianismo inherente al mito salomónida (el emperador como Rey de Reyes, León de Judá) queda fracturado en 1974 con la instauración de un Estado laico y socialista que, sin embargo, no renuncia a apelar a la leyenda de la Reina de Saba para enraizar un subsuelo glorioso que puede ayudar a cohesionar una nación. La leyenda no muere sino que es releída a través de un patriotismo revolucionario donde el marxismo-leninismo de Menguistu Haile Mariam proporciona un mesianismo alternativo y en que la autocracia del emperador salomónida es substituida por los Derg («comités de iguales»).

Hace tiempo que la antropología mostró las íntimas conexiones entre mito y territorio, distinguiendo entre lugares sagrados, lugares profanos y mundo exterior⁴⁹. Efectivamente, el territorio debe ser pensado, organizado y controlado, y los mitos son potentes artefactos para llevar a cabo estas acciones. La geografía etíope no favorece excesivamente las comunicaciones; muchas provincias quedan aisladas por el relieve accidentado y por las lluvias. Este fenómeno es ambivalente ya que, por una parte, favorece el aislamiento necesario para protegerse de las agresiones exteriores y preservar la propia identidad diferenciada; pero, por otra parte y por el mismo factor, puede actuar como elemento disfuncional de cohesión nacional. Por ello Haile Selassié inició un exhaustivo programa de creación de centros administrativos que permitiesen al Estado consolidar su poder sobre el territorio, instituyéndolos como manifestaciones visibles de un poder a menudo percibido como lejano que se hacía cercano gracias a un sistema feudal de control social basado en la autoridad de los «*ras*» (reyes locales). Se pretendía mantener así una relativa autonomía de las provincias con el reconocimiento de las diversas particularidades de cada región, pero no perder nunca de vista el objetivo terminal de construir el proyecto nacional de una Etiopía que, como dice la leyenda, no tiene sus orígenes en África sino en Arabia del sur y en Jerusalén.

La nación es una representación que se forman los individuos de su ser colectivo. Y esta representación es un mito en el sentido de que no se basa en datos objetivos sino en representaciones que, borrando las

⁴⁹ VINCENT, Jeanne-Françoise, *La construction religieuse du territoire*, París, l'Harmattan, 1995.

oposiciones entre grupos, intentan favorecer la solidaridad común. Pero el sentimiento nacional no puede ser puramente abstracto sino que debe centrarse en las comunidades humanas naturales que, vía proceso de socialización, harán que el individuo interiorice las exigencias sociales. En este sentido, la apelación constante a la leyenda de la Reina de Saba (aunque sea idealizada y mitificada para fomentar el orgullo nacional) indiscutiblemente ha impregnado la conciencia colectiva etíope. Sin embargo esto ha provocado dos factores distorsionadores:

- En primer lugar hay que considerar que, con la aparición de la idea de nación, el vínculo social es esencialmente político. En el caso etíope, no obstante, una autoridad imperial fuerte y un Estado organizado han ido siempre de la mano de la apelación religiosa. En este sentido, indudablemente la unidad religiosa ha asegurado la cohesión del imperio etíope ante las agresiones exteriores, pero ha dificultado enormemente la creación de un auténtico sentimiento nacional.

- En segundo lugar debe tenerse en cuenta que es relativamente fácil confundir entre nación y etnia, o entre Estado y nación. La antigua Abisinia se convirtió en la moderna Etiopía estructurada alrededor de la dinastía salomónida. Pero ello conllevó que el nacionalismo etíope tuviese como núcleo la población amhárica, y que el precio a pagar por toda la población fuese estar sometida a un proceso de amharización impuesto por el Estado. El cambio de esta estrategia a causa de la irrupción del nuevo régimen en 1974 ha comportado lo que era de prever: un progresivo resurgimiento de los sentimiento locales de los oromo, los gamo, los nuer..., que no sólo dificulta enormemente el mantenimiento del sentimiento nacional sino que ha desembocado en la fractura del país con la independencia de Eritrea en 1993⁵⁰.

⁵⁰ Tres obras introductorias son: BRASS, Paul R., *Ethnicity and Nationalism: Theory and comparison*, New Delhi, 1991; GASHAW, Salomon, «Nationalism and ethnic conflict in Ethiopia», in: VVAA, *The rising Tide of Cultural Pluralism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993; LEERSEN, Joseph, *National identity-symbol and representation*, Amsterdam, Rodopi, 1991. Para el análisis de los distintos pueblos presentes en Etiopía es recomendable la lectura de KAPLAN, Steven, *Les Falasha*, Belgique, Brepols, 1990; TIPPET, Alan. R., *People of Southwest Ethiopia*, Pasadena, William Carey Library, 1970; ZITELMANN, T., *Nation der Oromo: Kollektive Identität, National Konflikte, Wir-Gruppenbildung*, Berlín, Das Arabische Buch, 1994.

LA RELIGIÓN COMO MARCA DE IDENTIDAD Y FACTOR DE COHESIÓN NACIONAL

Las comunidades humanas tienen necesidad de definir su identidad colectiva a través de signos distintivos. Indudablemente la religión puede llevar a cabo esta función de marcador social dado que aporta un sentimiento de unidad grupal más potente que la pertenencia étnica o la lingüística⁵¹. En el caso concreto de Etiopía es evidente que históricamente el cristianismo ha jugado un papel determinante en el proceso de unidad nacional, hasta el punto de haber sido considerado el elemento nuclear del alma etíope⁵². El predominio de la etnia amhara, su intento de legitimarse recurriendo a la leyenda de la Reina de Saba como descendientes de Salomón, nuevo pueblo escogido en posesión del Arca de la Alianza..., ha sido decisivo en la conformación de la cultura popular etíope. Efectivamente, la difusión del cristianismo se realizó con la expansión del poder político de los amhara, en una fusión de la identidad etíope con la conversión al cristianismo. Esto ha tenido su traducción, tanto en la pauta festiva de la vida colectiva (las fiestas del Tabot y de Timkat, la fiesta de año nuevo o Navidad, las peregrinaciones a Takla Haymanot o a Debre Libanos...⁵³) como en el resurgimiento de la identidad religiosa tradicional con la caída del régimen de Mengistu que

⁵¹ HANF, Théodor, «The Sacred Marker: Religion, Communalism and Nationalism», in: *Social Compass*, vol.41, 1994, n°1.

⁵² BOURGUET, Pierre du, *Les Coptes*, París, PUF, 1988; CLERET, Maxime, *Ethiopie Fidèle à la croix*, París, Éditions de Paris, 1957; COULBEAUX, Jean Baptiste, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'avènement de Ménélik II*, París, Paul Geutner, 1929; FASQUELLE, Fabienne, *Les monastères du nord de l'Ethiopie: espace et pouvoir*, París, Université Paris I, Panthéon Sorbonne, UFR d'Histoire, Centre de Recherches Africaines, 1994; GRILLMEIER, Aloys Cardinal, *Le Christ dans la tradition chrétienne: L'Eglise d'Alexandrie, la Nubie et l'Ethiopie après 451*, París, Cerf, 1989; HAILE, Getatchew & LANDE, Aasulv & RUBENSON, Samuel, *The missionary factor in Ethiopia*, Berlín, Peter Lang, 1998; VERGHESE, Paul, *Koptisches Christentum*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1973.

⁵³ Debe analizarse también, en este sentido, el simbolismo de la rica tradición pictórica etíope. GERSTER, Georg, *L'art éthiopie: Eglises rupestres*, Saint-Léger Vauban, Zodiaque, 1968; HELDMANN, Marilyn, *African Zion: The Sacred Art of Ethiopia*, New Haven, Yale University Press, 1993; VVAA., *Pittura Etiopica Tradizionale*, Roma: Istituto Italo-Africano, 1989.

comportó la reapertura de las iglesias después de 17 años de prohibición de la práctica religiosa...

CONCLUSIÓN

La leyenda de la Reina de Saba ha sido decisiva para la continuidad y la estabilidad del poder en Etiopía. Su uso, tanto por parte de la dinastía salomónica como por el régimen marxista de Mengistu, siempre ha tenido como objetivo hacer creer que el poder político restablece una paz y un orden permanentemente amenazados. Así, en cualquier situación de crisis, la leyenda ha proporcionado pautas de legitimación⁵⁴. Esto no debe sorprendernos si no perdemos de vista la tendencia de las sociedades a volcarse sobre su pasado para retener los momentos decisivos y, de este modo, fortalecer su sentimiento de común pertenencia a una unidad e identidad⁵⁵. Desde este punto de vista la leyenda de la Reina de Saba ha sido ciertamente portadora de sentido colectivo en Etiopía.

Hemos destacado en este breve estudio que el cristianismo está en la base de la cultura etíope y da lugar a una conciencia nacional que ha encontrado de forma recurrente su justificación apelando a la leyenda de la Reina de Saba. Hemos visto que a cada contexto histórico y político particular ha correspondido un esfuerzo de relectura de la leyenda. Por ello se nos sugieren diversas cuestiones para profundizar en el análisis del tema: ¿Qué papel tiene la leyenda en el nuevo panorama generado con la creación de una República Federal?; ¿sigue estando estructurada la identidad etíope sobre el factor religioso de la Iglesia Ortodoxa?; ¿cuál será el futuro de la leyenda si Etiopía entra en la dinámica de la secularización y la religión deja de ser un factor social central?; ¿a qué mecanismos de legitimación política recorre el nuevo régimen?; ¿tiene futuro el nacionalismo etíope?.

La tradición y la memoria centradas en la leyenda de la Reina de Saba han contribuido a la formación de la idea nacional etíope tal como ha llegado a nuestros días⁵⁶. Pero una nación debe también orientarse hacia

⁵⁴ ZEGEYE, Abebe & PAUSENWANG, Siegfried, *Ethiopia in change: Peasantry, Nationalism and Democratie*, Londres, British Academic Press, 1994.

⁵⁵ CAUSSAT, Pierre, *De l'identité culturelle mythe ou réalité*, París, Desclée de Brouwer, 1989.

⁵⁶ BAUER, Julien, *Politique et religion*, París, Puf, 1999; BOESPFLUG, François & DUNAND, Françoise & WILLAIME, Jean-Paul, *Pour une mémoire*

el futuro y no mirar obsesivamente su pasado. Desde el punto de vista antropológico sabemos que, bajo la apariencia de rememorar el pasado, en los mitos y leyendas en realidad a lo que se apunta es al futuro. Será en la adecuada gestión de esta tensión entre tradición y destino común donde una colectividad se juega su razón de ser. Múltiples aproximaciones son posibles para analizar las imbricaciones entre religión y sentimiento nacional y, en el caso de Etiopía, la leyenda de la Reina de Saba ha sido decisiva para combinar el patrimonio de las generaciones pasadas y las expectativas de las generaciones actuales. Queda así claro, una vez más, el poder de las palabras.

ANEXO

LEYENDA DE LA REINA DE SABA

Se cuenta en las tradiciones y las leyendas (pero Dios el Exaltado es más sabio) que, en tiempos del rey Salomón, hijo de David (¡sobre ellos dos la bendición y la paz!), vivía en la feliz tierra de Saba, en el país del Yemen, una reina niña, hija de reyes, cuya vida era toda maravillas y asombros.

Y esta reina, flor entre las flores de Arabia, era una niña adolescente de dieciséis años, adornada de belleza por su Creador. Y estaba perfumada por su propia esencia y era ámbar puro por su naturaleza. Su talle sólo podía compararse con la rama del árbol Ban, y su tez, con el nardo de la China. Su rostro mágico (dos mejillas que eran la vergüenza de las rosas, una pequeña boca tallada en un rubí, una barbilla surcada por una sonrisa olvidada) no era el rostro de una hija de los hombres, sino de un ídolo de Misrain. Y, en este rostro, irradiaban dos largos ojos blancos y negros, con oro y diamante, magos mellizos. Y, en estos ojos de antílope, el negro se comía al blanco a la sombra de los puñales encorvados de las pestañas. Y el propio ojo era tan alargado que siempre parecía estar de cara, incluso en el perfil. Y cuando abría completamente sus dos ojos de Faraona, a su alrededor sólo se oían suspiros. Pero, cuando los cerraba, el mundo ennegrecía en los rostros y los pechos se encogían. Y esta niña respiraba y reinaba, cándida, inocente y lánguida. Pues ella no sabía qué destino de amor era su destino, ni la hora del amor, ni el rostro del amor. Pero, perla inviolada, se aislaba en el esplendor de su carne intacta y el misterio de su íntima emoción. Y

des religions, París, La Découverte, 1996; HERVIEU-LEGER, Danièle, *La Religion pour Mémoire*, París, Cerf, 1993; MENSCHING, Gustave, *Sociologie religieuse: le rôle de la religion dans les relations communautaires des humains*, París, Payot, 1951.

su nombre bendito era Balkis, que los yemeníes pronunciaban Balkama. Pero ella era Magueda para los de Etiopía.

Pues bien, aquella noche era la Noche del Destino, más preciosa que mil meses (¡paz sobre ella hasta la aparición de la aurora!). Y he aquí que en la terraza más alta del palacio de Balkis se dejó oír la voz que se callaba desde hacía dieciséis años. Y era la voz del Lector de los Astros que cantaba: «*¡Oh, Balkis, rostro de ámbar, oh soberana!: La estrella Canope, salida en el cielo occidental, viene a ponerse en nuestro cielo. Él está sentado, diadema y corona, cetro en la mano, barba ondulada, todo en oro. Es más grande en pensamientos, en magnificencia y en gloria, el más bello del género humano, rey de los genios y de los hombres, de los animales y de las aves, de los cuatro vientos y de los cuatro horizontes*». Así cantó, desde la más alta terraza, el Lector de los Astros, hombre de edad, nutrido en ciencia, amigo de lo invisible, enemigo de lo tenebroso, próximo al cielo. Después se calló y entró de nuevo en la noche. Y la noche siguió siendo la noche, con sus cuatro cielos inocentes.

Y Balkis, en el fondo de su tercer apartamento, que era como el tulipán, le oyó; y, lánguida, sonrió; pero, inocente aún, se acurrucó; y, cándida, se durmió. Y esto es todo en cuanto a la Reina de Saba.

Pero, por lo que respecta al rey Salomón, escuchad: Los soplos que servían de correos rápidos y de anunciadores a Salomón, amo de los elementos por la voluntad de su Señor, acudieron, rápidos, aquella noche, llenos de murmullos, y pasaron junto al oído del rey. Pues era la Noche del Destino, más preciosa que mil meses (¡paz sobre ella hasta la aparición de la aurora!). Y los soplos murmuraron, en modo menor: «*Oh Profeta, oh Rey dorado, te anunciamos la noticia que refrescará tus ojos y los abanicos de tu corazón. En el país de Saba, en Arabia, hay una hija de reyes, con largos ojos blancos y negros, causa de suspiros y de caras pálidas. Una reina de esplendor, jovencita sin par entre las trescientas legítimas y las setecientas concubinas de tu harén bien guardado*». Y tras haber cantado de este modo, los soplos se callaron y, discretos, siguieron su camino. Y esto es todo en cuanto a ellos.

Y Salomón, en el lecho del trono que era como el jacinto, oyó estas palabras. Y se agitó con pensamientos agitados y tumulto de corazón. Y su mente se excitó respecto a la sabea. Y no pudo, desde aquel momento, cerrar un ojo en toda la larga noche. Y, en el crepúsculo de la mañana, se levantó. Y deseó las regiones de Arabia en el deseo del rostro de Balkis. Y frotó el sello talismánico, señor de todos los seres que caminan, que vuelan y que nadan (...). Y, en tiempo de cerrar un párpado y abrirlo, estuvo encima de las montañas felices y de las llanuras risueñas de Saba (...). Y Salomón escrutó espacios y horizontes para elegir su campamento. Y descendió para tomar tierra en las llanuras de Saba. Y dijo a Efrít lugarteniente de las aguas: «*Que me traigan una jarra de agua de una fuente pura, clara como el ojo del gallo*». Pues se acercaba la hora de la oración, y la ablución del viaje era legal. Y el Efrít de las aguas, para quien el país del Yemen era nuevo, no sabía dónde estaban las fuentes. Pero tenía bajo sus órdenes a la Abubilla, pájaro mago. Y fue en busca de la Abubilla Yafur

mientras el Rey esperaba (...). Pero no encontró a la Abubilla. Y el Efrít lugarteniente de las aguas, con cara muy larga, fue a decir a Salomón: «¡Oh Señor nuestro, que vuele mi cabeza!. La Abubilla Yafur está ausente de la bóveda». Y Salomón levantó hacia la bóveda sus ojos que despedían chispas. Luego se volvió hacia el Genni controlador de la bóveda, y le dijo: «¿Dónde está la Abubilla Yafur?». Y el Genni, perplejo en el límite de la perplejidad, respondió: «¡Oh Emir de los Creyentes!: por la vida de tu cabeza, yo no la he enviado a ninguna parte». Y Salomón rugió, para sí, a la manera de los leones, y dijo: «¡Por los motivos de mi padre bendito!. Castigaré a la Abubilla cuando vuelva si no me trae una excusa válida». (...)

Y la Abubilla Yafur fue introducida en las tiendas, en presencia del Señor brillante sentado en su trono de esmeralda. Y ella se acercó, con la cabeza gacha, el aire humilde, el ojo sumiso y arrastrando las alas. Pero su alegría estaba en su pecho, y era una alegría muy grande. (...). Y la Abubilla, a una señal del Rey, habló diciendo: «¡Oh mi Señor, mi excusa es válida!». Luego fortaleció la voz y dijo: «Cuando llegamos a este país, observé, hacia el Sur, unos jardines silenciosos, por la mañana, ricos de ríos de rápida corriente, de frutos y de olores. Y su llamada era invencible, y mi alma se llenó de deseo por ellos. Y partí volando, llena de ebriedad. Y entré en la ciudad de Saba, ciudad capital, en medio de montañas. ¡Oh las montañas y sus pájaros!. ¡Oh voz dulce de los rebaños!. ¡Oh jardines en los que me detuve, en el corazón de las plantas aromáticas!. Pero, en una rama de un verde muy oscuro, me encontré con mi hermana Anfu. Y después de las saluciones por parte de una y otra, de los votos y las frases, Anfu me dijo: “¿De dónde vienes, oh Yafur, feliz esclava de tu señor? ¿Y adónde vas?”. Le dije: “Vengo, con el Rey de los horizontes, del reino de Judea, y voy con él hacia su destino. Pero tú, oh hermana mía Anfu, ¿qué haces en medio de estos jardines deslumbrantes de Mareb y de todos estos pájaros cantores? Me dijo: “Soy la bienaventurada sirvienta de Balkis, de largos ojos blancos y negros, aquella cuya cabeza es exaltada entre las realzas de la tierra”. Dije: “Oh Anfu, yo no conozco a tu señora”. Ella dijo: “Es la aurora sobre el país y la luz de nuestras miradas. Ven conmigo, oh hermana mía Yafur, y no sabrás ya en qué lugar del mundo te encuentras. Ven, y tu hígado se alegrará a la vista de Balkis. Y de este modo podrás hablar de ella, como corresponde, a tu señor, y harás que dance su corazón”. Y yo y mi hermana Anfu atravesamos lentamente los jardines. ¡Ah región de Saba, tierra excelente! En ella hay fuentes, manantiales, muchos, muchos. Hay en ella higos, uvas y limones dulces, muchos, muchos, y albaricoques de dos en dos, y melones cuya carne tiene cuatro manos de espesor, y todos los frutos que procuran placeres y goces lícitos, muchos, muchos. Hay en ella rosas de sensata pétalos y, en su extremo oriental, hay incienso. Y llegamos ebrias de olores a Mareb, residencia de Balkis, y nos dirigimos a su palacio. Y entramos en él arrebatadas. Y, atravesando siete puertas, penetramos dulcemente en el séptimo apartamento, que era como la violeta. Y nos posamos sin ruido y discretamente, en la sombra de la sombra, de forma que viéramos sin ser vistas. Y vi (¡oh visión entre las visiones!) en un trono de plata de treinta codos de altura, detrás de una gran

cortina del color de los mares cuando son profundos, a la Faraona adolescente, sola con su belleza de dieciséis años. Y era una belleza que uno no se cansaría de mirar. (...). ¡Por ver tus dos ojos hechiceros semejantes al loto, tu rostro que confunde a la rosa, tu boca cofre de perlas, las abejas rojas de tus labios, la sonrisa olvidada en tu comisura, el lunar de almizcle negro, adorno de tu mejilla, estoy lanzando estos suspiros! ¡Y por ver el hálito precioso de la vida levantando tan dulcemente tus dos senos nacientes, adorno de tu pecho! ¡Y tu cuerpo, milagro de candor, y tu cintura de niña, misterio de la gasa y las sederías!. ¡Y tú misma, más armoniosa que todo un coro de danzarinas! ¡Mira mis lágrimas y mi espíritu quemado en el Sahara de la pasión!». Y la Abubilla, en el límite de la emoción, dejó de hablar por un instante. Y luego dijo: «Y yo, oh mi Señor, escondida todo el tiempo, veía a Balkis, protegida de los ojos profanadores de los hombres por la gran cortina, presente y a la vez invisible. Y así podía impartir justicia, recibir quejas y peticiones, nombrar y destituir, y seguir siendo la descendiente de tantos dominadores y reyes antiguos. Y así se me apareció, oh mi Señor, esta blanca hija de la mañana. Y ésta es la imagen que perdí la noción del tiempo, y éste es, oh mi Señor, el motivo del retraso de mi llegada a tus manos. Y ahora mi alegría es una alegría muy grande. Y pongo sobre mis labios el sello del silencio». Y cuando hubo hablado de este modo, la Abubilla, discreta, se calló.

Y el rey Salomón oyó las palabras de la Abubilla mágica. Y comprendió sus cuatro sentidos: el aparente y el interior, el visible y el místico. Y él se alegró hasta el límite de la alegría; y su pecho dorado se dilató; y se sintió bailar el corazón. Y apoyó la mano en la boca, y cerró los ojos un instante. Luego se volvió hacia la asamblea de sus visires y dignatarios, colocados según su rango, y dijo: «En verdad, si estas palabras estuvieran escritas con las agujas en el lagrimal del ojo, iluminarían lo que es digno de ser iluminado». Después se volvió hacia el pájaro mago y sonrió a su rostro. Y le dijo: «Oh Hud-Hud, vamos a probar la virtud de tus palabras». Y dio unas palmadas y dijo: «¿Dónde está el Efrit jefe de los escribas y de los calígrafos?». Y enseguida el Efrit en cuestión salió de entre las filas y besó la tierra entre las manos de su señor. Y Salomón le dijo: «Oh sabio con tus dedos, hábil en tu espíritu, oh padre de la más bella escritura, oh tú que, incluso ebrio, puedes trazar con trazo firme la complicada letra Tah; apresúrate a darme una hoja lavada de palmera, un cálamo persa y una estopa mojada en tinta que sea mezcla de ámbar negro, azafrán y oro». Y el Efrit jefe de los escribas y de los calígrafos respondió con el oído y la obediencia. Y trajo lo que tenía que traer, a saber: la hoja lavada de palmera, el cálamo persa y la estopa que estaba mojada en una tinta mezcla de ámbar negro, azafrán y oro. Entonces Salomón dirigió los ojos al cielo y consultó la hora de la bóveda antes de tomar el cálamo para escribir. Y vio que la hora del cielo era la hora de Canope, de influencia favorable. Y comprobó que los signos eran signos claros. Y al punto ordenó al Efrit jefe de las fumigaciones que quemara una mezcla de siete perfumes propiciatorios: incienso macho, estoraque, olíbano, aud indio, coriandro lunar, mirto blanco y lédano con olor a rosa. Y cuando se

elevó la columna de humo mágico, Salomón tomó el cálamo con su diestra. Y Salomón tomó la hoja lavada de palmera y la puso sobre la palma de su mano izquierda. Y trazó en ella, con sus propia mano derecha, las palabras siguientes, en caracteres caldeos, en el dialecto yemenita: *«En el nombre de Dios, el Clemente, el Compasivo. La paz solamente sobre aquéllos que caminan por la vía de la rectitud y reconocen la Unidad. De parte del servidor del Único, Soleimán ben Daud, potentado de los genios y los hombres, de los cuatro vientos y los cuatro horizontes. A la hija de los reyes, Faraones de la Sabaia del Yemen, Balkis la de buen nombre, salvaguardia, paz, mil votos. Oh joven descendiente de la antigua raza Catan, no te inquietes cuando se acerquen mis pasos. Manda, más bien, que salgan a mi encuentro. Ojalá estés dispuesta a inclinarte hacia mi palabra. Y no ocurrirá más que lo que ocurrirá. Paz»*. Y Salomón espolvoreó él mismo la hoja con oro en polvo, y la dobló. Luego dijo: *«¿Dónde está el Genni del Tesoro?»*. Y el Genni en cuestión acudió, diciendo: *«Estoy aquí, entre tus manos. Ordena y obedezco»*. Y Salomón se volvió hacia este Genni y dijo: *«Oh Guardián del Tesoro, tráeme un grano de almizcle puro y áloe oloroso»*. Y, en el instante más próximo, esta orden se convirtió en realidad. Y Salomón tomó su temible sello talismánico, dueño de todos los seres que andan, que vuelan o que nadan. Y, con el dedo testificador de su mano izquierda, selló, con el sello, la hoja de palmera con una mezcla de almizcle puro y áloe oloroso. Entonces llamó él mismo a la Abubilla, con una llamada, diciendo: *«Oh Hud-Hud»*. Y la Abubilla Yafur desprendió de sus labios el sello del silencio y dijo: *«Oh mi Señor»*. Y Salomón, satisfecho de su obra escrita, sonrió. Y tendió al pájaro mágico la hoja sellada y dijo: *«Toma esta carta ilustre. Y que, sin demora, toque lo que debe tocar»*. Y la Abubilla tomó de las manos de su Señor la carta sellada con el sello temible constituido por seis líneas iguales que se cortaban en segmentos iguales, formando seis ángulos con las puntas dirigidas hacia lo invisible, y en los que seis nombres terribles estaban inscritos en caracteres siríacos, mientras que un séptimo nombre estaba en el centro y no podía ser descifrado más que por las gentes del Más Allá. Y besó la carta y se tocó la frente con ella. Luego se la sujetó al cuello y partió, centella entre centellas, en sus alas y la ebriedad del aire. Y cuando la Abubilla Yafur llegó al palacio de la Reina del Sur y de la Mañana, entró arrobada. Y, tras cruzar catorce puertas, en el decimocuarto apartamento, que era como la rosa, encontró a Balkis dormida. Y fue, sin ruido, dulce pluma del aire, a poner con prudencia la carta del rey Salomón sobre el inocente pecho izquierdo de la durmiente de marfil. Después levantó el vuelo, en el silencio, y se fue, con las alas extendidas, a sentarse detrás de un tragaluz orientado al Oriente. Y era así una pequeña sombra en la sombra de la sombra. Y aguzó la vista y el oído por su Señor. Y eso es todo en cuanto a ella.

Y los primeros rayos del astro naciente entraron, como todas las mañanas, por el tragaluz orientado hacia Oriente, y tocaron los párpados encantadores. Y Balkis se desperezó y suspiró. Y quiso levantarse, siguiendo su costumbre, para obedecer a los rayos y adorar, según los ritos de Saba, a la fuente de la luz. Pero se halló en el límite de la sorpresa al sentir un olor extraño, que era el del

almizcle y el áloe indio. Y vio, sobre su inocente pecho izquierdo, la carta sellada y lacrada con el temible sello talismánico. Y llamó a su nodriza, dando una palmada, y dijo: «¡Oh Sarahil!. ¡Oh Sarahil!». Y, mientras esperaba que llegara la nodriza, Balkis no quiso diferir la adoración. Se levantó sobre sus pies encantadores, miró en la dirección del astro matutino y, con los brazos en el gesto de salutación, salmodió un himno, con salmodia y encantamiento, según el rito, con una voz dulce, con la justa entonación del bubul que saluda la luna naciente. (...).

Y Balkis terminó de salmodiar el himno al Sol, y llegó la vieja nodriza Sarahil por el corredor, precedida por el ruido de sus pies calzados con sus chanclos de madera. Era una venerable anciana de ciento treinta años, curvada por las revoluciones del tiempo, madre de experiencia, de artificios y de saber; y su vigilancia sobre Balkis era la del búho, y su sutileza como la del azogue. Y era ella la que había criado y alimentado con su leche al abuelo de Balkis, y había velado, con la ternura de sus ojos, por la infancia de Balkis. Y era una pura, una hanifa iniciada en las tradiciones más antiguas; y para ella la ciencia de los números no tenía ningún secreto. Y los sabios venían a consultarle desde el fondo de los países y de los climas; y los magos más virtuosos y los hechiceros más poderosos le besaban la mano con honor y se inclinaban ante su supremacía. Pues ella conocía los libros de la vida, los secretos que hechizan el cielo, la noche y las aguas, y las inscripciones que dan la virtud a los talismanes. Y poseía la facultad de reanimar, mediante fuerzas misteriosas, los cuerpos ya momificados. Y tenía clara visión de la presencia augusta de Aquel que oculta su gloria detrás del astro sol.

Y ella se presentó, con invocaciones y bendiciones, y besó la mano de Balkis y le dijo: «*Oh núcleo del corazón de tu nodriza, oh rostro de leche*». Y Balkis dijo: «*Oh Sarahil, mira, sobre mi tranquilo seno izquierdo, una carta sellada con un sello desconocido. Y de él se desprende un olor de perfumes ignorados. Y yo no sé de qué hijo de Adán nos llega este mensaje*». Y Sarahil miró la carta, observándola fijamente con su ojo. Luego miró a Balkis, y dijo: «*Esta carta ilustre encierra tu destino, oh hija mía. Y, en su contenido, lo que está sellado es el amor*». Cuando la reina niña hubo oído esta palabra tan terrible y tan dulce pronunciada por su nodriza profética, sintió una turbación que subía hasta las fuentes de su vida. Y, sin poder responder, palpitaba dulcemente. Sarahil dijo: «*¿Y quién, pues, entre los sabios, no ha sido un esclavo del Amor?. ¿Y cuál es el sufrí que, antes de entregarse a la Divina Amiga, no ha conocido el apasionante Amor, perdidamente, perdidamente?*». Y Balkis dijo: «*¿Cuál es su aspecto?*». Ella dijo: «*La chispa oculta en la piedra, el diamante encerrado en la tierra*». Ella preguntó: «*¿Cuáles son sus efectos?*». Ella dijo: «*Viene como un huésped extranjero, y penetra en las venas del corazón. Lo llena, y de ti no deja más que el nombre; todo el resto es Él*». Ella preguntó: «*¿Qué hay que hacer para conocer a este extranjero?*». Ella dijo: «*Despertarse con un alma nueva, ebria, extática. Tú tienes esa alma, oh criatura bendita*». Ella preguntó: «*¿Es cosa preciosa el poseer este bien?*». Ella dijo: «*Es la única cosa en el mundo que sea algo*». Ella preguntó: «*¿Se lo puede sustituir por otra cosa?*». Ella dijo: «*Si el*

Creador da, en lugar del amor, todo lo que posee, no da nada». Ella preguntó: «¿Pero el poder, la ambición, la gloria...?». Ella respondió: «Sentimientos esclavos. Quien está dominado por ellos es el esclavo de los esclavos». Y Balkis dijo: «Oh Sarahil, nodriza mía, tus palabras abren mi corazón que dormía, y lo dirigen hacia una vida desconocida». Y se sentó, con la cabeza apoyada en las rodillas dobladas y el corazón sumamente turbado. Y la nodriza le dijo: «Oh mi señora, ¿por qué este ánimo?». Ella suspiró y habló con su corazón, diciendo: «Oh, corazón mío, que me vienes de mi madre, oh corazón mío, no te levantes contra mí». Y Sarahil dijo: «Una vez que Él ha entrado, alimenta su vida con la sangre de nuestro corazón, y a partir de entonces uno no tiene otro compañero más que Él solo. Por eso el Sufí dijo a su joven discípulo: “Oh tú que aún no has conocido el amor, ve primero a su encuentro y aniquila a tu ser en Él. Si sobrevives a su dominio o si renaces, vuelve entonces a mí. Estarás maduro para entrar en la Vía”». A estas palabras de Sarahil, Balkis levantó su cabeza sagrada y murmuró: «Oh tú que violas al espíritu inmortal en su morada profunda, huésped insidioso y seductor...». Pero no pudo terminar y dijo: «Oh nodriza, llama en nuestra ayuda, para leer este mensaje, al hermano de mi padre, el Lector de los Astros». Y cuando el jeque nutrido de ciencia, próximo al cielo, hubo entrado, Balkis le dijo: «Esperamos de ti la solución». Y la nodriza entregó la carta al Lector de los Astros. Pero él vio el sello con que estaba sellada y exclamó: «Oh hija de mi hermano, la ruptura del sello no te corresponde más que a tí». Y Balkis rompió el sello, por ruptura, con sus dedos. Y el Jefe tomó la hoja de palmera y vio el terrible Nombre liminar. Y descifró este Nombre, pero no lo pronunció. Después, en voz alta, leyó toda la carta, desde el Bismillah hasta el final. Pero no hay utilidad alguna en repetirla. Y Balkis se quedó perpleja, con mejillas coloradas y pensamientos conmovidos. Y se levantó en la hora y el instante y dijo: «Que se convoque a los Emires y al Gobierno». Y cuando estuvo reunida la asamblea de los Emires y los Grandes, y cada uno estuvo en su puesto, Balkis dijo, desde detrás de la gran cortina: «Oh fieles a vuestros reyes, acabo de recibir esta carta ilustre por parte del rey Suleimán ben Daud. Y espero sobre esto el consejo de vuestros pensamientos íntimos». Pero todos se prosternaron y no dieron respuesta alguna. Y Balkis dijo: «¿Por qué no habláis, oh hombres?». Ellos dijeron, unánimes: «Estamos racionados en cuanto a la inteligencia. Y nuestra incompetencia es una gran incompetencia». Y Balkis dijo: «¡Alabanzas a la luz, distribuidora de la inteligencia!». Luego reflexionó un momento y les dijo: «Oh vosotros todos, voy a enviar un presente a Soleimán. Y de este modo pondré a prueba su espíritu y probaré la penetración de su mirada». Y todos respondieron: «Tú has excelido, oh reina nuestra». Y Balkis dio las órdenes que dio, y levantó la reunión. Y la vieja Sarahil les dijo: «Marchaos todos por vuestro camino». Y se fueron por donde habían venido. Y esto es todo en cuanto a ellos.

Entonces Balkis dijo a Sarahil: «Di a los eunucos del palacio que escojan a quinientos jovencitos de mejillas suaves y lisas. Pero no los vistas con sus ropas. Vístelos, más bien, con ropa de jovencita. Y adórnalos con brazaletes, collares y pendientes. Y hazlos subir en palanquines sobre blancos dromedarios duldul

suaves como el plumón. Y tu misma escoge a quinientas adolescentes esbeltas, de cejas asesinas sobre pupilas homicidas, caderas estrechas, diablillos impetuosos. Pero no las vistas con sus ropas de muchacha. Vístelas, más bien, como jovencitos. Ciñe en su talle cintos guerreros, con armas adornadas de gemas. Y hazlas cabalgar en corceles danzantes y relinchantes de la raza del Nedjed. Y yo, de este modo, pondré a prueba la sutileza de Soleimán. Después entrega al jefe de la primera caravana, para que se lo dé al rey, un estuche en el que pondrás una perla no perforada del tamaño de un huevo de gallo. Y entrega, para el rey, al jefe de la segunda caravana, otro estuche en el que pondrás una gema lunar, del tamaño de una nuez moscada. Pero la escogerás atravesada en el centro por un agujero tortuoso. Y yo, de este modo, pondré a prueba la inteligencia del Soleimán». Y Sarahil dijo: «Oh Balkis, alabado sea el que te dotó con la sagacidad de Zaratustra e hizo brillar sobre tu frente la estrella Canope. Pero, oh niña del ojo de tu nodriza, ¿quién te informará de las agitaciones de Soleimán?». Y Balkis dijo: «Por el mérito de mis antepasados gloriosos, serás tú misma, oh nodriza. Y tomarás, en el palanquín de honor, la cabeza de la doble caravana». Y Sarahil dijo: «Tus órdenes están sobre mi cabeza y en mis ojos». Y salió para hacer, a la hora y al instante, sus preparativos para la partida, y ejecutar, punto por punto, las órdenes de su señora, y elegir, con tranquilidad, jovencitos como lunas y adolescentes semejantes a la estrella Zohra.

Entonces Balkis se volvió hacia el Lector de los Astros y le dijo: «*Oh sabio en el habla de los vivos y el lenguaje de los muertos, oh tú tan versado en las antiguas escrituras, traza bajo mi dictado lo que voy a dictarte*». Y el jeque dijo: «*El cálamó ya está cortado*». Ella dijo: «*Escribe, pues, esto con caracteres babilónicos, en lengua himyárica: “Después de la invocación a la Fuente de la Luz, ojo de los dos universos, y a los astros que giran; de parte de la Reina del Sur y de la Mañana, Balkis-Magueda, hija de los reyes, a aquel cuya gloria y poder son gemelos. Tal como el oro se prueba con oro, tú, oh Señor del Sello, antes de acercarte a nuestras moradas, pruébete a nuestros ojos. Adivina la naturaleza de los regalos vivientes que te envió. Explica luego el símbolo del contenido del primer estuche, antes de abrir el estuche. Después, si puedes, pasa un hilo por el contenido del segundo estuche. Si lo haces, nuestras moradas son tus moradas. Si no, haznos ver la anchura de tus hombros, y regresa al lugar de donde vienes. Y esto es todo”*». Y cuando hubo dictado esto, Balkis dijo al Lector de los Astros: «*Entrega esta carta a mi nodriza Sarahil. Y dile que la deposite en las propias manos del rey. Y dile: Mira con tu ojo y oye con tus oídos*».

Entonces la vieja nodriza acudió por sí misma junto a su señora. E iba vestida con un vestido blanco de lino purificado, semejante al jazmín. Y su cabeza estaba cubierta con una mitra adornada de guirnalda de hojas y de granos de mirto. Y sostenía en la mano derecha un pebetero en el que ardía perfume de aclamación; y llevaba, bajo el brazo izquierdo, al igual que una madre sostendría a su hijo, un gran gallo blanco, con la cresta erguida y el ojo brillante. Y depositó el gallo a los pies de Balkis, y se sentó en el suelo frente a él. Y el gallo se sostenía sobre una pata, con la cabeza ladeada, y no se movía. (...). Entonces la

anciana Sarahil trazó a su alrededor, con una piedra imán, un círculo mágico, y se aisló en él con el gallo. Y ella se purificó, una última vez, en el humo del perfume de aclamación que ardía en el pebetero, y se exaltó en él. Luego se puso de rodillas, volvió las palmas de sus manos reseca hacia el cielo y, por encantación deprecatoria, con entonación sagrada, formuló un conjuro (...). Y cuando hubo pronunciado este conjuro, lanzado este exorcismo y emitido esta encantación, la vieja Sarahil se pasó tres veces las manos por el rostro y proyectó su aliento en tres direcciones. Después se levantó, se sacudió y salió del círculo mágico. Entonces Balkis se adelantó y entró deliberadamente en el círculo imantado. Y, después de purificarse en el humo del perfume de aclamación, se exaltó en él. Y levantó hacia el cielo sus dos manos regias y, con entonación sagrada, pronunció una plegaria (...). Y, habiendo satisfecho así el deseo de su alma, Balkis salió del círculo encantado. Y Sarahil vino entonces a despedirse. Y, después de paces y votos de una y otra, tomó el gallo sagrado bajo el brazo y partió hacia el destino.

Y la Abubilla Yafur, en la sombra del tragaluz, lo había visto todo, oído todo y retenido todo. Y, cuando hubo comprobado que la doble caravana de Saba se ponía en marcha, partió con vuelo rápido hacia las tiendas salomónicas lanzando su grito de llamada. Y, después de los homenajes de la entrada, dijo a su señor: *«Te traigo, oh rey dorado, noticias de alegría»*. Y le contó, desde el principio hasta el fin, sin omitir ni un detalle, todo lo que había hecho y todo lo que había visto, oído y retenido. Pero no hay utilidad alguna en repetirlo. Entonces Salomón se sintió refrescar, con abanicos, el corazón. Y se dilató y se regocijó hasta el límite de la dilatación y el regocijo. Y dijo al pájaro de ojos de avellana: *«Oh Hud-Hud, has hecho una labor excelente. Acércate a tu señor y ven a sentarte en su puño»*. Y la Abubilla mágica fue, con las mejillas escarlata y las alas batientes, a posar sus pies de púrpura sobre el puño del Rey de los Horizontes. Y siete veces le dio las gracias, dando vueltas sobre sí misma como una bailarina, con paces y protocolo. (...). Entonces el pájaro mágico acordó su voz con la tónica de la cuarta cuerda del laúd tetracorde que un Efrít músico sostenía en sus rodillas y cantó un canto místico con el ritmo *ramel grave*. (...). Y los oyentes, conmovidos por el ritmo de esta música, lanzaron un “Ah” largo, profundo, extático. Y Salomón, gran maestro de los ritos hebraicos, guardián de las Escrituras y del Levítico, servidor del Arca profética, propietario del Sello Talismánico, adivino de los arcanos y de las cifras cabalísticas, poeta de un sublime canto místico, exclamó: *«Oh dísticos maravillosos. Por la memoria de David y del arpa seráfica, en verdad, semejante rítima sobrepasa, y de mucho, el Cantar de los Cantares»*. Y, como el pájaro cantor era un pájaro mágico, se sutilizó y se evaporó como el alcanfor y la albahaca. Y esto es todo en cuanto a la Abubilla cuyo grito era *hud-hud* en lengua árabe y cuyo nombre era Yafur, servidor del Único.

Pero, en cuanto a la doble caravana de la Reina de Saba, escuchad. El Destino le escribió la seguridad, y llegó, sin tropiezo y sin retraso, a las tiendas salomónicas. Y la venerable nodriza Sarahil, a pesar de los años y del tiempo, iba a la cabeza del cortejo, curvada sobre su blanco dromedario duldul. Y, desde el

momento en que llegó, no dejó, vigilante como el búho, de ejecutar punto por punto las órdenes de su señora. Y Salomón tomo conocimiento de la carta de Balkis. Luego echó una ojeada al cortejo de los quinientos jovencitos y una ojeada al cortejo de las quinientas jovencitas. Y estuvo satisfecho. Y dijo a Sarahil: *«Los presentes de la Reina de Saba, tu señora, son aceptados. Y los examinaremos, con tranquilidad, mediante examen»*. Y añadió: *«Pero tú, señora respetable, presenta primero a mi vista, manteniéndolos lejos y cerrados, los dos estuches de que habla la escritura de tu señora»*. Luego Salomón se volvió hacia el Efrít jefe de todo lo que se arrastra como la serpiente y se esconde como el gusano, y le dijo: *«Tráeme, sosteniéndolo con delicadeza, al más pequeño de los gusanitos»*. Entonces volvió con Sarahil. Y vio que, prudente y con el ojo abierto, ella sostenía lejos, entre las manos, los dos estuches. Y le dijo: *«He aquí la explicación: Por lo que respecta a la perla imperforada que se oculta en vano en el primer estuche, es para nosotros una prenda del amor. Pues ella es el símbolo de la una niña y de su misterio de amor. En cuanto a la gema lunar que se oculta en vano en el segundo estuche, y que está atravesada por un agujero tortuoso, ¿qué es sino la mujer misma?. Sinuosa. Indirecta, espíritu tortuoso, ¿Acaso no fue creada de una costilla torcida de nuestro padre Adán?. ¿Y no está pidiendo siempre que la violenten, a pesar de que se defiende de ello con sinuosidades?. Pero el sabio es aquel que apela entonces a la sutileza»*. Y Salomón, tras hablar de este modo, sonrió con una sonrisa que hizo ondular, en toda su longitud, su gran barba bendita. Y le dijo: *«Mira, oh Sarahil, lo que va a atravesar lo que tú sabes»*. Y el señor de los Genios y de los Hombres se arrancó de pronto un pelo muy tenue de entre los pelos sagrados de su barba. E hizo morder ese pelo al pequeño gusanito que sostenía entre sus dedos el Efrít jefe de los seres reptantes y de las larvas. Luego dijo a Sarahil: *«Oh señora, dame ahora la gema agujereada»*. Y acercó el pequeño gusanito que sostenía el pelo tenue en la boca a la entrada del imperceptible agujero de la gema. Y dijo al gusanito: *«Por tu propia virtud, pasa de un lado a otro»*. Y enseguida el gusanito y el pelo se insinuaron, uno arrastrando al otro, en las ondulaciones del canal lunar. Y salieron por el otro extremo, tal como habían entrado. Y esto fue todo. Y Sarahil, que oía y veía, murmuró: *«Es verdaderamente grande»*.

Entonces Salomón se volvió hacia el Efrít lugarteniente de las abluciones y dijo: *«Que traigan aguamaniles y barreños para las abluciones de viaje de las jovencitas y los jovencitos»*. Y enseguida los Gennis, los Efríts y los Mareds hicieron circular los aguamaniles y los barreños, con agua de flores, a través de las dos comitivas. Ahora bien, hubo quienes, antes de lavarse la cara, se echaron primero agua de flores de una mano a la otra. Y hubo quienes se lavaron inmediatamente la cara, sin haberse tomado la molestia de lavarse las manos. Y Salomón miraba y observaba. Y dijo a Sarahil: *«Se han descubierto»*. Y añadió: *«Dirás a tu señora Balkis que los sabeos varones ignoran los pormenores de las abluciones. Y, además, no saben en absoluto disimular su sexo. Y me fue fácil ser el diferenciador. Pues todas las muchachas se han echado agua de flores sobre las manos, cosa que no hicieron los muchachos»*. Y Sarahil, muy penetrada de tanta sagacidad, exclamó: *«Oh profeta, nuestras moradas son desde*

ahora tus moradas. Y Bakis, mi señora, está escrita en tu destino». Y Salomón dijo a Sarahil: «Oh rostro de buen augurio, me corresponde a mí, señora, hacerte una pregunta. Pero temo deslizarme por la pendiente de la indiscreción». Y Sarahil dijo: «Alejada sea de nosotros semejante suposición. Pero tú, oh rey perspicaz, no hagas la pregunta más que para las orejas dotadas de oído. Y yo te responderé de forma que no me entienda más que tu entendimiento». Entonces Salomón dijo: «Oh venerable nodriza de Balkis, no conozco de tu señora más que lo que me han revelado de ella los dos estuches. Pero, ¿cómo tener la certidumbre de que el símbolo es verídico? Y este es el motivo de mi ansiedad, y ésta es la delicada cuestión». Y la anciana se irguió, y levantó su dedo testificador, y pronunció estas tres letras, sin más: «Mim, Dal, Ra». Y Salomón, mentalmente, buscó enseguida las correspondencias, en la ciencia de los números, de estas tres letras arábigas. Y encontró cifras que, con toda evidencia, daban, según el cálculo hurfífico, estas tres palabras, sin posibilidad de error: «Inmaculada, Intacta, Aterciopelada».

Y el rey, con este descubrimiento, se regocijó hasta el límite del regocijo y murmuró: «¡La bendición, la bendición!». Pero se puso a reflexionar, y se inquietó y dijo en su alma: «Yo no sé, pero me preocupa un pensamiento que amenaza, por Dios, con trastornarme el hígado y hacer amarillear mi rostro. Pues me viene a la memoria un dicho según el cual las sabeas tienen los pies hendidos de cabra y las piernas velludas. Es necesario, pues, que vea con mis propios ojos y que controle las perfecciones invisibles de la Reina niña. Así estaré asegurado contra las sorpresas; y, en la noche del misterio nupcial, no seré poseído por el malestar, ni por la aprensión, ni por el fastidio». Y se volvió hacia Sarahil y le dijo: «Oh anciana bendita, di a la de mi destino que saldré a su encuentro a la primera mañana». Y Sarahil respondió: «Oír es obedecer». Y esto es todo en cuanto a ella.

En cuanto a Salomón, llamó, sin perder un momento, a los Efrits arquitectos y a los Gennis constructores, y les dijo: «Deseo que me construyáis –en el tiempo que dura un parpadeo– un pavimento de ladrillos de cristal, sin juntas visibles, todo a lo largo del espacio que conduce a nuestras tiendas. Y haréis llegar por debajo de este cristal un agua pura. Y obraréis de tal manera que, si alguien caminara sobre este pavimento, creyera que camina sobre el agua. Y ésta es mi idea y ésta es mi estratagema. Pero sólo os pido la ejecución». Y así fue a la hora y al instante.

Y he aquí que con la aurora naciente los heraldos anunciadores fueron a decir a Salomón: «Oh Rey de reyes, la reina del Sur y de la Mañana ya está a cuatro parasangas de las tiendas, acompañada de una escolta brillante y seguida de un inmenso ejército». Y Salomón, inmediatamente, desplegó toda su magnificencia. Luego se levantó sobre sus pies y salió al encuentro de su destino.

Y vio primero, abriendo la marcha en una sola línea, cincuenta elefantes pesados e indolentes, con la trompa alta y bramando con bramidos. Y su fila se levantaba como un muro color de bronce. Y desaparecían bajo las gualdrapas y las torres; e iban conducidos por abisinios, rojos de tez, semejantes al cobre rojo,

cuyos cabellos estaban trenzados y entretreídos con cuerdecillas de oro. Y estos cornacs sostenían, en la mano izquierda, largos bastones dorados, y gritaban, en su lengua, con gritos espantosos.

Y detrás de ellos, directamente, estaban los portadores-esclavos de Balkis, traídos de las regiones de este lado de los Montes de la Luna, allí donde están las fuentes del Nilo. Eran negros oscuros de naturaleza. Llevaban los riñones ceñidos con pieles de leopardo; y una mitad de su cuerpo estaba pintada de blanco mientras que la otra estaba pintada de bermellón. Y llevaban como peinado una crin y unas orejas enhiestas de caballos.

Y de Balkis, niña, cosita perdida en la inmensa litera de plata, no aparecían, bajo sus velos, más que sus ojos que ardían sin consumirse. Y detrás de ella estaban los caballos encabritados de los carros, seguidos de todo el ejército, bajo el oleaje de los estandartes.

Y cuando cesó el tumulto de la llegada, se estableció el orden y reinó el silencio, el rey Salomón ya había depositado a la Reina niña, de pie en sus velos, en medio del espacio de cristal. Y Balkis, todavía agitada por el viaje y la llegada, y por las caras extranjeras, vio de pronto como, a sus pies, se reflejaba su encantadora imagen y creyó que estaba en medio del agua. Y abrió su boquita con la amplitud de un gran grito: «*Oh Sarahil*» y, olvidándose del lugar, de su realeza y las miradas de Salomón, quiso huir, como ya huía el pájaro de su inteligencia. Y, vivamente, para no mojarse, levantó, con las dos manos, sus siete vestidos ligeros y superpuestos, que protegían su intimidad.

Y Salomón observó y miró. Y toda la desnudez de la adolescente se reflejaba en el cristal del agua, en desorden. Y nada quedó oculto del misterio del joven cuerpo sagrado. Y el rey comprobó lo que quería comprobar. Y estuvo lejos de encontrar que hubiera motivo de inquietud. Y se dijo: «*Por Dios, todo está en orden, y nada es exagerado. Al contrario. Sus pies son, por su naturaleza, unos piececitos encantadores; y lo que debe ser velludo es velludo; y lo que debe ser como pétalo de rosa es pétalo de rosa. Y cada cosa es como la ha hecho el Ordenador de la belleza*». Y sintió cantar en él a todos los pájaros. Y, con palabras dulces, supo calmar el corazón de la temblorosa Balkis y refrescar sus ojos. Y la sostuvo y la condujo, conduciéndola de la mano a las tiendas feéricas.

Y se sentaron los dos, uno al lado del otro, en el lecho del trono. Y eran semejantes a dos ídolos de oro. Sólo entonces entraron todos los que debían entrar de entre los Genios y los Hombres. Y el jefe de los chamberlanes hizo un gesto hacia la entrada. Y acto seguido desfilaron, en filas y filas, los portadores cargados con los regalos de las bodas. Y los regalos de la sabea eran los productos nativos del suelo yemenita y de las regiones del Sur. Y eran transportados por jóvenes beduinas, de pechos erguidos y andares balanceantes. Y había oro en polvo y marfil del Sudán, mirra y cinamomo, nardo e incienso, benjuí y lágrimas de goma, nadd de Serendib y ámbar gris, esencias cautivas y maderas olorosas, perlas del Golfo y saquitos de pedrerías. Y los regalos de Judea eran los productos nativos de las regiones donde reinaba Salomón. Y eran

transportados por jóvenes esclavos filisteos, capturados en las guerras. Y había púrpura de Sur y gasas de Asur, sederías del Líbano y brocados de Cham, alfombras de Ma-Wara-Nnhar y vestidos de Jorasán, frutos del Irak y melones del Mogolistán, rosales verdes de Damasco constelados de sus rosas, y ánforas llenas del agua de larga vida de la fuente de Siloé.

Y, mientras en el interior de la gran tienda real desfilaban así los porteadores de presentes, una música ligera sonaba en lo invisible. Pero, fuera, había un gran festín y un desbordamiento de alegría. Había manjares escogidos y abundantes en las grandes bandejas que los Efrits servidores transportaban desbordantes sobre sus cabezas y se llevaban vacías enseguida. Y otros Efrits se apresuraban a verter vasijas y vasijas de bebidas y a servir los refrescos. Y todo el mundo comía y bebía y estaba contento. Y los Mareds danzantes y los Gennis instrumentistas tocaban y danzaba. Y sus danzas eran semejantes al vuelo de los velos y a la danza de los pájaros. Y, de pronto, en el interior, se dejó oír la voz de la cantora favorita del harén salomónico. Y entonaba un canto nupcial, melopea en modo menor y sobre la tónica de la cuerda mediana del laúd tetracorde, con florituras, cadencias y portes de voz, mientras los golpes sordos en los daffs marcaban el contratiempo. (...).

Y Balkis, rostro de marfil, se levantó, con el ritmo de este canto, y se abandonó a las manos de su nodriza y de sus doncellas. Pues había llegado el momento de la ceremonia de los vestidos. Y también estaba próxima la hora en que habían de conducir a la desposada hacia el lecho del esposo. Y las jóvenes doncellas se alinearon seguidamente, a derecha e izquierda de Balkis, mientras que la anciana Sarahil, con las mejillas bañadas en las lágrimas de la felicidad, sostenía a su lánguida señora. Y el largo cortejo se detuvo, en círculo, ante el trono de Salomón, figura de oro. Y Balkis estaba en el centro como un lis silencioso. Y Sarahil dijo a la hija de los reyes: «*Oh Magueda, ha llegado el momento No temas nada, y déjame quitarte lo que hay que quitar*». Y, experta en desanudar, de un golpe hizo caer a los pies de Balkis el primero de los vestidos que recubría a los otros seis de debajo. Y este primer vestido de los siete era de raso azul, de color ultramarino, sembrado de perlas y de cornalinas. Y Balkis, la de ojos de diamante, apareció vestida con un vestido de seda de color de albaricoque cuya belleza no pueden decir las palabras. Y, uno tras otro, cayeron los demás vestidos, que no tenían igual sobre la faz del globo. El tercer vestido era de terciopelo granate, vestido de gala, cosido de pedrerías que lanzaban destellos y que pesaban millares de quilates. El cuarto vestido era de seda de color amarillo limón, listado con dibujos en toda su longitud. El quinto vestido era de gasa anaranjada, pura de toda mezcla y adornada con bordados y franjas. El sexto vestido era de un raso verde que hacía trastocar la razón. En cuanto al séptimo vestido, este bienaventurado que tocaba directamente el cuerpo precioso de la adolescente, era sutil como aire tejido, y de color amaranto. Y en él estaban representados, en actitud suplicante, jóvenes cervatos, ebrios de deseos y de espera.

Cuando Balkis apareció así vestida, con el vestido de color amaranto sutil como aire tejido, el rey Salomón se levantó de su trono. Y todas las mujeres se volatilizaron y desaparecieron como el humo. Y solamente Balkis permaneció en el centro de la gran tienda real. Y Salomón descendió lentamente el primer peldaño del trono. Y su exaltación era el secreto de su pecho. Y dijo: *«Oh perfecta en tus miembros, a causa de la presencia de mi Dios, has de saber que mi padre David danzó delante del Arca santa. En cuanto a mí, danzaré alrededor de ti. Pues tu ser es tan sagrado como el Arca; y, más que ella, tu cuerpo es la casa de los misterios de mi Dios»*. Después descendió el segundo peldaño, y dijo: *«Oh semejante a un capullo de flor, tú que tienes, en torno a la oreja, el color de la rosa. Has de saber que es la ley de amor la que hace girar a las esferas y hace, así, gravitar el amor en el espacio. Y cuando el viento de amor viene a soplar sobre la tierra, los seres humanos danzan como los astros y los muertos sacan la cabeza de las tumbas para danzar»*. Y cuando estuvo sobre el tercer peldaño, dijo: *«Oh tú cuyos cabellos de jacinto se enrollan en bucles redondos como el fruto del avellano, has de saber que la embriaguez de amor está en la base de la fe que place a mi Dios, y que la pasión es madre del éxtasis, y el éxtasis, madre de la danza. Permite a tu amante danzar en torno a la amada. Daré vueltas a tu alrededor, lentamente, lentamente, como la mariposa, lentamente, lentamente, según el rito del amor, lentamente, lentamente»*.

Dijo esto, y acto seguido reinó una claridad de ensueño, como en una noche lunar. Y descendieron las notas de una música sobre un diapasón tenue como un cabello de cristal. Y, a los sonos de esta música del infinito, el danzante sagrado se extasió. Con los brazos extendidos, una palma girada hacia el cielo en el gesto que recibe, y la otra vuelta hacia la tierra en el gesto que da, con la cabeza inclinada sobre el hombro derecho como sobre una almohada de nube, con los ojos cerrados, el rey Salomón danzó. Rostro del extramundo, cuerpo bogante en un océano de éxtasis, sombra de un soplo parecía hacer girar sobre su eje, sin ruido ni sacudidas, danzaba, y los pies ya no tocaban la tierra más que con la punta de los dedos. Y parecía, con su vestido abierto y ondulante, la flor en su cáliz, el pájaro en sus alas, el surtidor que no se separa completamente de su madre. Y danzaba alrededor de la esposa con las pestañas bajas; y giraba así, de izquierda a derecha, en el mismo sentido que las rondas solares. Y siete veces giró, mientras la nota invariable de cristal, gota a gota acompañaba, en una medida de cinco, y a contratiempo, un canto suffí.

Y cuando hubo girado de este modo siete veces, el danzante sagrado, llegando justo delante de la esposa, se detuvo bruscamente. Y sus brazos estaban ahora cruzados sobre su pecho, con las manos sobre los hombros. Y su vestido había caído en espiral alrededor de sus piernas tranquilas. Y se inclinó profundamente ante Balkis, y luego a su izquierda, y luego a su derecha. Y, andando hacia atrás, se apartó. Y, poco a poco, volvió a subir a su trono. Y de este modo se efectuó el rito solar del éxtasis del amor.

Entonces la nodriza Sarahil avanzó hacia su palpitante señora y la tomó tiernamente por el hombro. Y, en medio de las voces de las cantoras, se la llevó y

la condujo, con protocolo y ceremonia, hacia la tienda interior, que era la tienda reservada al misterio de amor. Y preparó a la gacela enamorada, que se había abandonado a sus manos confiando en el destino. Y ninguna cara del diamante se quedó sin convertirse en rosa. Y la rosa salió vestida tan sólo con su vestidura de rosa. Y la cabellera de Balkis la velaba púdicamente. Y Sarahil la acostó suavemente sobre las sederías. Luego se arrodilló y le besó la mano. Y se retiró discretamente.

Y el rey Salomón penetró en la tienda nupcial. Y encontró a su esposa semejante a la media luna. Y Balkis le recibió como la amante recibe al amante. Y él respiró la flor que había hecho florecer los cuidados de los siglos y la sangre de tantos reyes. Y la puso sobre su corazón como un talismán- Y fueron dos bienaventurados amantes. Ahora bien, no es lícito descubrir lo que el amor ha encubierto. Pues todo el resto es el misterio del amor. Y es un misterio de la fe. Bendito sea, pues, el amor. Y benditos sean los privilegios del amor, y los hijos del amor, y los misterios del amor.

Y porque había conocido el amor de Balkis, y había sido su privilegiado, Salomón ya no tuvo, fuera de ella, ningún deseo por las hijas de Adán o por las hijas de los genios terrestres y aéreos. Y olvidó, por ella sola, concubinas o legítimas de su harén bien guardado.

Y, a partir de la aurora, encantó y forzó, por la encantación y la fuerza de los nombres grabados en el Sello, a aparecer entre sus manos a las hijas de los reyes de los Genios. Y cuando ellas se presentaron, sirvientas sumisas de los nombres mágicos y de sus virtudes eminentes, él las escogió, según su grado de consistencia, para hacer de ellas las doncellas de Balkis. Y dio, así, a su esposa, como damas de honor, numerosas adolescentes feéricas, tales como: Maimuna la nebulosa, hija de Damhurasch; Fattuma la vaporosa, prima de la anterior; Simsima la inconsistente, hija de Kaschkasch; Rukaia, la transparente, hermana de la anterior; Rihana la inaprensible, hija de Dahnasch; Sakina la fugitiva, hija de Dandanasch; Rabia la irrompible, hija de Batufarrasch; Zumurrud la que se funde, prima de la anterior, y Nafissa la fugaz, hija de Kurkumasch..., todas ellas jovencitas delicadas, sutiles y poco voluminosas por su naturaleza. Y esto es todo en cuanto a las hijas de los Genios.

Y Salomón enseñó a sus esposa, hija de la gentilidad, los principios simples del Islam de nuestro padre Abraham. Y Balkis se ennobleció con una nueva nobleza añadida a su nobleza de nacimiento. Y le fue concedido a Salomón, por el Retribuidor, un hijo bello como la luna del mes del Ramadán cuando está en su decimocuarto día. Y este niño nació sobre las manos, sin oscurecer el vientre de su madre. Y tenía, desde que nació, un codo de largo, músculos vigorosos, articulaciones compartimentadas en oro y cabellera azul de lapislázuli. Y sus ojos estaban pintados con kohl de manera innata. Y olía a ámbar socotrina. Y, aunque estuviera puro de toda mancha, fue lavado por las hijas de los Genios, que le ataron el obliquo y lo envolvieron con seda verde, y lo pusieron delante de su madre sobre un cojín de plumas de ibis, mientras que el exterior zumbaba con un vuelo de pájaros de esmeralda y de rubíes. E hicieron beber a la madre

bienaventurada una copa de la fuente Salsabil, soberana de los electuarios. Y ella no sufrió, de este modo, ni molestias ni dolores. Y el niño estornudó, en cuanto vio la luz, y pronunció distintamente en lengua árabe: «*En el nombre de Dios*». Y las hijas de los Genios le respondieron a cual mejor: «*En el nombre de Dios*». Y su madre fue la primera en darle el pecho; y Asia, hija del Faraón, fue la segunda en amamantarlo. Y la anciana nodriza Sarahil tuvo el privilegio de arrullarlo y de criarlo. Y creció, así, en la felicidad. Y llegó a ser el padre de los Faraones del Yemen y de Etiopía, desde la antigüedad de los tiempos hasta nuestros días. Y por esto los reyes de los abisinios se glorían de ser los leones de la tribu de Judá y llevan este título grabado en su sello imperial.

Y cuando Balkis, princesa de maravillas y asombros, después de una vida de delicias y esplendores, debió, a la llamada ineluctable de la Separadora, levantar el vuelo y transformarse en gavián solar, sus formas imperecederas fueron, por orden de Salomón, transportadas por los Genios a las arenas puras de Palmira. Y fue embalsamada según el protocolo de los Faraones de Saba y depositada en un féretro de madera de canelo, ahuecado en formas encantadoras. Y este féretro fue colocado en un gran cofre de oro, encerrado a su vez en un cofre de marfil. Y todo ello fue colocado en un cristal de color de azafrán de sesenta codos de longitud. Y, en torno a este bloque de cristal, se enrollaba, para velar por la reina durante la eternidad, una serpiente inmortal.

Pero, antes de que fuera confiada a la arenas incorruptibles, los celebrantes de las exequias, el cortejo entero del rey y los portadores de la litera fúnebre, se retiraron, por orden de Salomón, detrás de las dunas. Y no quedaron, para las últimas lamentaciones, alrededor de aquella a quien no debían volver a ver, más que el Rey, la vieja nodriza, las doncellas y las plañideras.

Y esto tuvo lugar el séptimo día del mes de Tammuz, durante el vigésimo primer año del reinado de Salomón. Y, nadie, entre los hombres, sabe ahora dónde reposa, siempre viviente, la Reina del Sur y de la Mañana. Pero su nombre de Reina y su joven memoria permanecen entregados a la admiración.

Gloria al único Viviente, y al Guía de los habladores por la letra Dad, y al autor del Gfre antorcha de la inteligencia, y a los hijos de la Divina Amiga nutridos de pureza, y a los privilegiados del entusiasmo y la pasión, y a los amigos de los pensamientos sin vanidad, y a los hermanos sensibles de nuestro espíritu. Sobre todos ellos la salvaguardia, las bendiciones de elección y la paz.

LEYENDAS DE BALACHA

MARIO MULÉ RIBALA¹

Desde antaño, el *Ēria* -poblado bubí- estaba presidido por un jefe elegido entre todos los jefes de todas las comunidades: el *Mötuku ö vöö o Etaka maala*.

Este jefe tenía un secretario general o *Eitaano*. También existía la figura de un recadero, *Mochiachoomo*, que luego asumió las funciones de anotador o registrador y de portavoz. Y finalmente, existió la figura de un embajador ante el reino de Moka, capital del reino, denominado *Lojúa*.

Todos los reinos formaron una federación y nombraron a su vez a un representante. Éste residió en Moka.

Pero posteriormente algunas tribus poderosas, muy guerreras, reivindicaron poderes especiales para regir sus comarcas y exigieron su reconocimiento.

El rey de Moka resolvió este contencioso descentralizando el poder y reconociendo a estas tribus una autonomía en sus respectivos poblados, concediéndoles a los guerreros un estatus de virreyes, con una jerarquía inferior a la suya propia. A estos territorios en su conjunto se les denominó *Rihitaari* (los segundos, los siguientes).

A partir de allí los encuentros de los jefes de poblados de la zona empezaron a celebrarse en su comarca.

Algunos jefes de tribus guerreras no aceptaron la autonomía concedida por el monarca, pues la consideraban excesivamente limitada. Es el caso de **Lombé**, quien incitó a una desobediencia civil a sus súbditos, rompiendo unilateralmente sus relaciones con los reinos autónomos limítrofes, por aceptar unas atribuciones tan limitadas jerárquicamente inferiores a las del rey de Moka, y proclamó su independencia de los demás reinos.

Por eso, los actos en los que era necesaria la presencia e intervención de los reyes de Boemeriba, Omooko y Eolombe eran obviados por Lombé, y carecen de validez para con sus descendientes.

¹ CORRECTORA DE ESTILO: M^a CARIDAD RILOHA

Este mismo poderío militar hizo que no tuvieran que someterse sus súbditos a los ritos de iniciación de la mayoría de edad, trámite obligatorio para los naturales de la región sur ante las monarquías autónomas, que son una especie de juramento de fidelidad y lealtad al rey.

Así explica la tradición la existencia de algunos de los poblados de la región de Balacha.

EL NACIMIENTO DE BOKORICHO

Cuenta la tradición que una vez en cada época del año -ËTYÖKÖ, È SUVA, EVOMA y MODADA-, el poblado de ILATYA se reunía con los poblados de Omooko, Eolombé y Ombori, todos con la categoría de virreinos, para celebrar conjuntamente ceremonias tradicionales de interés general en la zona. Era obligatorio acudir a esas celebraciones tradicionales: tenían carácter sacramental para los asistentes.

Los sacerdotes pedían la intercesión de los espíritus para que ayudasen a los asistentes a superar las dificultades que se plantean en la vida cotidiana, y para que pudiesen acudir a la próxima convocatoria con salud. Los profetas, por su parte, en medio de emotivos rituales hacían sus augurios, adivinaban e interpretaban la voluntad de los espíritus.

Todo el pueblo, excepto los impedidos, acudía a esas ceremonias: niños, niñas, mujeres, hombres, ancianos y ancianas. Las mujeres embarazadas tenían una consideración especial en dichos actos, pues, portaban en su seno al ser que garantizaba la continuación de la especie. Los fetos en las entrañas recibían la bendición de los espíritus para crecer con salud, sabiduría y amor.

Las ceremonias, dependiendo de su finalidad, eran siempre presididas por uno de los virreyes.

Los pobladores de Ilachá, provenían de Omooko de una celebración, un día de luna nueva, como marca la tradición, y siguiendo a su guerrero, Lombé. La comitiva cantaba y rezaba salmos a sus poderosos espíritus ancestrales, acompañándose de palmadas. Las mujeres, como de costumbre, cargaban con calabazas llenas de agua sagrada en la cabeza y con los niños atados a su espalda.

Durante la ceremonia de ÖMOÔKO, el hijo de LOMBÉ había comido carne de cabra, cuyo consumo estaba prohibido a los menores en las ceremonias religiosas.

Como quiera que Lombé no se sometía desde hacía tiempo a las órdenes de los virreyes, por haberlos vencido en guerra, desobedeció la norma creyendo que venía de los virreyes. Pero esa vez, la prohibición no venía de los virreyes sino de los más grandes espíritus, quienes vieron en el guerrero una actitud de arrogancia y desprecio a sus mandatos. Los espíritus se enfadaron y, como castigo, decidieron quitarle a su hijo varón, el heredero legítimo para perpetuar su linaje.

Durante el trayecto de regreso al poblado de Ilachá, los espíritus propiciaron la crecida del río Tombió, con la finalidad de arrastrar aguas abajo al hijo de Lombé. Pero el guerrero luchó contra la tromba de agua y liberó de la misma a su hijo: era la primera prueba de fuego de las altas magistraturas, que Lombé había superado.

Luego una fuerte lluvia descargó su ira sobre el pueblo ILATYA, que se vio obligado a detener el paso y resguardarse al pie de unos grandes árboles. El guerrero LOMBE se fue en busca de nipas (material tradicional de construcción de viviendas) para improvisar unas cuantas cabañas donde el pueblo se resguardaría de la lluvia. Mas, de repente, una rama cayó de un árbol, dando muerte al hijo de Lombé.

Teniendo en cuenta que a un hijo de una casta superior, y más aún, muerto en tan extrañas circunstancias, no se le daba sepultura como a cualquier mortal, había que consultar al profeta **ERI**, y así se hizo.

Una comisión emprendió camino a ËmËhambarÏ (en las inmediaciones de UREKA), donde ERI tenía su jurisdicción, para pedir consejos sobre cómo se debía enterrar al hijo de Lombé. Desde lejos el profeta Eri, de semblante senil, con su larga barba blanca (símbolo de experiencia y sabiduría en la cultura bubí), y su acostumbrada voz ronca, preguntó a la comisión:

- **¿KË NNÂ RÖÖMÖ-RÖÖMÖ RÖNNÔÔRARË ÖMUKË MÖTÖ-MÖTöÊ ËNÊ VËLÖ DÖLUË?** (cuál es esa palabra tan fuerte que os ha hecho emprender este camino tan largo en esta época del año?)

- **Ö RËTÖHÛLÚË ERI** (¡pues es fuerte, Eri!)

El profeta les dijo que los espíritus estaban enfadados con Lombé porque había dado de comer carne prohibida a su hijo. Recomendó a la comisión que enterraran sus restos inmolando previamente un cordero en el lugar. Y añadió el maestro:

- Las cabañas construidas por LOMBE mientras llovía, cerca del río TOMBIÔ, se conservarán, y después de los actos tradicionales de cada

año, el pueblo de Ylachá se parará a comer, beber y bailar en memoria del hijo de Lombé, fallecido en este lugar.

Dichas cabañas, poco a poco, comenzaron a albergar gente, hasta que parte de la población se estableció ahí definitivamente; así surge el poblado de Bokoricho, como un pequeño poblado separado de Ylacha, conocido desde entonces por los bubis como el pueblo del guerrero LOMBE.

El nombre Rutoloeri, como llaman los Valachá al poblado de Bokoricho, provendría del sonido de las palabras de la respuesta que la comisión dio al profeta Eri-«re toulué Eri»-.

EL NACIMIENTO DE RIÖGÖVÖTYÖ

La tradición presenta al poblado de **RIÖGÖVÖTYÖ** como un pequeño poblado cercano al poblado de BOKORICHO, en el que vivían apenas 20 personas, entre ellas cuatro hombres y el resto mujeres.

El poblado era muy aburrido y lo presidía el anciano de más edad, como marca la costumbre.

Un día el anciano presidente soñó que su pueblo se había convertido en un gran pueblo, muy divertido y muy confluído de jóvenes.

Para hacer realidad este sueño, el anciano animó a las chicas a formar un coro para cantar y bailar día y noche y atraer así a los jóvenes de los pueblos de alrededor. Así lo hicieron. Pronto la noticia de las magníficas voces de las chicas se había extendido por todos los poblados de alrededor y los jóvenes empezaron a instalarse poco a poco en RIÖGÖVÖTYÖ.

Una de las grandes autoridades del área, que no conocía el poblado, se acercó para ver cómo un pueblo tan pequeño podía conseguir que tanta gente se divirtiera, hasta permitir su asentamiento.

En presencia de esa autoridad, las chicas se pusieron a cantar y a bailar. No pudiendo resistirse a sus maravillosas voces exclamó:

- ¡Qué maravilla! ¿Cómo pueden cantar día y noche sin descansar, con el frío que hace por las noches, desnudas, sin comer ni beber? ¡Es impresionante!

El anciano respondió:

- Ee riogovoty, «es el ánimo de la noche». *RiöGÖ*, significa ánimo y *VÖTYÖ*, noche.

Aunque existe otra versión de los hechos, según la cual el nombre no viene de ánimo de la noche, sino de «día y noche», *Moóco-voty*. Ambas coinciden en que las chicas de ese poblado cantaban y bailaban sin descansar, y que muchos jóvenes se establecieron allí y se formó uno de los pueblos más grandes de Ilatya.

EL NACIMIENTO DE RUICHE

Cuenta la tradición que en Iлча vivía una pareja con dos hijos, hace muchos de años.

El padre tenía un rebaño de ovejas que había heredado de sus antepasados, y se dedicaba al pastoreo con los dos hijos, y la madre, a las tareas del hogar.

Antes de morir, el padre repartió su ganado entre la madre y los dos hijos en partes iguales, como manda la costumbre. Pero como al hijo mayor no le gustaba el pastoreo, se llevó su parte de herencia a la feria de Omooko, un poblado cercano a Ilachá donde intercambió su ganado por retoños de ñames (unos tubérculos muy ricos en almidón), para cultivarlos en la tierra.

Tuvo mala suerte, pues eligió un lugar equivocado para cultivar su finca de ñame: un lugar sagrado, reservado para la celebración de ceremonias a los espíritus y a los antepasados de Ilachá.

Todo el pueblo se lo advirtió, pero no hizo caso.

Un día, mientras cultivaba su finca, se le apareció su difunto padre, advirtiéndole del riesgo que corría su finca de ñame cultivada en dicho lugar, pero tampoco hizo caso.

Tres días después, se le apareció una bellísima mujer quien le dijo que si quería cultivar su ñame en dicho espacio debía sacrificar, al menos, una cabra en nombre de los espíritus, pues este espacio estaba reservado al culto y estaba prohibido al cultivo.

El hijo desobediente, que ya no tenía ninguna oveja ni cabra para ofrecer a los espíritus (los había dado en trueque a cambio del ñame), se fue al establo de su hermano sin el consentimiento de éste y cogió una cabra para inmolarla a los espíritus.

Durante la ceremonia, escuchó una voz diciéndole:

- Tú, criatura del Señor, que no has querido escuchar los mandatos de las altas magistraturas, desde hoy te llamarás **Mumitye**. Además, las cosas robadas a su dueño no sirven para cumplir con los espíritus. Las tierras sagradas no se pueden sembrar de bienes particulares sin el consentimiento de los espíritus.

Mumitye, así llamado desde entonces, regresó a su casa atemorizado.

Una semana después, al volver a su finca encontró que todos sus cultivos habían sido arrasados por las aguas de la lluvia. Y al poco rato de permanecer allí, el cielo oscureció y una cadena de truenos, rayos y relámpagos (las señales mediante las cuales los espíritus en la mitología Bubi manifiestan sus enfados a los hombres), se sucedían; los búhos gruían por doquier y el arco iris adornaba el cielo con su colorido en los alrededores de la finca.

Mumiché, asustado por todo lo que había visto, regresó a su casa corriendo.

La noticia se extendió por todos los pueblos, y los profetas y adivinos se reunieron para interpretar la voluntad de los espíritus. Terminada su deliberación, comunicaron al rey **Sese Evuera** de la urgente necesidad de sacrificar, en primer lugar, una docena de cabras en el lugar donde Mumitye había cultivado su finca de ñame, para calmar la ira de los espíritus, y en segundo lugar, debía dictar una norma en virtud de la cual se prohibiera cultivar, gritar o jugar en tierras reservadas al culto, y así mismo se prohibiría matar búhos, robar cabras, ovejas y búfalos; pues, todos esos animales son sagrados.

Mumityé fue juzgado por el tribunal del rey por desobediencia a la voluntad y mandato de los espíritus. Fue condenado a vivir y cultivar ñame en una tierra maldita, llena de cuevas y piedras, donde criaría cabras y ovejas para destinarlas a los espíritus en las ceremonias tradicionales.

Mumityé se estableció para siempre en Ruiché, donde se casó y tuvo numerosa descendencia.

Mumityé significa el que guía mal a los pueblos, a los países, a las masas. Ruitye significa el lugar donde se desorienta a las masas, a los pueblos, a las personas.

**UNA COLECCIÓN DE CUENTOS INÉDITOS
DE LOS B́ANSOA DE CAMERÚN**

CÉLINE CLÉMENCE MAGNÉCHÉ NDÉ
DOCTORA EN FILOLOGÍA (UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA)

Los cuentos que ahora presento al lector fueron transcritos, estudiados y analizados en mi tesis doctoral, que fue leída en la Universidad de Zaragoza en junio de 2001. Nunca antes habían sido publicados, porque mi libro ¿Verdad que esto ocurrió? Cuentos orales africanos, que publicó la editorial madrileña Páginas de Espuma en el año 2004, antologizó sólo una parte de los relatos que había acogido mi tesis, y éstos que ahora ven la luz habían quedado fuera de ese libro. Y no porque su calidad literaria o su interés antropológico fueran menores, sino por simples y prosaicas razones de espacio.

Estos relatos forman parte del patrimonio tradicional de mi pueblo. Los b́ansoa de Camerún son una etnia (actualmente de unas 35.000 personas) del pueblo bamileké (a su vez del tronco bantú), que vive en el oeste del Camerún. Su nombre deriva del de B́ansoa, el héroe cultural que, según la tradición, habría fundado nuestro linaje. Más precisiones al respecto podrán encontrarse tanto en el prólogo de mi tesis como en el del libro que acabo de citar.

He elegido, en esta nueva antología de los cuentos de mi pueblo, una serie de relatos que tienen en común el elemento etiológico, es decir, la explicación o interpretación (más o menos mítica) de los orígenes de determinado animal, persona, familia, actividad, fenómeno, etc., con sus correspondientes características. También he decidido antologizar ahora unos cuantos relatos que giran alrededor del tema de la metamorfosis de humanos en panteras, y de su inserción en marcos credenciales y narrativos que tienen que ver con la alianza matrimonial y con sus conflictos. Estos dos tipos de relatos me parecen especialmente reveladores de las creencias, de los valores, de la cultura global de mi pueblo, por cuanto intentan explicar el mundo y sus orígenes, por un lado, y los conflictos de género y de poder, por otro. Sin duda, dos claves de la mentalidad y de las ideas de cualquier pueblo.

Ambos grupos de cuentos merecerían recibir análisis detallados, estudios profundos, comentarios muy extensos, pero no es éste el lugar oportuno para desarrollarlos. Me limito, ahora, a ponerlos a disposición del lector,

no sólo para que pueda compartir con nosotros el riquísimo patrimonio oral de mi pueblo, sino también para que, en el futuro, otros estudiosos puedan aportar sus propios comentarios críticos acerca de este soberbio repertorio cultural.

POR QUÉ LA TORTUGA TIENE LA CONCHA RESQUEBRAJADA

La narradora es Makamdoum Martine, una mujer de 65 años de edad. Es labradora, vidente y curandera. Son las siete de la noche y estamos en su casa, donde se han reunido siete vecinas suyas para hacerle la comida a su nuera, quien vino de la ciudad, donde vive con su marido, hace un mes, para dar a luz. Desde que dio a luz hace una semana, vienen así todas las noches a guisar primero, comer, y luego cantar y bailar algunas noches alrededor del fogón, y otras, fuera, al claro de luna, y lo harán durante por lo menos un mes, hasta que la nueva mamá sea capaz de hacerse ella misma su comida. Mientras que la narradora nos hace su relato, el bebé en sus brazos, unas mujeres están cocinando el alcuzcuz que luego comerán con una especie de salsa viscosa, el «pffú», muy apreciada entre los bamiléké. Otras están descascarillando cacahuetes porque dentro de poco deberán sembrar. Empezaron contando adivinanzas, una especie de comienzo, de aperitivo. Ahora cuentan cuentos. A lo largo de la noche, es decir, hasta que decidan marcharse a sus casas a dormir, contarán siete cuentos. Después de narrar cada cuento, se relajan un poco de la tensión acumulada durante la narración del cuento anterior contando chismes, chistes, las últimas noticias del pueblo, o cantan canciones en las que ridiculizan a ciertos vecinos o a ciertas vecinas. Estamos a 10 de marzo. La nueva mamá está sentada en una silla de bambúes y mientras espera la comida come maíz asado para que no tenga el vientre vacío; si no, los gusanos echarán a perder la leche del bebé.

- ¿Verdad que esto ocurrió

- Sííí, -contesta el auditorio-.

- Un día, la tortuga y los pájaros, al volver del campo donde habían pasado todo el día labrando la tierra, vieron un palacio extraordinario, que iba desde la tierra hasta el cielo. No habían comido en todo el día porque no había comida, la cosecha del año no había sido buena y la gente no tenía nada para comer. Entonces, como tenían mucha hambre, pensaron que en aquel palacio tan bonito les podían dar algo para llevarse a la boca. Decidieron, pues, ir a ese palacio. La puerta del palacio se

encontraba arriba, euh... en su cima. Hacía falta volar hasta allá¹. Como la tortuga no tenía alas, empezó a suplicar a los pájaros que le echaran una mano prestándole cada uno una pluma para poder ir también al palacio. Cada uno arrancó una pluma en su cuerpo y se la dio. Entonces, todos volaron y fueron al palacio.

Los animales llamaron a la puerta del palacio y entraron. Una vez dentro, las plumas brotaron en sus ojos². El palacio estaba lleno de comida, de bebidas, de cosas maravillosas que los animales no habían visto nunca. El propietario del palacio salió a recibirlos. Les saludó, les deseó la bienvenida en su modesto palacio y les preguntó a cada uno su nombre. Cada uno dijo cómo se llamaba. Cuando le preguntó a la tortuga su nombre, ésta dijo que se llamaba «Todo el mundo»³. Los pájaros se miraron, asombrados. Entonces, el dueño del palacio se excusó y desapareció. Poco después, llegaron criados con cestas cargadas de comida de todas clases. Las colocaron delante de los recién llegados y les dijeron que era para Todo el mundo. La tortuga preguntó:

- ¿Para quién?

Los criados contestaron que para Todo el mundo. Luego les desearon buen provecho, a continuación se volvieron y se fueron. Cuando se fueron, los animales se levantaron todos de un salto y se abalanzaron sobre las cestas para sacar la comida y comer, pues se morían de hambre. Pero la tortuga se levantó lentamente y les dijo:

- Me llamo «Todo el mundo» y los criados han dicho que la comida es para Todo el mundo. ¿No lo habéis entendido? Si no lo habéis entendido bien aún se lo podéis preguntar. Allí están, no han desaparecido aún.

En esto apartó a los pájaros, se inclinó, cogió todas las cestas, se las llevó donde su asiento y empezó a comer⁴. Comió sola toda la comida sin

¹ Una oyente exclama: "«¡Ahaaa! ¿no lo he dicho? ¿Qué va a hacer la pobrecita para llegar al cielo?». Otra le contesta: «No te preocupes. Si la tortuga ambiciona viajar, viajará».

² Expresión que significa que estaban tremendamente sorprendidos de ver tanta comida.

³ Una oyente pregunta: «¿Por qué cambió su nombre?». Otra le dice: «¡Cállate un poco y sabrás por qué! ¡Húm! (asombrada) ¡No conoces a la tortuga!».

⁴ «Al decir que se llamaba “Todo el mundo”, sabía que al darles la comida les dirían que era para Todo el mundo; así comerá sola. ¿Has comprendido ahora?» -pregunta la oyente de la nota anterior a la que preguntaba el por qué del cambio

darles nada a los pájaros. Cuando terminó de comer, se limpió la boca y las manos y se quedó tranquila. Los pájaros estaban asombrados y no comprendían nada. Entonces, dijeron que, como la tortuga creía que era muy inteligente, le iban a enseñar que eran aún más inteligentes que ella.

A la hora de regresar al pueblo, cada pájaro arrancó del cuerpo de la tortuga la pluma que le había prestado⁵, las arrancaron todas, hasta que se acabaron *mpfæôp*⁶ y la tortuga se quedó sin una sola pluma. Entonces empezó a pensar cómo hacer para volver al pueblo. Mientras los pájaros se despedían del propietario del palacio, la tortuga se levantó, fue a la puerta y desde el cielo les gritó a sus hijos que colocaran en el suelo todas las cosas flexibles que había en su casa para que saltara y cayera encima. Pero, sus hijos no entendieron nada.

- Sus hijos no podían entender nada –comenta una oyente-.

- ¿Por qué? –pregunta la narradora-.

- Porque la distancia entre la cima del palacio y la tierra era muy grande –contestan los oyentes en coro-.

- Eso es. Sus hijos no podían entender nada por ello. Los pájaros se despidieron de la tortuga y volaron. Cuando llegaron a la tierra, los hijos de la tortuga les preguntaron qué estaba diciéndoles su padre hacía poco. Los pájaros se miraron y dijeron que había dicho que colocasen en el patio todas las cosas duras que había en su casa para que saltara y cayera encima⁷. Los niños se abalanzaron con todas las cosas duras que había en su casa, las hachas, las azadas, los binadores, los machetes, las palas, los cuchillos, las tablas, etc., y las colocaron en el patio. La tortuga, desde el cielo, miraba todo lo que ocurría en la tierra y cuando vio que todo estaba

repentino de nombre de la tortuga.

⁵ «Eso es», exclama riéndose el auditorio. Luego uno de ellos dice: «El inteligente ha visto a otros más inteligentes que él. ¿Qué va a hacer ahora para volver a casa?».

⁶ La narradora, al decir *mpfæôp* acompaña la palabra con un gesto: se pasa el índice derecho en los labios, de la derecha a la izquierda, gesto que significa que ya no le quedó ninguna pluma a la tortuga.

⁷ «¡Pobrecita!» -exclama una oyente compadeciendo a la tortuga. Otra oyente le dice enseguida: «¿Por qué pobrecita? ¿Por qué se comía toda la comida sin darles nada a sus hermanos? Esto le servirá de lección para no ser en adelante tacaña, para no creerse más inteligente que todos».

listo, saltó y empezó a caer como si fuese una piedra. Cerró los ojos...

- ¿Por qué? –pregunta, asustada, una oyente-

- Tú también, chica, -le lanza otra oyente-. Porque sentía mucho miedo. ¿Puedes saltar desde semejante distancia?

- ¡Qué va! No puede –le contesta la narradora- La tortuga cerró sus ojos y se lanzó y empezó a chillar y a orar, a llamar a sus antepasados y a los dioses de su casa chillando para que le ayudaran a aterrizar bien

Dioses de nuestra casa,
dios que está en el fondo de la finca,
jefe de *Shwoméko*⁸, cráneos de mis padres,
por favor, ayudadme.

Bajó, bajó y, ya cerca de la tierra, abrió un ojo y vio su patio cubierto de hierro y gritó «¡Ay, estoy muerta!», y aterrizó encima del hierro: ¡tuuuuum! No se murió. Abrió los ojos, pero no pudo levantarse porque su concha se había roto en mil pedacitos. Su mujer y sus hijos le ayudaron a remendar uno a uno los pequeños pedazos de concha. Por eso es que la concha de la tortuga está resquebrajada. Y el cuento se acabó, ¿no?

-Síííí, contesta el auditorio-

POR QUÉ LA LOMBRIZ VIVE EN LA TIERRA

La narradora es la misma.

- Suelen decir que si te caes al agua, bébela. Cuando os haya contado este cuento, os daréis cuenta de que es verdad. Escuchad lo que ocurrió hace muchos años, quiero decir en los comienzos. Dios creó a todos los animales sin esqueletos. Éstos no dejaban de quejarse por la flojedad de su cuerpo. Eran muy flojos, muy flojos, muy flojos. No tenían ningún hueso, ninguna fuerza. Para satisfacerlos, Dios nombró a un herrero para que les fabricara esqueletos. Era el padre de la lombriz.

Entonces, el herrero empezó a trabajar. La gente venía de todas partes *tøèk tøèk tøèk*⁹ para ir a su casa todos los días. El herrero trabajaba sin

⁸ Río sagrado.

⁹ Onomatopeya que significa la enorme cantidad de gente que acudía a casa del

descansar, día y noche. La gente venía muy floja pero regresaba con el cuerpo duro, dotada de un bonito y buen esqueleto, muy fuerte, y muy contenta.

Un día, cuando la serpiente iba a casa del herrero para pedir ella también su esqueleto, por el camino se encontró con la lombriz que se retorció y jugaba. Paró y le preguntó por qué no iba ella también a por su esqueleto. La lombriz le dijo, con una sonrisilla:

- El herrero es mi padre. ¿No lo sabes? No tengo prisa. Cuando yo quiera, tendré mi esqueleto. En lugar de quedarte allí a perder el tiempo, harías bien en correr a por el tuyo.

La serpiente le dijo que lo había entendido, y prosiguió su camino. Llegó a casa del herrero, le dijo que quería ella también un esqueleto. Éste le fabricó uno muy bonito. La serpiente lo cogió, lo puso en su cuerpo y, de repente, se sintió muy fuerte. Muy contenta, se fue a su casa. Por el camino volvió a ver a la lombriz y le enseñó su bonito y sólido cuerpo. Le volvió a decir que fuera a buscar ella también su esqueleto. Ésta le dijo que luego, y siguió jugando.

La gente seguía yendo a casa del herrero todos los días *tòèk tòèk tòèk*, sin parar. Tan numerosa era la concurrencia que el herrero se privaba de comida, de descanso y de sueño. Envejecía todos los días y, muy pronto, cayó enfermo, muy enfermo. A pesar de toda la asistencia y medicamentos que le dieron, se murió.

Abrumada de dolor por haber perdido a su padre y por no tener un esqueleto como todos los animales, la lombriz se llevó las manos a la cabeza y empezó a llorar desconsoladamente. Al enterarse de la muerte del herrero, todos los animales fueron a su casa a lamentar su muerte. Cuando la lombriz los vio llegar, y con ellos a la serpiente, huyó y se escondió en la tierra, muerta de vergüenza. Y se quedó en la tierra. Desde aquel tiempo, la lombriz siempre vive en la tierra y no se atreve a salir, porque no quiere que la serpiente se burle de ella. Y el cuento se acabó aquí.

EL ORIGEN DE LAS AZADAS Y DE LA AGRICULTURA

La narradora es Helène Cheyak. Es una joven vecina del pueblo de 30

herrero.

años. Ha venido a dar de comer a su vecina y se encuentra con una velada de cuentos. Se sienta y cuando su vecina acaba de contar su relato, ella coge la palabra espontáneamente y empieza a contarnos un cuento que habla del origen de la agricultura. Es muy elocuente. Tiene ella también fama de buena contadora y de conocer muchos cuentos. Dice haberlos heredados de su abuela.

-¿Verdad que esto ocurrió?

-Sííí, -contesta el auditorio-.

-Hace mucho tiempo, muchísimo tiempo. Cuando los hombres y los animales vivían aún juntos y se comunicaban. En su pueblo hubo una hambruna. ¡Digo que imperó un hambre¹⁰! En aquel momento la gente sólo comía frutas porque no tenía herramientas para labrar la tierra. No sabía qué era labrar la tierra. Ahora bien, había mucha gente, quiero decir los hombres y los animales, que comían frutas, lo que hizo que la fruta se acabó. ¿Has oído ahora?¹¹ Bueno, la situación era grave. No sabían qué hacer para matar el hambre y la gente empezaba a adelgazar de manera inquietante y a morir.

En el bosque vecino vivía una pareja, un hombre y su mujer. El hombre se llamaba **Chaguon** y la mujer **Guoncha**. Eran los únicos que no pasaban hambre. Tenían una extensa plantación de maíz y de cacahuets que cultivaban con bonitas azadas y machetes. Vivían en el bosque y no salían de él nunca. Pero los hombres y los animales sabían que estaban allí, pues, los veían cuando iban a recoger frutas. Cuando ellos vieron que se iban a morir todos de hambre, acordaron ir a ver a esa pareja para pedirles qué comían para no pasar hambre, que les dijeran qué comían, para comerlo ellos también porque se iban a morir de hambre todos. Dicho y hecho. Se fueron todos a ver a la pareja. Una vez allí, la pareja les dijo que comían lo que cultivaban. Los animales les preguntaron qué cultivaban y qué era aquello de cultivar. Entonces, la pareja les dijo:

- Si acertáis decir cuáles son nuestros nombres, os enseñaremos cómo se cultiva la tierra, cómo fabricar las azadas y los machetes con los que se cultiva la tierra, y os regalaremos nuestras plantaciones de maíz y de cacahuete.

¹⁰ Una auditora pregunta: «¿Por qué?». La narradora le pregunta a su vez: «¿Por qué tienes tanta prisa? ¡Cállate y escucha, hija mía!».

¹¹ Le pregunta la narradora a la auditora que preguntaba por qué hubo hambre y, después, retoma el hilo de su relato.

Era una tarea difícil, ya que la pareja no frecuentaba a nadie. No salía nunca del bosque. Todo el mundo intentó encontrar el nombre de la pareja. Inventaron cualquier tipo de nombre pero no acertaron. Cansados y frustrados y muertos de hambre, regresaron a su pueblo.

Una vez en el pueblo, la tortuga se puso a reflexionar. Reflexionó día y noche. Una mañana, se levantó y fue a ver a un vidente y le dijo que quería que la transformara en un bebé¹². El vidente le dio un polvo rojo con el que debía embadurnarse el cuerpo para tornarse bebé y volver a ser adulto luego. La tortuga cogió el polvo, dio las gracias y volvió al pueblo. Cuando llegó al pueblo, le dijo a su mujer:

- Voy a tornarme bebé. Me vas a llevar a tu espalda y ambos iremos a ver a la pareja de la selva. Cuando lleguemos allí les pedirás que, por favor, cuiden de mí para que vayas a buscar algo para comer. Mientras estarás fuera, yo intentaré descubrir sus nombres.

Al día siguiente se embadurnó el cuerpo con el polvo y, en un abrir y cerrar de ojos, se tornó un bebé¹³. Su mujer lo cogió, le ató a su espalda con un taparrabos y ambos se pusieron en camino rumbo a la casa de la pareja del bosque. Cuando la mujer de la tortuga divisó la casa de la pareja, empezó a caminar despacio, como si estuviera muy cansada. Cuando llegó donde la pareja, que estaba labrando en su plantación, les saludó y les pidió que, por favor, cuidara a su hijo un rato para que vaya a buscar algo de comer a casa de su madre en el pueblo vecino, que estaba muy cansada de haber caminado mucho y de no haber comido desde hacía muchos días. La pareja se apiadó de ella y de su hijo, y le preguntó:

- ¿No tienes a nadie para cuidar de tu hijo?

La mujer de la tortuga contestó, llorando desconsoladamente:

- No tengo a nadie. Todos los míos se murieron de hambre. Mi marido también acaba de morir. Sólo quedamos mi hijito y yo, y pronto nos moriremos también si no traigo nada de casa de mi madre para aplacar el hambre.

¹² Los auditores exclaman en coro: «¡Yééééé! ¿Se ha vuelto loca? ¿Es posible que uno que ya es adulto se torne bebé otra vez?». Y la narradora les dice: «¡Callaos y escuchad! ¡Si la tortuga proyecta un viaje, lo hará!»: \$ proverbio que subraya la obstinación y perseverancia de la tortuga, que consigue todo lo que se propone.

¹³ ¡Caray! -dice una auditora-. La tortuga es muy fuerte.

La pareja le dijo que lo acostara detŕas, entre dos surcos. La mujer de la tortuga cortó dos hojas de banano, las extendió en el suelo acostó el bebé encima. A continuaci3n dio las gracias a la pareja por aceptar cuidar de su bebé y se fue. No, miento. No se fue¹⁴.

- ¿Qué hizo? ¿Qui3n me dice qué hizo? –dice una oyente, muy excitada-

- ¿Que qué hizo? Tranquila, mujer, ya lo sabŕas. Hizo como si se fuera, y se escondió en el primer matorral que encontr3. Cuando la mujer de la tortuga se fue, la pareja continuó trabajando.

Trabajaron, trabajaron, y trabajaron, y como el bebé no lloraba, siguieron trabajando. Poco despu3 el sol empez3 a calentar, pero a calentar muy fuerte. Entonces el bebé empez3 a chillar. El hombre le dijo a su mujer:

- Oye, dale el vino de rafia. Debe de tener hambre, el pobrecito.

La criatura chillaba ḿas y ḿas fuerte. La mujer fue donde el bebé, cogió el calabacín de vino y, cuando se preparaba para coger a la criatura en sus brazos para d́arselo, ésta abri3 muy grande la boca y lanz3 un largo chillido, y la mujer vio una boca llena de dientes rojos y podridos, como los dientes de los que comen cola. Enseguida tir3 el calabacín al suelo y grit3:

- Chaguon, ¡la brujería me ha encontrado a casa! ¡Ven a ver! ¡Corre! El bebé que nos han dejado no es un bebé. Es alguien que ya ha viajado mucho¹⁵. ¡Es un anciano! ¡Mira sus dientes! ¡Incluso tiene arrugas y canas! ¡Madre mía! He visto la brujería hoy.

Mientras tanto, el bebé redoblaba sus chillidos: ¡Ñwañ ñwañ ñwañ!

¹⁴ Pausa y suspiros.

¹⁵ Entre los b́ansa existe la creencia de que algunos niños nacen sólo para molestar a sus padres y morirse pronto. Se dedican a viajar de casa en casa. Nacen en esta casa hoy, y mañana mueren para nacer en otra casa. Se los llaman *Jw3ñmbe*, es decir literalmente los que tienen los costados alargados. La gente cree firmemente en ello y suele hacer cortes en el cadáver del bebé cuando sospechan algo o cuando el vidente les dice que es un mal bebé. Parece mentira pero, a menudo, el bebé que nace inmediatamente despu3 del reci3n fallecido suele llevar los cortes que los padres le hicieron a su hermano muerto. Entonces, los padres saben que es el bebé muerto que ha vuelto y lo llevan donde el brujo para blindarlo e impedir que se vaya otra vez.

El marido acudió y cuando vio la boca de la criatura, exclamó:

- ¡Yéééye, Guoncha, es verdad! Este niño no es un bebé, es un monstruo, un mal bebé, uno de los que se dedican a viajar de casa en casa para sembrar lágrimas y sufrimiento. Ya no quiero que se quede aquí. ¿Dónde ha dicho su madre que se iba? Que venga a cogerlo, ¡pero ya!

Y cuando decía esto, el bebé redoblaba sus chillidos, chillaba cada vez más fuerte. La mujer dijo, asustada

- Chaguon, ¿qué vamos a hacer? Toma el vino y dáselo.

El marido le dijo:

-No, Guoncha, hazlo tú. Este niño es un monstruo.

Mientras tanto, el bebé chillaba más y más fuerte: ¡Ñwaàñ, ñwaàñ, ñwaàñ!. La mujer de la tortuga, al escuchar los gritos de su marido, salió del matorral y apareció con las manos vacías y fingiendo estar muy cansada. Tan pronto como la vieron, la pareja le dijo que cogiera a su hijo, que desde que se fue no había parado de llorar. La mujer cogió a su hijo, les dio las gracias y se fue con él.

Tan pronto como llegaron al pueblo, la tortuga se embadurnó el cuerpo otra vez con el polvo y de nuevo se tornó adulto. Entonces convocó a todo el mundo a la plaza del pueblo y les dijo que conocía el nombre de la pareja de la selva. Todos se fueron al bosque y, una vez allí, la tortuga descubrió los nombres. Entonces el hombre y la mujer, muy asombrados de que la tortuga conociera sus nombres, no tuvieron más remedio que enseñarles cómo se fabrican las azadas y los machetes, cómo se labra la tierra, y regalarles su bonita plantación de maíz y cacahuets. Después, cuando terminaron de enseñarles todo, se transformaron en cuervos y desaparecieron en un gigantesco torbellino. Desde aquel entonces, los hombres labran campos, siembran maíz y cacahuets y ya no comen sólo frutas de los árboles. Y el cuento se acabó, ¿verdad?

- Sííííí, -contesta el público-.

EL ORIGEN DEL FUEGO

La narradora es la misma.

- ¿Verdad que esto ocurrió?

- Sííííí, -contesta el auditorio-.

Hace muchísimo tiempo, los hombres y los animales sólo comían cosas crudas. No tenían fuego para cocer los alimentos, lo que hacía que no podían comer cualquier cosa. Acordaron ir al pueblo vecino para ver qué hacían los demás. Todos se pusieron de acuerdo para mandar al pájaro, ya que aquel pueblo vecino estaba muy lejos. Bueno, el pájaro se fue. Cuando llegó, fue muy bien recibido. Le dieron de comer comida cocida. El pájaro probó aquella comida tan tierna y sabrosa, y les preguntó a sus anfitriones por qué la comida era así. Le contestaron que era comida cocida. El pájaro preguntó:

- ¿Cómo?

Le dijeron que con el fuego. Pidió que le dieran un poquito de ese fuego para que lo llevara a su pueblo porque allí no lo tenían. Le dijeron que sí, que le darían el fuego, pero que sólo podía llevarlo hasta su casa si no olvidaba su nombre. Ahora bien, a la entrada del pueblo había un árbol con frutas muy sabrosas y jugosas, y todos los que comían de esas frutas olvidaban lo que sabían. El pájaro dijo que le dieran el fuego, que no se olvidaría del nombre del fuego. Le dieron el fuego. Cogió, dio las gracias y se fue.

Voló, voló, voló durante mucho tiempo y, cuando llegó a la salida del pueblo, cansado, decidió descansar un poco. Se posó en el árbol de las frutas jugosas, y cuando vio las frutas no pudo resistir la tentación de comer algunas. Pero tan pronto como probó una, se olvidó del nombre del fuego y éste se apagó en el acto. Furioso, regresó a su pueblo sin nada. Le preguntaron qué había visto en el pueblo vecino. Les contestó que no lo sabía. La gente, estupefacta, volvió a preguntarle:

- ¿No has visto nada?

El pájaro contestó:

- En verdad, no recuerdo nada.

- ¿Nada de nada? –volvió a preguntarle, insistiendo, la gente-

- Nada de nada, -les contestó el pájaro-. Ni siquiera recuerdo mi nombre.

Entonces la gente se enfureció por el hecho de haberles hecho albergar la ilusión de tener algo nuevo. Pero a continuación decidieron entre todos mandar a otra persona, a ver si se acordaba de lo que podía ver allá.

Mandaron al perro. Se fue, cogió el fuego, pero a la salida del pueblo vecino comió de las frutas y se olvidó no sólo del nombre del fuego, el cual se apagó en el acto, sino también de todo su pasado, de todo lo que sabía. Volvió al pueblo con las manos vacías.

Mandaron al gato, le pasó lo mismo. Mandaron al caballo, le pasó lo mismo. Todos fracasaron por las frutas. La tortuga decidió ir a consultar con el vidente para saber qué pasaba, por qué la gente que iba al pueblo vecino se olvidaba siempre de todo, hasta de cómo se llamaban. El vidente le dijo que no comiera de las frutas que hay a la entrada del pueblo vecino.

La tortuga se fue al pueblo vecino. Cogió el fuego y se puso en camino para su pueblo. Caminó durante mucho tiempo y, cuando llegó a la salida del pueblo, a pesar del hambre y del cansancio resistió la tentación de comer de las frutas del árbol y consiguió llegar a su pueblo con el fuego encendido. Dijo a los vecinos que era el fuego, aquella cosa con la que la gente del pueblo vecino cocinaba sus alimentos. A continuación lo distribuyó a todo el mundo. Cada uno se fue a su casa y lo puso en la hoguera. A partir de entonces ya no comieron cosas crudas y alabaron a la tortuga por su buena conducta. Y el cuento se acabó. ¿Verdad?

- Síiiii, -contestó el auditorio-.

LA MUCHACHA QUE LA PANTERA RAPTÓ PARA QUE FUERA SU ESPOSA

Nuestra narradora es la misma. Seguimos estando en su casa. Nadie se ha movido. Se hace tarde pero los niños quieren escuchar todos los cuentos de la narradora.

- Una vez, en un pueblo muy remoto pasó esto. Una chica que iba a recoger agua al atardecer fue raptada por la pantera, quien la llevó a su casa para hacer de ella su esposa. Era la chica más guapa del pueblo y todo el mundo quería casarse con ella. La lista de los pretendientes era interminable. Cada día iban pretendientes nuevos a pedir su mano pero sus padres se negaban a casarla diciendo que la dote que les ofrecían los pretendientes era insignificante¹⁶. Entonces, la pantera, que había sido rechazada también por el padre de la niña, se escondió en la maleza, esperó que pasara la niña y la raptó y desapareció con ella en la tierra. Cuando la niña, que se había desmayado de susto, se despertó, estaba encerrada en una casa muy bonita con mucho lujo, y que tenía varias habitaciones. La pantera le prohibió salir fuera así como entrar en una de aquellas habitaciones.

¹⁶ «¿Qué querían? ¿El sol? La gente se pasa mucho con aquello de la dote. Todo lo que no pudieron hacer o tener lo quieren hacer con su hija, que se convierte en su fuente de riqueza. ¡Que tengan cuidado! ¿Eh?, porque al fin y al cabo la gente puede cansarse y dejar de pedir la mano de la niña, y ella se queda solterona» -dice una auditora, airada-.

Pero un día, roída por la curiosidad, la niña decidió entrar en la habitación prohibida para ver qué había dentro. Tras haberse cerciorado de que la pantera no estaba cerca, abrió la puerta y, lenta y sigilosamente para no llamar la atención, entró. No sabía que la pantera llevaba en su cadera una cadena que la traicionaría si entraba en la habitación prohibida. Y así fue. Tan pronto como cruzó el umbral de la puerta de aquella habitación, la cadena que llevaba la pantera en su cadera se rompió y ella se dio cuenta de que la niña había entrado en la habitación prohibida. Se puso muy furiosa y, cuando regresó a casa, la mató por haberle desobedecido¹⁷.

Mientras tanto, en el pueblo, sus padres la buscaban. No había rastro suyo. Sólo se sabía que había ido a por agua y que no había reaparecido. Su hermana gemela, cansada de esperar que volviera, decidió ir a buscarla. Los padres pusieron el grito en el cielo, que no, que no y que no, que no querían que se fuera porque seguro que desaparecería como su hermana. Pero la niña los tranquilizó diciéndoles que nada le iba a pasar. Y en esto, se levantó y se puso en camino.

Caminó durante mucho tiempo y, al llegar al pie de una montaña, vio que había, rodeada de vegetación, la boca de una cima que se adentraba bajo la tierra. Era la entrada de la cueva de la pantera. Se metió allí dentro y por un estrecho túnel se adentró, reptando a lo largo de unos metros, penetrando en un silencio que pronto se haría absoluto y rodeada por una oscuridad que de inmediato se pegó a su cuerpo como si de un denso fluido se tratara. Al final de ese trayecto desembocó en la casa de la pantera. Estaba trenzando cestas. Sacó de debajo de sus uñas un polvo blanco que sopló. La pantera respiró el polvo y cayó en un sueño profundo. Durmió hasta roncar. Cuando la niña se cercioró de que dormía profundamente, se metió en la casa y descubrió a su hermana muerta. Sacó otra vez de debajo de sus uñas otro polvo, negro, con el que untó la planta del pie de su hermana. Entonces, ésta se despertó. Luego, la hermana sacó de debajo de otras uñas una estatua preciosa que embadurnó de veneno y pegamento, y que dejó en la cama en la que estaba su hermana. A continuación se transformó en pájaro, llevó a su hermana en una de sus alas, y las dos regresaron a casa. Poco después la pantera se despertó, fue todo recto a la habitación de la niña para vigilar su cadáver. Una vez allí se dio cuenta de que ésta había desaparecido y que en su lugar había una estatua. Furiosa, se apoderó de la estatua con la intención de romperla en mil pedazos. Pero se quedó pegada a ella, manos y patas y, al

¹⁷ «Muy bien. La curiosidad no es buena, hijos. Si un niño escucha y obedece los consejos y las prohibiciones, se ahorrará líos» -dice una auditora-.

querer utilizar su saliva para librarse de ella, tragó el veneno y se murió. Y el cuento se acabó aquí.

EL HEREDERO DEL JEFE RAPTADO POR LA PANTERA

Nuestra narradora se llama Numbo Jacqueline. Tiene 35 años y es vecina del pueblo en el que siempre ha vivido. Es analfabeta y tiene siete hijos a los que suele contar cuentos por la noche mientras prepara la cena, para ayudarles a aguantar el hambre. Suele regresar del campo tarde porque su finca está muy lejos del pueblo. Porque regresa tarde, prepara la cena tarde también; y los niños, cansados de esperar la comida y hambrientos, la reclaman, a veces llorando. Ella es muy buena narradora y su repertorio de cuentos es muy grande. Su fama de buena oradora ha hecho que sea elegida presidenta de la asociación de las vecinas.

- ¿Verdad que esto ocurrió?

- Síiiii -contesta el auditorio-

- En un remoto pueblo vivía un jefe con sus mujeres e hijos. Tenía varias hijas y un solo hijo varón que todavía era un bebé. Un día, cuando la madre estaba labrando la tierra, su hijo, a quien había acostado debajo de un árbol para trabajar, fue raptado por una pantera. Ésta se lo llevó a su casa para dárselo a su mujer, que no conseguía tener hijos¹⁸. Ya lo habían intentado todo para tener hijos, en vano. Ya habían dado la vuelta a todas las casas de curanderos, sin resultados. Bueno, como decía, la pantera robó a la criatura y huyó con él a su casa. Pero la madre no se dio cuenta de nada¹⁹. Siguió

¹⁸ «¿Y es motivo para que le robe a otra persona su hijo? Si a uno le falta algo, que no lo robe porque puede estar oliendo y soltar pedos» –lanza un auditorio-. Este proverbio significa ir de mal en peor; y, con esto, el auditorio se refiere implícitamente al estado del vientre de la criatura robada, o sea, alguien que roba un bebé no sabe si aquel niño es vampiro o no. Si lo es, lo tiene muy crudo, pues significa una real amenaza para él y para los vecinos

¹⁹ «A la hora de marcharse las mujeres no se enterarán porque estarán cultivando la tierra» -dice un oyente-. Aquí, hace alusión a la leyenda del jefe de un pequeño pueblo, Banock, que se fue con los suyos, los que estaban con él justamente en el momento en que decidió marcharse de este mundo por ser muy injusto y cruel, desapareciendo por un agujero que abrió en el suelo con la palma de su mano. «Creo que a veces se pasan», -añade el mismo oyente-. Y, otra le replica, airada: «¿Cómo dices? ¿Que nos pasamos con lo del campo? A ver, si no cultivamos la tierra, ¿qué vamos a comer? Y vosotros mismos, ¿qué

cultivando. De vez en cuando aguzaba el oído para escuchar si el bebé se había despertado y lloraba. Pero no oía nada y seguía trabajando. Pero el larguísimo silencio de la criatura, que no solía dormir tantas horas sin despertarse y llorar, la inquietó y, presintiendo que algo malo había pasado, decidió ir a ver qué pasaba. Cuando llegó donde había acostado a la criatura en unas hojas de banano entre dos surcos, no lo vio. Miró en todas partes, pero no vio nada²⁰. Recorrió todo el campo pensando que a lo mejor la criatura de unos meses de edad se había puesto de repente a gatear, y estaba explorando el campo²¹. Pero todas sus investigaciones fueron vanas. Presa de nervios, volvió a recorrer el campo a la carrera porque no podía creer que su hijo había desaparecido así. Cuando por fin comprendió que el niño había desaparecido, rompió en llantos, abandonó todo en el campo y se puso en camino rumbo al pueblo, con las manos en la cabeza²². Cuando llegó a casa, le contó al jefe que, cuando llegó al campo, acostó al niño entre dos surcos para cultivar y que, mientras trabajaba, desapareció el niño. Al jefe por poco le da un infarto. Se derrumbó y dijo para sus adentros:

- ¿Qué voy a hacer? Entonces, ¿me voy a morir sin dejar un heredero varón? Es verdad que el viento no conoce el tejado de la viuda²³. ¡Dios mío! ¿Qué voy a hacer?

A continuación llamó a todos los vecinos y les dijo que ofrecería a su hija más guapa al que encuentre y rescate a su hijo. Todos los solteros se

comeréis? Resulta muy fácil hablar y condenar, pero vosotros los hombres deberíais pensar antes de hablar porque si no nos dejamos el cuerpo en el campo, no comeréis».

²⁰ «¡Dios mío! Yo de ella, ¿qué haría? ¡Mi único hijo! ¡El único heredero del jefe! Creo que me mataría, de verdad», --añade otra auditora-

²¹ «No os riáis» -dice la narradora al auditorio que se está partiendo de risa-. «Algunos niños caminan a los cinco meses de nacer».

²² Llevarse las manos a la cabeza, llorando o no, es, entre los b́ansoa, signo de desgracia, desesperación, dolor y de impotencia frente a los acontecimientos de la vida.

²³ Proverbio que se usa para subrayar la crueldad de la desgracia que golpea ciegamente, sin piedad, tanto a los felices como a los ya desgraciados cuya mala suerte, en este caso, se duplica. La viuda ya es desgraciada por haber perdido a su marido, y lo es doblemente porque el viento se lleva su tejado, sin tenerle piedad. El jefe se considera un desgraciado por tener sólo un hijo varón. A la desgracia no le importa que sólo tenga un hijo varón y se ciernen sobre él permitiendo que se lo quiten.

pusieron a buscar al niño pero nadie pudo encontrarlo. Hicieron todo lo que os podéis imaginar: consultaron con los videntes más potentes. Pero eran incapaces de revelarles el paradero del niño. El tiempo transcurría y la angustia y el dolor del jefe y la madre del niño eran insostenibles.

Un buen día, un pobre herrero soltero, que iba al mercado para intentar vender sus azadas y binadores, y que se había detenido un rato en el camino para hacer sus necesidades, se encontró con un enorme cuervo que gemía arrastrando en una de sus patas un enorme lazo. El lazo estaba a punto de cortar la pata. El herrero se apiadó de él, cogió su pata y, con sumo cuidado, le quitó el lazo. Luego lo llevó a su casa, lo cuidó y compartió con él la escasa comida que tenía. Cuando el cuervo se curó, le dijo:

-Muchísimas gracias, hijo mío, por haberme salvado la vida. Cuando me ví atrapado en aquel lazo, pensé que lo mío en esta tierra se había acabado. Has actuado muy bien, de verdad. Así que te mereces una buena recompensa. Pero no sé qué te voy a dar, a ti, tesoro, por ser tan bueno, por tener tan buen corazón. Hummm... te voy a dar esta pluma. Guárdala celosamente. Te puede ser útil. El herrero cogió la pluma, le dio las gracias. El cuervo se despidió de él y se fue.

Tan pronto como la pluma le tocó las manos, el herrero se dio cuenta de que entendía el lenguaje de los animales. Se puso muy nervioso porque oía muchas cosas a la vez: lo que decían los pájaros, los perros, las gallinas, los cerdos, etc. No salía de su asombro. Los pájaros no dejaban de hablar y revolotear. Se enteró por ellos de que la pantera era la que había raptado al hijo del jefe, y que se lo había llevado a una cueva de debajo de la montaña, y que guardaba al pobrecito debajo de la uña del dedo gordo de la pata delantera derecha, y que, para sacarlo de allí, hacía falta cortar el árbol que estaba detrás de su casa, lo que la sumergiría en un sueño profundo y permitiría que recuperasen a la criatura.

Tan pronto como nuestro hombre se enteró de esta información tan valiosa, salió corriendo y se fue a la montaña. Entró en la cueva, se escondió y esperó. Allí, todo era como su pueblo: había gente trabajando, cultivando sus campos, cortando sus bambúes para fabricar camas, taburetes, todo lo que hacemos aquí en nuestro mundo. El herrero entró, se sentó y esperó. Poco después, vio a la pantera pronunciar una fórmula y, al poco, el niño salió de su uña. A continuación le dio de comer. Cuando la criatura terminó de comer, la pantera pronunció otra vez la fórmula y el niño volvió a desaparecer debajo de su uña. Entonces el herrero salió de su escondite, fue detrás de la casa de la pantera y cortó el árbol de un machetazo y, de repente, la pantera, que se había puesto a trenzar cestas, se cayó y se sumió en un

profundo sueño. Después volvió en el interior de la casa, se acercó a ella sigilosamente, pronunció la fórmula que le había oído pronunciar y, en menos de lo que se tarda en decirlo, el niño salió de la uña de la pantera. Lo cogió en sus brazos y salió de puntillas. Una vez fuera, corrió directamente al palacio, donde entregó al niño a sus padres. El jefe se puso contentísimo y le ofreció en el acto a su hija como esposa. Se casaron y el herrero se llevó a su mujer a su casa. Y el cuento se acabó aquí.

LA NIÑA QUE SE CASÓ CON EL HOMBRE-PANTERA

Nuestra narradora es la misma. No hemos cambiado de escenario.

- ¿Verdad que esto ocurrió?

- Sííí -contesta el auditorio-.

- En un pueblo vivía una niña que estaba desesperada por casarse. Todas sus amigas y hermanas ya se habían casado. Ya no era una niña. Ya había llegado a la edad de casarse e incluso la había superado. Sus pechos ya habían caído. No comprendía por qué no se casaba. Desesperada, decidió casarse con el primero que le pediría la mano. El primero que le pidió la mano fue una pantera²⁴. La moza no tuvo más remedio que aceptar a la pantera. En un primer momento se arrepintió por lo que dijo, pero enseguida dijo para sus adentros:

- Es una pantera, ¿y qué? A pesar de todo voy a casarse y dejar de ser el hazmerreír del pueblo.

Dijo eso y aceptó casarse con la pantera. Ésta pagó la dote a los padres de la niña. Éstos organizaron la boda y la pantera se llevó a su mujer a su casa,

²⁴ «¡Dios mío! Yo de ella, me negaría a casarme con la pantera, vamos, me negaría rotundamente, no puedo ocultar mis partes y dejar que el niño que voy a dar a luz me mate» –exclama una auditora, alterada-. El proverbio significa que no puede tener vergüenza de decirle no a la pantera –ocultar sus partes- y aceptar casarse con ella –lo que equivale a morir-. Para dar a luz, hay que enseñar sus partes, sin tener vergüenza a los médicos que nos atienden para que cojan a la criatura que sale de la vagina de la madre. Es imprescindible si queremos que la criatura viva y si nosotros mismos queremos sobrevivir después del parto. Ocultar las partes por vergüenza durante el parto es exponerse a una muerte segura. En resumen, el proverbio se usa cuando alguien se niega, sin tener vergüenza en decir que no, ocurra lo que ocurra, a hacer algo que le perjudicaría si aceptara hacer dicha cosa por vergüenza a decir no.

que estaba en el corazón del bosque.

En casa, encerró a su mujer y le prohibió salir fuera. No hacía falta pues lo tenía todo allí. De día el hombre era un joven apuesto y, de noche, se transformaba en una pantera. Todas las noches salía de casa y sólo regresaba al amanecer con comida y carne. La moza no sabía nada de su vida. Pasaba todo el día en casa realizando sus quehaceres domésticos. El hombre tenía unos amigos con los que se reunía de vez en cuando en su casa. Cuando llegaban, la moza siempre los trataba bien. Les daba de comer y les hacía un buen fuego para calentarse. Uno de ellos, conmovido por el buen comportamiento de la niña, vino a verla un día cuando su marido estaba ausente y le dijo que huyera porque su marido planeaba matarla y comerla aquella misma noche²⁵.

La niña le dio las gracias al hombre pero le dijo que no sabía cómo proceder para llegar a su casa. Estaban muy lejos de su pueblo y no se acordaba del camino que cogieron su marido y ella para llegar a su nuevo hogar²⁶. El hombre le dijo que descuidara. Se transformó en pantera y le pidió que subiera a su lomo. Así lo hizo. La pantera despegó y, en un abrir y cerrar de ojos, se presentó con ella a la entrada de su pueblo. La niña se bajó, le dio las gracias mil veces y echó a correr hacia su casa. La pantera esperó que desapareciera de su vista y desapareció ella también en la maleza.

La niña corrió sin parar hasta llegar a su casa donde, extenuada y cansada,

²⁵ «¡Dios mío! ¿Habéis oído esto? De verdad que la comida hace hablar a la gente» -exclama un auditor-. Es un proverbio que literalmente significa: la comida escucha cosas y nos las dice. En otros términos, la comida que damos a alguien nos puede salvar la vida en el sentido de que esta persona puede estar al tanto de un complot urdido para matarnos, y revelárnoslo cuando le damos de comer.

²⁶ Aquí vemos una clara referencia a una práctica que hasta hace pocos años era muy vigente entre los bánsoa: la de llevar a la novia que se atrevía a rechazar al marido que le habían buscado sus padres –había casos así, aunque muy pocos- a su nuevo hogar de noche, preferentemente noche sin luna, para que no viera el camino cogido porque, como no estaban seguros de que se quedaría en su nuevo hogar, de este modo procuraban que no viera el camino que cogieron, para que no caiga en la tentación de escaparse y volver a casa de sus padres.

Cuando la novia se escapaba, el novio lo contaba a todo el pueblo y, si a ésta se le ocurría preguntarle a un vecino que le indicara el camino para regresar a su pueblo, nadie se lo decía y no tenía más remedio que volver a su nuevo hogar.

se abalanzó y se derrumbó. Cuando recobró un poco de fuerzas, les contó a sus padres lo que había ocurrido. Todos se pusieron a llorar pensando en el peligro que había corrido. Después, juraron que nunca jamás casarían a su hija con un desconocido. Mientras tanto, en el bosque, su marido regresó a casa con sus amigos. Se habían transformado todos en panteras. Era una noche especial para él, pues, le tocaba cobrar²⁷. Iban a matar y comer a su mujer.

El hombre-pantera llegó con sus amigas panteras, les dio asiento y empezó a llamar a su mujer. No le respondió nadie. Llamó, llamó, pero ella no le contestó. Empezó a buscarla por todos los lados, incluso en los sitios más recónditos e inimaginables: la buscó debajo de la cama, en el techo, en el granero, en todas partes, pero no la encontró²⁸. No aparecía la mujer.

Las demás panteras, cuando vieron aquel espectáculo, se dijeron:

- Pero, ¿por quiénes nos ha tomado este hombre? ¿Por unos tontos? Luego, esperaron largo rato que les trajera a la mujer, se cansaron de esperar y, furiosas, se abalanzaron sobre él y lo devoraron en un abrir y cerrar de ojos. Y el cuento se acabó ¿verdad?

- Síííí -contesta el auditorio-.

El cuento se acabó. El hombre murió al querer visitar lazos que no había

²⁷ Entre los bánsa hay una secta que se llama *Féâmlaà'a* o *Ssà*. Cada miembro de aquella secta debe «vender», o sea, matar a un ser querido y, a cambio, cobra un dinero más o menos consistente según el tipo de relación que le unía a su víctima: si es su hijo, su mujer, su padre, su madre, cobrará más dinero.

²⁸ «Aún no ha visto nada. Ha cavado su grillo y se lo ha llevado la gallina. ¿Quién le dijo que se podía enriquecer con la hija de otra persona?» –exclama una oyente. «¿Porque es su dinero? ¡Que se joda! ¡Que venda a su propia hija! ¡Cabrón!» –dice otro auditor, furioso-. El proverbio «cavar uno su grillo y que se lo lleve una gallina» significa equivocarse. En efecto, el grillo que cavamos nos pertenece pero si lo descuidamos, se lo lleva la gallina y, a partir de aquel momento, pasa a ser su propiedad.

El hombre del cuento, al dar la dote de su mujer, hace de ella su propiedad. Pero la deja sola en casa para ir a buscar comida, momento en que viene un amigo suyo y le aconseja que huya a casa de sus padres para no acabar entre las garras y los dientes de su marido y sus amigos. La mujer huye, y ya no es, pues, la propiedad de su esposo quien regresa a casa con sus amigos creyendo que encontraría a su mujer; pero se equivoca. No encontrará a su mujer.

tendido. Si alguien visita lazos que no ha tendido, comerá carne pero los huesos se e quedarán en la garganta²⁹.

²⁹ Proverbio que significa que uno no debe coger algo que no le pertenece, que no es suyo, porque le puede perjudicar.

PUBLICACIONES

BERTA RUBIO FAUS
 (COORDINADORA)

Women in Folktales and Short Stories of Africa
 Taban lo Liyong (ed.)
 Pietersburg, Azalea Publishers, 1997. 246 páginas

Riet Turksma, Hala el Ahmedi y Eireen Awate Aliga, las tres mujeres que tuvieron la idea original de editar este libro, una antología de narraciones cortas y cuentos populares del Sudán del Sur (que hace algo impreciso el subtítulo) que retratan a las mujeres, seleccionaron el material con el criterio de que «*tratasen sobre mujeres, nada más*» (prólogo, p. 4). La distinción principal que se hace aquí entre relato (que tiene forma del cuento popular) y cuento popular es que los autores de los relatos los compusieron en inglés y son conocidos, mientras que los de los cuentos, de lenguas vernáculas que se reinterpretan en inglés, son anónimos.

En la colección total de 19 cuentos populares y 23 relatos, sólo dos de los autores son mujeres: **Alison Finish Warille**, que es de la tribu moru, y **Agnes Poni-Lako**, de la tribu bari. Así que, antes de leerlos, ya podemos ver que reflejan «*las suposiciones inconscientes sobre mujeres que se encuentran en la base de la ficción creativa africana*» (introducción, p.2). No es un hecho fortuito que el prólogo de las tres impulsoras del libro describa cómo tuvieron que engatusar a **Taban lo Liyong** para que prestase su fama y pericia en el campo de la literatura oral al proyecto: «*Si quieren que el libro tenga éxito, lo necesitan. Tiene nombre, autoridad, poder y una gran influencia*» (prólogo, p.5). Los relatos y los cuentos representan un banco cultural de las suposiciones tradicionales y, es más, son «*las potestades permanentes*» de la sociedad porque tratan de los orígenes de las tribus, las leyes, las tradiciones, las instituciones, las costumbres y las prácticas sociales, culturales y económicas. Aunque el enfoque de esta colección son las mujeres, apenas aparecen en la lista de autores como creadoras, es decir, narradoras/guardianes de aquellas «*potestades permanentes*» de la sociedad.

Las cuestiones de género y las tensiones de poder y sexualidad entre los hombres y las mujeres son mucho más complejas de lo que algunas gurús feministas occidentales puedan pensar, y en este sentido, el libro es revelador. **Taban lo Liyong** nota que, «*África puede ser muy pragmática en cuestiones de género, como en muchos otros sentidos*». Cita el caso de las mujeres lokoro, habitantes de las montañas, que tenían que caminar largas distancias para buscar leña y agua, de modo que las mujeres oriundas de las tierras bajas no querían casarse con los hombres lokoro. Con una población que menguaba rápidamente,

éstos decidieron que ellos mismos podrían hacer el trabajo de las mujeres de buscar leña y agua y cultivar los huertos para que las mujeres pudieran quedarse en casa y criar a los hijos. Así consiguieron que más mujeres se casaran con ellos y que aumentara la población (introducción, p.2).

Es curioso, pues, que **Taban lo Liyong** intente luego trazar una simetría artificiosa a la hora de presentar las relaciones de género. Subraya que la antología habla de los papeles que desempeñan las mujeres, pero no consigue abarcar todos los supuestos que tienen las comunidades del Sudán del Sur acerca de ellas y llega a la siguiente conclusión: «*Para eso, habría que hacer una antología de cuentos populares y relatos que haga hincapié en los roles de los hombres. Así se podría juzgar mejor la división de papeles entre los hombres y las mujeres*» (introducción p. 2). Considera que *Women in Folktales and Short Stories of Africa* sea solo la mitad de un proyecto, «...la otra mitad del cual debería ser un volumen complementario que tratara de los hombres» (introducción, p.3). A primera vista parece ésta una posición equilibrada, pero pasa por alto una división importante de papeles: una antología sobre hombres no estaría escrita principalmente por mujeres, precisamente por los papeles que se describen en este libro. Lo que falta y que faltará es saber cómo las mujeres perciben los papeles de las mujeres. Y los de los hombres.

Quizás este libro cumpla con la esperanza de **Riet Turksma, Hala el Ahmedi** y **Eireen Awate Aliga** de que «... inspirará una nueva generación de escritores para que se vea a las mujeres desde una perspectiva nueva. Las mujeres abandonadas que se encargan de los hijos y el clan familiar, mujeres desplazadas, que un día tienen una casa y al siguiente una tienda hecha de sacos, mujeres apabulladas que logran mantener unida a la familia. Que se vean no cómo enseres sino como activos. Que se sepa que las mujeres hacen un papel de una enorme envergadura en la vida y en todo proceso de desarrollo» (prólogo, p.5). Por otra parte, en el contexto actual del Sudán, el valor del libro no sólo radica en su mérito literario de explicar los papeles de las mujeres (y de los hombres) con relatos atractivos y bien escritos, ni tampoco en la riqueza de material antropológico, sino que representa también un recurso documental extraordinario de un país que ha aguantado casi cincuenta años de guerra civil, y eso sin mencionar los estragos de la época colonial. Afirman **Riet Turksma, Hala el Ahmedi** y **Eireen Awate Aliga** que «revisamos centenares de relatos y seleccionamos lo que hay aquí de las revistas y los libros que se han publicado durante los últimos 25 años en el Sudán. Ya conocíamos algunos de los autores. Otros han desaparecido o están dispersos por todo el mundo, refugiados de la guerra, de los conflictos civiles y tribales y de la injusticia». Aunque sólo sea en este sentido, el libro tiene un valor incalculable.

Los relatos se ocupan menos de resaltar una conducta ejemplar que de actuar como cuentos con moraleja, censurando los actos reprobables, exponiendo los castigos a los que pueden conllevar y explicando cómo la gente reacciona ante las presiones sociales de su entorno. El cuento popular explica los procesos de socialización pero también es un vehículo de la socialización. Como los cuentos

del Tiempo del Sueño de los aborígenes australianos, cada uno de estos relatos contiene varias lecciones, cosa que **Taban lo Liyong** demuestra en el Apéndice A, donde divide el libro en once temáticas (por ejemplo: «La naturaleza de las mujeres», «Las madres de los salvadores», «La hambruna hace aflorar la responsabilidad y la inventiva de las mujeres para cuidar a la familia», «Del amor a la cárcel»...), da el nombre, la historia y la tribu del autor (si se sabe) y presenta las moralejas de cada cuento.

En el cuento dramático «El yerno», **Agnes Poni-Lako** explica las lealtades y las presiones familiares, las costumbres del festejo («*La tierra de los bari no es un reino de secretos, ni mucho menos los secretos del amor*»), los problemas matrimoniales... Kiden deja a su marido Lugwanda porque nunca lleva comida ni a ella ni a su hija. Se casa luego con Juma pero Lugwanda viene un día con el propósito de crear problemas y, asustada, Kiden lo mata. Años después, sale de la cárcel con un permiso y unas mujeres, parientes de Lugwanda, la llevan a su casa al otro lado del Nilo para que se enfrente a las consecuencias de sus acciones – o, como lo entiende el lector, su propia tragedia. Su hija acaba de dar a la luz al hijo de Juma y muere poco después, lo que «*significa también la muerte absoluta de Lugwanda*» (p.172). En el resumen de **Taban lo Liyong**, «*Un marido debe mantener a su familia. Si no es capaz de hacerlo la mujer puede dejarlo. En ocasiones, las mujeres matan para conservar su libertad y su capacidad de elegir. El concepto del incesto es un asunto grave en la cultura del Sudán del Sur. Aunque, no estando presente, la mujer no pudo prevenirlo, se sintió humillada e incapaz de hacer frente a su gente*» (p.234). **Agnes Poni-Lako** nos dice que Kiden coge un barco como si volviera a cruzar el Nilo: «*Un gran peso, mucho más que el peso del asesinato, le vino encima. Todo era oscuridad y se dio cuenta de que el juego del asesinato no es sólo peligroso, sino que uno siempre sale perdiendo. Sabía que lo que había perdido era mucho mayor de lo que pudiera haberse imaginado. Sólo le quedaba una solución... Kiden se echó por la borda del barco y desapareció en las aguas del Nilo*» (p. 172).

El Apéndice B, un glosario, ofrece una excelente información lingüística y social. Por ejemplo, *aliwara*, la palabra zandi que quiere decir «mercado de ropa de segunda mano» (en la zona de la frontera Sudán-Zaire), significa literalmente «compren a su propio riesgo», mientras que la *jata jata jata* del idioma acholi es una construcción onomatopéyica que significa «una persona mojada que camina», y *lokuyu* del idioma pojulu se refiere a las muertes en serie de los maridos que son atribuidas a los poderes mágicos de la viuda. Las palabras en sí podrían ser cuentos e ilustran una característica esencial de la oratura: el contexto es trascendente y la experiencia tiene que ser compartida por el grupo para que sea comprensible. En estos cuentos, las ideas se expresan en conceptos que todo el mundo conoce, con aliteraciones, onomatopeyas, repeticiones, epítetos y otros recursos formulaicos fáciles de recordar. En «El yerno», los pensamientos de Kiden forman un canto fúnebre en su cabeza, y cantan al lector, rítmica y repetitivamente, transmitiéndole su mensaje:

A la hija de Lado le han llevado bajo tierra.
Se ha negado a escuchar los asuntos del mundo.
Se ha negado escuchar los asuntos del mundo.
Se ha negado a aceptar los problemas del mundo.
La han llevado al país de los fantasmas.
La han llevado al país de los fantasmas.

Uno de los objetivos del libro es que se estudie en los institutos y las universidades del Sudán del Sur una vez se hayan firmado los acuerdos de la paz. Después de tantos años de guerra, el Sudán del Sur es un país devastado sin instituciones políticas, sociales ni económicas. Pero de lo que no carece es de una tradición oral rica y duradera que ha conservado las identidades culturales de sus comunidades y que ayudará a satisfacer las necesidades generales de la reconciliación y a construir la nación, porque los valores que expresa cada comunidad a su propia manera son también universales. Con esta forma literaria, de boca en boca, la historia se transmite, se recuerda y se conserva, englobando valores, genealogías, las sagas de la guerra, de la migración, de los orígenes, etc. La sociedad se basa en un cuerpo sólido de información que conserva sus creencias, sus sistemas jurídicos y el recuerdo de los acontecimientos que han configurado su historia.

Como concluye **Taban lo Liyong**, «... además de enseñarnos cómo vivían y aún viven los otros africanos, este volumen debe hacernos reflexionar sobre cómo hemos vivido y cómo vivimos ahora. El valor imperecedero de la literatura es que constituye una disciplina comparativa: el estudiante lee el texto manifiesto y a su vez, lo compara con el texto no escrito de su propia vida y cultura» (p.246).

Julie Wark

Las africanas cuentan: Antología de relatos

Inmaculada Díaz Narbona (ed.)

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2002. 218 páginas

«En África, cuando un viejo muere, una biblioteca se quema», decía el maliense **Hampâté Bâ** a mediados del ya siglo pasado.

La evolución de la sociedad africana que supuso, y aún supone, la paulatina pérdida de muchas de sus tradiciones y la desaparición de figuras tan emblemáticas como la del *griot*, hacen que la frase del escritor de Malí, además de veracidad, transmita un cierto pesar por una cultura que pierde sus raíces más profundas para entrar en el nuevo mundo globalizado.

Sin embargo, originándose en esa misma lobotomización, la influencia del llamado Mundo Occidental ha transferido, desde hace ya décadas, al continente africano la idea de la escritura, a través de la cual se han recogido, y recogen, las palabras que flotaban en el aire, las palabras de una literatura oral, rica y compleja que se han escrito y fijado, perdiendo algo de su complejidad, pero ganando la tan temida batalla al tiempo.

Transcribir la palabra, escribir... pero sobre todo publicar y difundir para eternizar la voz de un continente cambiante, para propagar extramuros las distintas visiones del mundo, enriqueciendo a las personas y a las lecturas. Labor, ésta, emprendida, entre otros muchos, por Inmaculada Díaz Narbona en su libro *Las africanas cuentan* (P.U.C., 2002), una antología de relatos escritos por mujeres africanas desde 1975 hasta el año 2000.

La editora ha querido, en su libro, dar la voz a aquellas que normalmente la han tenido doblemente negada, no sólo por su condición de africanas, sino también (¿y sobre todo?) por su condición de mujeres.

En la notable introducción a la antología, Díaz Narbona echa un rápido vistazo a la historia de la literatura escrita en África y se concentra en la historia de la literatura escrita por mujeres situando el empuje de la pluma femenina a mediados de la segunda mitad del s.XX: «*Aunque antes de la Independencias algunas mujeres escribían poemas, cuentos infantiles, relatos cortos, obras todas ellas sin reseñar, no será hasta los años 70 cuando las mujeres africanas se decidan a ocupar el espacio que les pertenece, subvirtiendo la imagen que de ellas daban los escritores africanos*» (p. 24); lo que, según Luis M^aMora y Verónica Pereyra, no es del todo fiel a la realidad, ya que haría falta citar, aunque fuera de modo excepcional, la novela decimonónica de la sudafricana Olive Schreiner publicada bajo el seudónimo de Ralph Iron (*A story of an African farm*, 1883), y los distintos escritos aparecidos en publicaciones norteamericanas de la ghanesa Gladys Casely-Hayford, en 1930 (Cf. Pereyra. V y Mora, L. *Las voces del arco iris. Textos femeninos y feministas al Sur del Sahara*. México, Tanya, 2002, & vid. www.mujerescreativas.canadianwebs.com7mujeresafricanas.htm). Dejando de lado esta pequeña observación, la introducción a la recopilación de relatos justifica sobremanera su elección, centrada en producciones exclusivamente femeninas (como es obvio en el mismo título del libro), cortas (para poder mostrar la totalidad del texto) y originalmente francófonas (para encontrar una relativa unidad en la gran variedad de producción africana).

El lector se encuentra, así, delante de nueve relatos dispares y variopintos que van desde la crítica social a la filosofía (pasando por el mito y la narración casi fantástica) pero que reflejan, todos ellos, la visión femenina de un mundo a menudo desconocido por el lector europeo: «*con esta selección hemos pretendido dar cuenta de una escritura vacilante a veces pero que recoge las inquietudes generales de una sociedad en transformación y que, desde la óptica femenina, pone de manifiesto que la exclusión, la inseguridad y la violencia, lo son doblemente cuando se ceban en las mujeres*» (p. 42).

La expresión de una doble alteridad puesta en boca de ocho mujeres de procedencias, décadas y edades diversas que comparten la particularidad de ser escritoras en África.

Presentados en orden cronológico inverso (para favorecer, según Díaz Narbona, la aproximación del lector a la literatura que se descubre), los nueve relatos de la antología, que siempre van precedidos de unas breves biografías hechas con un criterio no demasiado riguroso, hablan de la tradición, de la sociedad en vías de modificación, de las creencias, de la transgresión, de la marginación, de la soledad, de los sentimientos, de la intimidad.

Algunos de estos temas, como el tratamiento de la vida íntima (aunque quizá sería mejor hablar de vida privada) y la percepción de la maternidad, son aspectos considerados fundamentalmente femeninos; escenarios y reflexiones que suelen entrar en literatura (no tan sólo la africana) de la mano de las escritoras. Ejemplo de ello son las reflexiones que se deducen de la comparación de los modos de vida de las dos protagonistas de «El camino de salvación» de **Maïga Ka**, publicado en 1985 (todos los títulos citados en adelante sin referencia expresa pertenecen a *Las africanas cuentan*), en que se nos muestra la vida y la muerte de una mujer educada en la tradición (Rokahaya), la relación con su hija (Rabiatou) y la vida y muerte de ésta, educada en la modernidad europeizada. La concepción de la maternidad se muestra también en «Yadikône o el segundo nacimiento», relato publicado en 1990, de la senegalesa **Mariama Ndoye**, donde una partera reflexiona sobre el asesinato, tiempo atrás, de su primer recién nacido fruto de una violación en la cárcel.

Sin embargo, aunque los espacios privados y la fecundidad sean temas centrales en las obras de las autoras africanas contemporáneas, la mayoría de las narraciones dejan entrever una crítica feroz al entorno que rodea a sus autoras: el recién citado relato de **Ndoye** esboza la corrupción de la sociedad y las instituciones de su país; el también mencionado «El camino de la salvación» constituye una denuncia explícita de la hipocresía de la sociedad falsamente modernizada; «El nacimiento de Sara», texto de **María Felicité Ebokea** publicado por primera vez en 1993, insinúa la difícil relación de la protagonista con su madre, una «madre castradora» que personaliza la tradición en negativo; «El dinero contra el amor», de **Aïcha Diouri**, crítica, aunque de modo menos agresivo, la hipocresía general de la sociedad; y el texto casi surrealista de **Marie Léontine Tsibinda**, «La irresistible Dekha Dencia», hace un retrato metafórico de los males del África actual.

Así, sin ser ensayos ni relatos filosóficos -único sería aquí el caso de «Última génesis», de **Christine Kalonji**-, la mayoría de los textos esbozan, entre líneas, los avatares de un pueblo mal asentado entre los valores y rutinas tradicionales y los de la «modernidad» que en su tiempo les fue impuesta.

No obstante, se observa que este conflicto, que podría considerarse ético, no se resuelve siempre catastróficamente (como sucede en el relato de **Maïga Ka**, en que las dos protagonistas mueren infelices, «abandonadas» por sus maridos; o en

el de **Tsibinda**, en que el protagonista termina su fantasía erótica rodeado de lápidas). En los textos más modernos (posteriores a 1985, aprox.), se constata una dinámica general más optimista, alentadora, que recupera el mito o el recuerdo, ennobleciéndolo («El hijo-de-la-luna-y-del-sol», de **Véronique Tadjó**, publicado en 1989; o «¿Qué permanece en la memoria de los hombres?», de **Catherine Ndaye**, un poco anterior al resto, de 1984), o que sobrevive a su violento y desolador pasado reconciliándose con él («La ira de los muertos», publicado en el año 2000, también de **Tadjó**, o los ya citados «El nacimiento de Sara» o «Yadikône o el segundo nacimiento»). Hasta la crítica al materialismo que se hace en «El dinero contra el amor», supone una llama esperanzadora para una sociedad que se da cuenta, como el novio rechazado de la historia, de los valores verdaderamente importantes, de unos valores que, como reclaman las mujeres africanas, no deben ser los tradicionales ni los occidentales, sino los nuevos hijos de una África «*de aliento y de fuego, de jaspe y de corals*» (**Werewere Liking**, citada por Cf. Pereyra. V y Mora, op. cit.).

Ésta es la esperanza que parece fundamentar los textos más contemporáneos de las escritoras de la antología, aunque la ordenación inversamente cronológica de ésta deje al lector con un sabor de boca ligeramente opuesto. Sin embargo, y haciendo caso omiso de los distintos puntos de la edición que podrían cuestionarse, el libro tiene un valor testimonial innegable que hace recomendar su lectura respondiéndolo, así, a la voluntad de difusión y conservación de la palabra de la mujer africana contemporánea.

En el siglo XXI, en África, quemar menos bibliotecas.

Berta Rubio Faus

De boca en boca: estudios de literatura oral de Guinea Ecuatorial

Jacint Creus (coord.)

Vic, CEIBA, 2004. 256 páginas

CEIBA ha publicado el segundo número de su colección «*Laboratorio de recursos orales*», que recoge una serie de estudios sobre la literatura oral de Guinea Ecuatorial. Como ha hecho hasta ahora, CEIBA nos muestra aspectos desconocidos para el gran público de la historia o la producción cultural de los pueblos que habitan en el territorio de Guinea Ecuatorial; si en la colección «*Documentos de la colonización*» descubríamos episodios olvidados o documentos muy difíciles de encontrar relacionados con la presencia colonial española en el Golfo de Guinea, en esta ocasión tenemos a nuestra disposición toda una serie de materiales de gran interés para las personas dedicadas al estudio de las culturas guineanas desde ámbitos como la antropología, la etnografía, la teoría literaria o los estudios culturales.

Jacint Creus ha coordinado una colección que recoge el trabajo de personas de procedencias muy diversas, cuyas trayectorias vitales e intelectuales también son muy dispares: profesores universitarios y estudiantes de diversas disciplinas; españoles que vivieron la etapa de la colonia y guineanos formados en la universidad de la república independiente; antropólogos, historiadores del Arte, comparatistas de la literatura y profesionales de ámbitos diversos. Esta diversidad enriquece la colección, que tiene el aliciente de contar con una mayoría de autores guineanos, que pueden hablar con mayor conocimiento de causa quizá de la realidad de sus culturas. Sin embargo, se echa en falta una mayor presencia de mujeres, ya que, de los doce artículos que componen el libro, sólo dos han sido escritos por ellas.

La presencia de la literatura oral en los estudios literarios es escasa y fragmentaria. Hay disciplinas que hacen de la oralidad piedra angular de su discurso, como pueden ser la antropología o la etnología, pero hay elementos que se suelen obviar y que resultarían de gran interés (es el caso del análisis estético o genérico, el análisis lingüístico o la perspectiva comparatista). Este volumen incorpora algunos de estos factores (es muy destacable el análisis de los géneros orales que llevan a cabo **Bolekia, Eteo, González Echegaray** o **López Ortega**), aunque deja fuera otros que podrían resultar de gran interés, como el análisis del discurso o la investigación sociolingüística (interferencias entre las distintas lenguas del país, papel de la lengua del colonizador, etc.).

El territorio de Guinea Ecuatorial es relativamente pequeño pero cuenta con una gran diversidad cultural y lingüística. Uno de los grandes aciertos de esta compilación es haber sabido recoger esa diversidad y mostrar las literaturas de los diversos pobladores de la república: **Ávila** estudia el papel del cristianismo en la tradición oral de Annobón; **Bolekia** y **Eteo** se dedican a la tradición bubi de la isla de Bioko; **Djangani, Fons** y **Pedrosa** muestran diversos aspectos de los rituales y creencias ndowé; **González Echegaray** nos aproxima a la literatura bisió, escasamente conocida o estudiada, y **López Ortega, Mbana** y **Oyono** estudian la oralidad lírica y la religiosidad del pueblo fang. Un buen mosaico de las literaturas y las creencias de los pueblos del Golfo de Guinea.

Aunque los estudios postcoloniales recientes suelen tomar herramientas de otras disciplinas, como los estudios de género o los estudios culturales, esta compilación tiene un enfoque más «tradicional», que no tiene en cuenta las aportaciones teóricas más en boga en estos momentos. Esta ausencia no es necesariamente negativa, puesto que la postmodernidad no siempre es sinónimo de rigor intelectual o académico; sin embargo, se agradece la presencia de estudios que tienen en cuenta el factor religioso en la producción cultural, como es el caso de las aportaciones de **Ávila Laurel** o **Rabat**. En este sentido, es de destacar el capítulo de **Creus** («Aspectos ideológicos en las primeras colecciones de cuentos de *La Guinea Española*»), de gran interés para conocer el papel colonizador e ideológico de los misioneros claretianos y su influencia en la codificación de la literatura oral.

Hay dos aportaciones que resultan especialmente interesantes, por su diversidad y por el contraste que supone verlas juntas. Por un lado el artículo de **Pedrosa** («El cuento ndowé del pájaro y la princesa embarazada, dos poemas de Catulo y dos cuentos del *Decamerón* de Boccaccio»), de gran rigor académico, que repasa el tema del pájaro como símbolo sexual en una gran diversidad de culturas y tradiciones literarias, demostrando la universalidad de determinadas metáforas más allá del espacio geográfico concreto en el que se han producido. Por el otro, la aportación de **Sales, Elá y Abeso**, que estudia la aportación de Gregorio Eyí Ncogo a la tradición fang y la importancia de los trovadores (*bebom nvét*) en la sociedad guineana actual.

En resumen, una aportación fundamental al estudio de las tradiciones orales de Guinea Ecuatorial. Hay determinados elementos que interfieren en la lectura, como algunas erratas o la falta de coherencia en la transcripción de ciertos nombres (Nkogo/Ncogo, nvét/mvét), pero en general cabe felicitar por la aparición de este volumen y esperar la llegada de muchos más.

Iñaki Tofiño

Raquel ILOMBE

Leyendas guineanas

Dakar, Malamba, s/a (2004) [1981]. 117 páginas

«Cuando el tiempo se lo permitía, gustaba de dar largos paseos contemplando las maravillas del Creador. Algunas veces se entristecía por no poder escuchar los sonidos con que Él había dotado su fantástica creación, ya que al pobre cabrero, desde su nacimiento, se le había privado del sentido del oído. A pesar de su desgracia, era feliz con todas las cosas que le rodeaban. Observaba largas horas la transparencia de las aguas de los riachuelos, el movimiento de las hojas de los árboles y los felices vuelos de los pájaros... Para él todo era motivo de satisfacción». Así presentaba la corisqueña **Raquel Ilonbé** (1939-1992) a uno de los protagonistas de sus *Narraciones guineanas* (1981), ese cabrero sordo que, junto con una mujer y el jefe de su poblado, ambos sordos también, dan vida al primero de sus cuentos, quizás el más divertido de su pequeña recopilación. Como sucede en todas las ocasiones, la manera de ver las cosas del recopilador se refleja claramente en los textos; que no por ello pierden un ápice de su interés.

Y es que la buena noticia es la reedición, por fin, de una bellísima colección de cuentos que muy pocos tenían ya a su alcance. Desaparecida desde hace muchos años la primitiva edición de Doncel, la Editorial Malamba nos devuelve esos cuentos fascinantes en una nueva edición igualmente bella, acertada, publicada e ilustrada con esmero. Y, repito, ésta es la noticia magnífica, que trasciende la opinión de cualquier estudioso: porque la aparición –nueva o reincidente- de cualquier recopilación de cuentos nos sirve en bandeja el resultado de un trabajo

que siempre, en todas las ocasiones, es de agradecer: todas las colecciones de cuentos son respetables, todas aportan mucho al conocimiento de la literatura oral, guineana y universal; y todas ellas poseen, sin excepción, una parte de la verdad: una parte del saber y del conocimiento pertenecientes a un pueblo entero, transmitida desde el sentimiento de unos informadores concretos que nunca son -afortunadamente- especialistas en la materia: los cuentos se cuentan porque gustan, no por razón ninguna de erudito.

En el caso de **Raquel Ilombé**, disponer de su colección de relatos populares es un auténtico lujo, por la sensibilidad que sus narraciones desprenden. En relación a la literatura oral de Guinea, la autora confesaba (p. 19): «*Nada conozco escrito, si hay algo*»: una afirmación que no puede sorprendernos, dada la dispersión existente, todavía hoy, en relación a los géneros populares guineanos. Y, sin embargo, la propia autora nos ofrece un conjunto de 8 narraciones que son, claramente, muy diferentes de las antiguas colecciones publicadas por los autores españoles y guineanos de la época colonial, sus antecesores inmediatos: porque la «autenticidad» de las creaciones no debe confundirse con la «antigüedad» de su colecta; y porque cada recopilador, cada narrador, cada informador, selecciona –de entre una cantidad ingente de recursos narrativos disponibles– aquellos temas, personajes, situaciones y contenidos que mejor se adaptan a su momento particular, a su propia experiencia, a las circunstancias a las que se enfrenta. «*El impulso que la llevó a recogerlos fue sentimental y estético. No obstante, su trabajo preserva un patrimonio cultural*», afirma **Marina López** en un prólogo escueto, conciso y brillante: no se podrían resumir mejor los mecanismos de producción y de reproducción de toda la literatura oral, frente a aquéllos que la quisieran inmóvil, «suya», muerta.

La idea de que la literatura oral nunca es «exclusiva» se refleja con claridad en el prólogo citado y en la introducción de la autora: las referencias a Perrault, a las narraciones bíblicas o a las influencias de los países colonizadores, sin embargo, pueden ampliarse y multiplicarse casi sin límite: Tras «*Los sordos*», ya citada, la autora nos ofrece «*Los tres hermanos*», un cuento que aparece en numerosas colecciones ndowé pero que también se incluye en algunas tan alejadas como la catalana («*Els tres presents de la Ventura*», por ejemplo); e incluso las dos versiones que nos ofrece de los cuentos ndowé de Ilombe («*El plato bailarín*» y «*La señora del río*», que la autora del prólogo identifica con «*Las Hadas*» y «*Cenicienta*»), generalmente considerados como plenamente «autóctonos», encontrarían paralelos evidentes en las literaturas bámbara y kotokoli, por poner dos ejemplos africanos entre los múltiples posibles. La colección se cierra con varios cuentos etiológicos y con «*Las dos gotas de agua*», una versión del cuento «*Hermanas de padre*», que reincide en la colección de cuentos bubis del P. Benigno Borikó, editado recientemente por el Laboratorio de Recursos Orales.

El conocimiento de otras literaturas orales, en definitiva, nos ayuda a ser más humildes en todo lo que concierne a presuntas «autenticidades», que son sistemáticamente desmentidas por la literatura comparada; más todavía en un género en el que cualquiera está autorizado a narrar, a adaptar, a cambiar. La

«originalidad», en definitiva, no está en los textos, sino en la manera como han sido incorporados a una cultura concreta en un momento histórico determinado: porque toda la literatura –oral y escrita- no es otra cosa, fundamentalmente, que un intercambio de experiencias vitales.

Establecer interpretaciones provisionales es, evidentemente, labor de los estudiosos. **Raquel Itonbé**, que jamás nos desvela sus fuentes, tiene una pretensión mucho más saludable: hacerlos llegar «*a todos los niños guineanos y a los de los cinco continentes*»: una dedicatoria acorde, de nuevo, con su ideología, y también con el carácter de la colección en que inicialmente fueron publicados. Una pretensión, al fin y al cabo, acorde –sobre todo- con el carácter del género: contar estos cuentos porque le han gustado. Algo muy fácil de compartir por unos y por otros; porque, en todos los sentidos del vocablo, esos cuentos que **Raquel Itonbé** escribió son, un cuarto de siglo más tarde, realmente «maravillosos».

Por utilizar las palabras de la autora: «*Cuando pasen los años, / cuando no quede nadie, / seguiré echando hojas / el árbol que han visto / mis ojos tantas tardes*». Que la recuperación de sus cuentos sea presagio de tantas recuperaciones pendientes.

Jacint Creus

Amadou Hampâté Bâ
Kaidara: cuento iniciático peule
 Barcelona, Kairós, 2001. 105 páginas

«Cuenta, cuenta que contarás...». Cuenta *Kaidara* el largo viaje de Hammadi, Hamtudo y Demburu en busca del Dios del oro y del conocimiento, Kaidara. Se inicia el relato cuando los viajeros se adentran en el mundo mágico y subterráneo de los enanos, lleno de simbología y de misterios que no llegan a comprender. Regresan los jóvenes a su tierra llenos de oro, y es aquí donde van a ser juzgados su comportamiento y su capacidad de llevar a cabo todo lo aprendido. Sólo uno de los tres, Hammadi, comprenderá que más allá de la riqueza material está el conocimiento y llegará a Kaidara en el desenlace de la obra, descubriendo sus secretos y descifrando los porqués de su aventura. Hamtudo y Demburu, en cambio, llevados por la ambición y sin seguir las recomendaciones que les han dado, serán castigados y perderán la vida. *Kaidara*, como mucha de la cuentística y fabulística de tradición oriental y occidental que circulaba por Europa, sobre todo en la Edad Media, pretende instruir deleitando. La marcada distinción entre el éxito y el fracaso, relacionado claramente con el buen y el mal comportamiento humano, la estructura simple y fácilmente reconocible y el simbolismo, enmarcan esta obra en el género de la didáctica. Concretamente, *Kaidara* pertenece al género del jantol, es decir, se basa en un relato muy largo,

con personajes humanos y fantásticos y con un fin didáctico o iniciático, o ambas cosas a la vez, como en este caso.

El cuento constituye el texto básico de la enseñanza tradicional de los pastores peules del Níger, del mismo modo que *Las fábulas* de Esopo, por ejemplo, lo eran para Occidente. Pero con una simple diferencia: mientras Europa está perdiendo este tipo de didáctica, África la conserva con toda su fuerza y esplendor, sin dejar que la tradición muera.

Kaidara expresa la aspiración universal de cobrar conciencia de uno mismo, de la búsqueda del sentido de la vida. La importancia de la obra radica en el lazo que se establece entre la cultura autóctona, los valores de la sociedad, y la educación de cada individuo, construyendo un sentimiento de pertenencia a la misma comunidad. *Kaidara* descubre a Occidente los secretos mejor guardados de la cultura peule, su vínculo indivisible con la naturaleza y su relación con los ancestros. Con el largo viaje de los tres jóvenes, el lector se sumerge en una cultura interesante y muy poco conocida que estructura el mundo en tres grandes países, que albergan los seres vivos, los espíritus que se encaran y las almas de los humanos, animales y plantas en la misma escala de valores.

Amadou Hampâté Bâ puso en verso este magnífico relato en 1966, pero fue la versión en prosa la que le permitió obtener el Premio literario del África Occidental francesa. Hampâté Bâ, historiador, etnólogo y lingüista, dedicó su vida a hacer llegar al mundo entero la riqueza de los pueblos africanos, sacando del olvido y del desconocimiento uno de los tesoros más valiosos de los seres humanos: la literatura oral, que guarda en su seno toda la cultura.

Cristina Molas

José Elá

El joven que atrapó al puercoespín blanco y otros cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial

Vic, CEIBA, 2004. 75 páginas

Breve pero sustanciosa colección de 39 relatos de cuentos tradicionales del pueblo fang de Guinea Ecuatorial, editada por CEIBA y el Laboratorio de Recursos Orales.

Los relatos fueron recogidos en septiembre de 2000 por José Elá, entonces alumno de Filología, entre personas de su entorno familiar y social más próximo, traduciéndolos de su lengua nativa, fang, al castellano. Para realizar el libro ha contado con numerosos colaboradores entre sus profesores y otros africanistas.

En los cuentos recopilados por José Elá encontramos paralelismos y versiones de algunos publicados anteriormente por otros autores, pero también nos

encontramos con algunos que hasta la fecha eran desconocidos entre los relatos fang.

Cabe destacar que algunos de los relatos aquí compilados son paralelos de tipos cuentísticos bien conocidos en tradiciones orales de todo el mundo.

Estos 39 relatos son originalísimos por un lado y universales por el otro, así como profundamente representativos del modo de pensar, de creer y de vivir del pueblo fang, y están íntimamente ligados a las tradiciones literarias orales de otros pueblos de todo el mundo.

Entre los relatos encontramos versiones incluso de cuentos tradicionales de la península ibérica, como el relato número 12, «La mujer que subió hasta la luna y que allí sigue», lo que nos da una idea de que el cuento fang es una versión más dentro de un marco pluricultural extraordinariamente amplio y variado.

En el ejemplo del cuento número 20, «El medio amigo», pueden observarse raíces de este relato que se remontan al Antiguo Oriente, también encontrándolas en la Edad media y el Renacimiento europeos. Las similitudes de estos textos de venerable antigüedad con el cuento fang resultan asombrosas.

También encontramos algunos paralelismos con algún relato ndowé de Guinea Ecuatorial, descubriéndonos así, que el texto fang no es ninguna rareza exclusiva dentro de su área geográfica y cultural. En este cuento del «medio amigo» encontramos que no es fruto único, exclusivo ni exótico de la tradición fang de Guinea Ecuatorial, sino eslabón de una cadena tradicional, al mismo tiempo local y universal, de insospechada amplitud y alcance.

En el relato número 39, «La esposa glotona y los huéspedes defraudados», encontramos otro tipo de relato prácticamente universal, con paralelos que llegan desde Escandinavia hasta la India, no siendo desconocido en otras tradiciones africanas, como la de Ruanda.

Por otra parte encontramos una similitud con otras historias africanas en la humanización de los animales del bosque, los cuales son protagonistas en 11 de los 39 relatos: de los animales protagonista es la tortuga la que mayor número de actuaciones se lleva, con 8 relatos como protagonista, siendo la astucia y la sabiduría sus aspectos más relevantes; aunque su contrincante más conocido entre nosotros, el león, ha sido sustituido por el tigre, animal que por otra parte no se encuentra entre la fauna de Guinea Ecuatorial, así como tampoco la boa, otro animal recurrente en las historias: se trata de confusiones en la traducción, originadas durante la colonización, que han quedado en el imaginario popular y han sido recogidas tal cual en los relatos.

También se constatan elementos de los relatos que nos indican la capacidad de adaptación al tiempo y al espacio de los narradores. Así en el relato número 21, «La princesa que se casó con una rata por su dinero», encontramos cómo la rata, que empieza pidiendo prestadas unas hojas secas a una señora, de intercambio en

intercambio acaba consiguiendo prestado un avión con el que enamora a la princesa.

Algunos paralelismos con otros cuentos de diversas latitudes nos vienen a corroborar que los cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial son ramas de un tronco cultural común. Ejemplos impresionantes de cómo los vientos que siembran la voz son capaces de dispersarse y dispersar sus semillas por tiempos y geografías vastamente alejados, regatos de una corriente común que va dejando a su paso hilos, rastros, ecos capaces de llegar a todas partes sin separarse de todo del manantial del que vienen.

Pako Portero

ABSTRACTS DE LOS ARTÍCULOS

- **Taban lo Liyong** nació en 1939 en Kajo Kaji, Sudán. Ha impartido clases en las universidades de Nairobi, Papúa Nueva Guinea, Juba, Curtin (Australia), Dar es Salaam y en el Museo Nacional de Etnología, Osaka. Hasta 2005 ha sido catedrático de Literatura en la Universidad de Venda (Sudáfrica). Ahora ha regresado a su país, Sudán del Sur, para trabajar en la reconstrucción cultural después de medio siglo de guerra civil. Autor de numerosos libros y artículos, desempeñó, junto con Okot p'Bitek y Ngugi wa Thiong'o, un papel clave en el renacimiento literario y cultural del África Oriental durante los años sesenta y setenta. La obra de Taban lo Liyong, aparte de ser profundamente reflexiva, provocadora y aguda, se destaca por su poca paciencia respecto a los convencionalismos y todo lo que impide la iluminación, las percepciones originales y los nuevos caminos para la África moderna. En «*El Folklore en la sociedad en vías de desarrollo*», que abre la revista ORÁFRICA, el autor reflexiona sobre el concepto de folklore; analizando su utilización por parte de las élites occidentales, tanto frente a las sociedades europeas rurales como frente a los países africanos. A través de un recorrido histórico por la época precolonial, colonial y postcolonial, se interroga sobre el significado de dicho concepto en la nueva África surgida de la independencia, y especialmente en la Sudáfrica posterior al apartheid. Taban lo Liyong articula sus reflexiones a partir de un concepto de «tradicición» que no puede ya significar un regreso al pasado, pero tampoco la aceptación de los viejos esquemas coloniales; y que pretende estructurar la sabiduría africana en una vía propia, «en el mundo mental en su totalidad, en las prácticas y acciones humanas, en los productos de nuestro folklore tradicional o *kaffirlore*».
- **Virgínia Fons**, profesora de Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona, es también miembro del LABORATORIO DE RECURSOS ORALES y del GRAFO (Grup de Recerca d'Antropologia Fonamentada i Orientada de

la UAB). Tomando a los ndowé de Guinea Ecuatorial como ejemplo, «*Concepto de persona en África Central*» propone una manera transcultural que permite entender la noción de persona en esta zona atlántica del África central a partir de algunos conceptos clave ya tratados por Bastide y Thomas (en *La notion de personne en Afrique noire*, 1993 [1973]). Esta noción de persona, al estar asociada con todo tipo de representaciones simbólicas significativas para las poblaciones del África central, rompe con el pensamiento dicotómico y estático occidental que intenta ver las diferentes partes por separado, y nos ayuda a aproximarnos un poco más a un sistema de pensamiento que ve el mundo como un conjunto de fuerzas que interaccionan entre sí y están en constante movimiento.

- **Julián Bibang Oyee** es profesor de Filología de la Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial, miembro del LABORATORIO DE RECURSOS ORALES y, tras sus estudios en Guinea Conakry, en España y en Francia, se ha convertido en uno de los lingüistas que más ha investigado sobre la normalización ortográfica y gramatical de las lenguas de Guinea, cuestiones a las que ha dedicado buena parte de su obra: pese al origen bisión del autor, su *Curso de lengua fang* (CCHG, 1989) sigue siendo el principal referente en el estudio de esta lengua en Guinea. En «*Oralidad y cuestiones de transcripción*», el profesor Bibang nos ofrece una panorámica sobre el estado de la cuestión en África, con una leve muestra de las distintas opciones presentes; y, a partir del Alfabeto Africano de Referencia y de las principales normas de transcripción aceptadas por buena parte de la comunidad científica africana, presenta algunos ejemplos de transcripción de la lengua fang: a partir de proverbios de esa lengua, y a partir también de la primera de las epopeyas de nvet que en su día publicó Ramón Sales (CCHG, 1995; reeditada por CEIBA, 2004, con la colaboración de los Centros Culturales Españoles).
- **José Manuel Pedrosa** es profesor titular de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de Alcalá, miembro del LABORATORIO DE RECURSOS ORALES y director de ORÁFRICA. Ha desarrollado una intensa actividad

académica relacionada con la literatura oral en Universidades de todo el mundo, y también en la UNGE. Ha publicado una veintena de libros y dos centenares de artículos científicos sobre temas relacionados con la literatura oral, las relaciones entre oralidad y escritura, las teorías de la cultura y la antropología cultural, principalmente. «*La bestia metamorfoseada en novia: una fábula de Esopo, un relato del Calila e Dimna, y un cuento de los fang de Guinea Ecuatorial*», parte de un cuento documentado en 2004 en la voz de un joven fang de Guinea Ecuatorial que resulta ser un interesantísimo paralelo de un tipo de relato folclórico cuya primera documentación remonta a la fábula de *La comadreja y Afrodita* de Esopo (siglo VII a. C.). Otros paralelos de este relato fueron documentados en la Antigüedad (en las *fábulas* de Babrio), en la Edad Media (en la colección de relatos del *Calila e Dimna*, en los cuentos de María de Francia o de Odo de Cheritón) y en épocas posteriores (Lope de Vega, Samaniego, etc.). El relato fang es de gran extensión y presenta, además, peculiaridades narrativas de enorme interés, lo cual parece deberse a que mana de un tipo de tradición oral excepcionalmente rica y profunda.

- **Chantal Magalie Mbazoo-Kassa**, nacida en Bitam, al norte de Gabón, realizó estudios superiores en Francia, con una tesis sobre «*La mujer y sus imágenes en la novela gabonesa*» en la universidad de Cergy-Pontoise, en 1999. Ha escrito las novelas *Sidonie*, (París, Alpha-Omega, 2001) y *Fam !* (Libreville, Casa gabonesa del Libro, 2003). Está considerada la tercera novelista gabonesa, y es profesora de Historia Literaria en la Escuela Normal Superior de Libreville al mismo tiempo que ocupa el cargo de Consejera del Presidente del Consejo Nacional de la Comunicación (CNC). En «*Aspectos de la cultura fang en la novela gabonesa, o la imagen de la mujer en Les matinées* sombras de *Narcisse Eyí Menye*», la autora nos presenta a uno de los escritores y una de las novelas de mayor proyección publicadas recientemente en Gabón. Buscar la imagen de la mujer en una ficción dada es, finalmente, tomar el pulso a la sociedad, sea o no la del autor, como lo han remarcado ciertos críticos literarios. Así, conocer las culturas gabonesas, y en particular aquella de uno de los grupos étnicos dominantes (los fang) es, pues, leer e interpretar el comportamiento novelesco de

la mujer, verdadero barómetro de la sociedad. *Les Matinéés sombres* de Narcisse Eyí Menye no escapa a esta realidad. Esta novela gabonesa ha permitido, gracias a los distintos elementos textuales y paratextuales, hacer intrusión en la sociedad fang y hacer inventario de prácticas tradicionales y modernas que han permitido configurar un modelo femenino sinónimo de «mujer-objeto»: la mujer «venusiana». Modelo mejorable, puesto que corresponde todavía al estadio de la sociedad africana/gabonesa actual, que necesita, como la mujer, «tejer» su propio destino.

- **Francesc-Xavier Marín** es Doctor en Filosofía con una tesis sobre el pensamiento africano, profesor de la Universidad Ramon Llull, de la Facultat de Teologia de Catalunya, de los Institutos Superiores de Ciencias de la Religión de Barcelona y de Vic, y profesor invitado de Islam en la Universidad de Barcelona y en la Universidad Autónoma de Barcelona. En «*La Reina de Saba: Leyenda y nacionalismo etíope*» muestra cómo la leyenda de la Reina de Saba ha contribuido a lo largo de los siglos a la formación de la idea nacional etíope. La apelación a los reyes de Etiopía como descendientes de Salomón y de la Reina de Saba ha sido decisiva para legitimar el poder, con independencia del régimen político. Combinando el patrimonio de las generaciones pasadas y las expectativas de las generaciones actuales, la leyenda es prueba palpable de la tensión entre tradición y destino.

taban lo liyong
el folklore en la sociedad en vías de desarrollo

virginia fons
concepto de persona en áfrica central

julián-b. bibang oyee
oralidad y cuestiones de transcripción

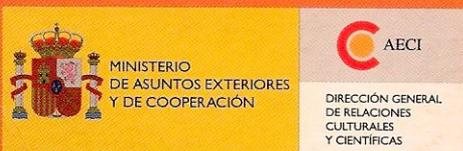
josé manuel pedrosa
*la bestia metamorfoseada en novia: una
fábula de esopo, un relato del calila e dimna,
y un cuento de los fang de guinea ecuatorial*

chantal magalie mbazoo kassa
*aspectos de la cultura fang en la novela
gabonesa, o la imagen de la mujer en «les
matinées sombres» de narcissse eyi menye*

francesc-xavier marín
*la reina de saba: leyenda y nacionalismo
etiope*

mario mulé ribala
leyendas de balachá

céline clémence magnéché ndé
*una colección de cuentos inéditos de los
bánsou de camerún*



Oráfrica

ceiba - laboratorio de recursos orales