

INTERNATIONAL CONFERENCE

Between Three Continents: Rethinking Equatorial Guinea on
the Fortieth Anniversary of Its Independence from Spain

Hofstra University, Hempstead (New York)

Thursday April 2– Saturday April 4, 2009

¿ALGUNA VEZ NOS HEMOS BUSCADO?

Una reflexión sobre las recopilaciones de las narrativa
orales de Guinea

Jacint Creus

Universitat de Barcelona

Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden,
wir selbst uns selbst: das hat seinen
guten Grund. Wir haben nie nach uns
gesucht, - wie sollte es geschehn, dass
wir eines Tags uns *fänden*?

Nosotros los que conocemos somos
desconocidos para nosotros, nosotros
mismos somos desconocidos para nosotros
mismos: esto tiene un buen fundamento.
No nos hemos buscado nunca, - ¿cómo iba
a suceder que un día nos *encontrásemos*?

Cuando Friedrich Nietzsche abría con este párrafo *Zur Genealogie der Moral* (1887), hacía ya tres años que los misioneros claretianos habían iniciado su particular evangelización de Guinea¹. Hasta tres años más tarde no se publicó el primer relato oral correspondiente a lo que entonces se adjetivaba como Guinea *Española*, en una serie de tres artículos aparecidos en la revista catalana *La Veu del Montserrat*²: «*Diu axís: Kasibila feu ó criá á Rupé. Afegimhi, com entre paréntesis, que aquí ja s'hi oviran vestigis del emanantisme (panteisme religiós, ó, si's vol, teosófich) també, com lo dualisme de principis originaris de las cosas, oriental*»³. Tras ciento veinte años de recopilaciones de textos narrativos orales, ¿alguna vez nos hemos encontrado?, ¿Alguna vez, parafraseando al genio alemán, nos hemos buscado? La pretensión de este texto es intentar establecer un primer esbozo de las grandes líneas que han seguido los compendios y selecciones de las narrativas orales de Guinea realizadas hasta el momento, intentando analizar las ideologías desde las que han sido introducidas y estudiando cómo dichas ideologías han

¹ Vid. Jacint CREUS, *Action missionnaire en Guinée Équatoriale, 1858-1910: perplexités et naïvetés à l'aube de la colonisation*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.

² Josep MASFERRER, «Traditions y cants bubís», in *La Veu del Montserrat* (Vic, 1878-1901), año XIII, números 24, 25 y 26, correspondientes a los 14, 21 y 28 de junio de 1890. Vid. también: Jacint CREUS, «Tradiciones y cantos bubis: una visión de 1890», in *África 2000*, número 13, 1990. Se pueden consultar en la página web <http://www.diba.cat/xbcr/default.htm>.

³ «Dice así: Kasibila hizo o creó a Rupé. Añadamos, como entre paréntesis, que aquí ya se vislumbran vestigios del emanantismo (panteísmo religioso o, si se quiere, teosófico), como también el dualismo de principios originarios de las cosas, oriental». Respetamos la grafía original, anterior a la normalización ortográfica.

determinado el material recopilado. Sin examinar ninguna serie o colección en concreto; y sin la pretensión de establecer cronología alguna, a pesar de que, como en cualquier estudio de caso, las ideologías preponderantes no pueden separarse de los avatares históricos.

1. LA VERDAD, ESA ENEMIGA DE LA VIDA Y DE LO MEJOR:

Entre aquellos tres primeros artículos y la publicación del primer cuento completo en la revista claretiana *La Guinea Española*⁴, editada por la Misión entre 1903 y 1969, y principal fuente de información durante buena parte de la época colonial, pasaron 18 años: sólo el 25 de febrero de 1908 se publicaba en aquel boletín entonces quincenal «Un buen hijo», fruto de la pluma del P. León García: «*Había en un pueblo una madre que tenía dos hijos, uno muy bueno, dotado de un corazón de oro; el otro, díscolo en extremo, era el tormento de su madre*». Se trata de una narración que sigue, aunque de manera incompleta, una estructura mítica característica, protagonizada por el hermano bueno: un doble viaje por el río, con la primera parte repleta de pruebas y la segunda de regreso con el objeto buscado, un plato, y muchas otras riquezas recibidas en recompensa. El recopilador parece advertir perfectamente esta organización

⁴ Existe una versión digitalizada por la Editorial Claret. También puede consultarse on-line, por ejemplo en la página web <http://www.bioko.net/guineaespanola>.

del texto, puesto que inicia de esta forma su párrafo final: «Al llegar aquí, no podemos menos de confesar que es un mito cuanto acabamos de relatar: mito que más de una vez hemos oído contar a los bubis en sus ratos de ocio...». Sin embargo, resume su conclusión en una cita bíblica: «*Enseña [corrige] a tu hijo y te recreará, y causará delicias a tu alma*»⁵.

La ventaja de las publicaciones misioneras es que manifiestan siempre de forma meridiana sus objetivos y su actuación, puesto que son considerados ejemplares: «*El Misionero, entre otros, al poner sus plantas en la Colonia fernandiana, aparece como enviado de Dios para conquistarle tantos reinos cuantos son los corazones de los indígenas que la pueblan, es verdad, pero aparece también como uno de los enviados por nuestra Patria para civilizar a Fernando Poo y civilizarla no de cualquier modo sino a la Española*»⁶. La tarea evangelizadora fundida con el amansamiento. Ese principio «español», asociado a la ocupación de América por la cruz y la espada, vinculado a la Misión de Guinea afirmaba el valor y la utilidad de ésta frente a cualquier suspicacia. Al mismo tiempo exigía un marco -el civilizatorio- superior al puramente evangelizador, al cual incluía: «*Enseña a tu hijo y te recreará, y causará delicias a tu alma*» es una cita bíblica, ciertamente, aunque el P. García no lo explicitara en su artículo; pero al mismo

⁵ Proverbios, 29,17.

⁶ A.M.P., «La civilización de la Guinea Española, in *La Guinea Española*, 12 de noviembre de 1903.

tiempo es una especie de «verdad universal» presente en todas las sociedades humanas; que se establecen y se perpetúan, precisamente, mediante procesos educativos de los que la familia es iniciadora y protagonista. La estafa de cualquier moraleja radica en su abstracción de un contexto para justificar su aplicación en otro: porque no enseña (corrige) igual una familia europea que una familia africana, una familia española que una familia bubi.

El mito religioso de la creación ya sufría ese proceso de enredo en los artículos de *La Veu del Montserrat*: «*Y quant bella es aquesta tradició servada pe'ls bubís (...), tant bella, tant ingenuament poética, que, après d'haverne fet comparança i haverla amorosament acarada, per nostre compte, nosaltres ab los fets que'l sagrat Llibre, en los passatges á que mes amunt ens referiam, remembra, no tenim cap reparo en confessar que'ns aparex la tradició bubí quasi una reminiscencia ben clara del succés transcendentel de la tragedia consumada en lo Paradís terrenal, al començament de l'història de l'humanitat, conservada en l'imaginació d'una raça verge y plena de sentiment (...)*»⁷. La comparación es entre la historia de Kasibila y Rupé, por una parte, y los capítulos II y III del Génesis. El relato bubi nos presenta

⁷ «Y qué bella es esta tradición conservada por los bubis (...), tan bella, tan ingenuamente poética, que después de haberla comparado y contrastado amorosamente, por nuestra cuenta, nosotros con los hechos que el Libro sagrado, en los pasajes a que nos referíamos más arriba, recuerda, no tenemos reparo alguno en confesar que la tradición bubi nos parece casi una reminiscencia muy clara del suceso transcendental de la tragedia ocurrida en el Paraíso terrenal, al principio de la historia de la humanidad, conservada en la imaginación de una raza virgen y llena de sentimiento (...)».

a los primeros humanos, Kololaha y Katehe, ambos ciegos y viviendo maravillosamente bien a cambio de no desear contemplar las cosas. La serpiente se acerca proponiéndoles que prueben la fruta que les ha traído, lo que les concederá la vista. El primer hombre y la primera mujer, enfrentados a la prohibición original de Rupé, su creador, ceden a la seducción de la serpiente y se les impone el trabajo como castigo. El mito, también bubi, aportado por el P. García en «Un buen hijo», muestra un tratamiento parecido: *«no deja de darnos a entender cómo Dios ha escrito su Ley en los corazones de todos los hombres y cómo en todos los climas y en todos los tiempos tienen cabal cumplimiento aquellas palabras del Espíritu Santo* [sigue la cita del libro de los Proverbios].

Un mito para todos los hombres, todos los climas, todos los tiempos. En un género altamente poético, donde lo popular es un molde para lo indicible, para lo inefable, la literatura mitológica guineana no se explica por sí misma, sino que entra en el juego de las emociones solamente en función de las que se consideran ideas altas, válidas para siempre, universales... o sea, europeas y cristianas. El siguiente cuento publicado por el mismo autor ya será una fábula⁸. Y éste será el género predominante durante toda la época colonial.

⁸ «El baño de una tortuga», 10 de julio de 1908.

«Tenía por amiga	cuyos lazos y	Se aleja de su
un tímido venado,	trampas	amiga,
a la tortuga sabia	conozco demasiado;	por bosque
que le llamaba	y no quiero que en	solitario,
hermano.	ellos	y se halla de
	cogidos nos	patitas
A caza juntos	veamos.	en el cepo
fueron		aprisionado.
a un bosque muy	Si sigues sin	
lejano,	desviarte	Llora y llama a su
que estaba siempre	mi camino y mis	amiga,
lleno	pasos,	pero todo es en
de trampas y de	nada malo nos	vano,
lazos.	pasa;	que en este mismo
	yo iré delante	instante
Y mientras	andando.	le pilla un
caminaban,		leopardo.
la tortuga iba	Pero el venado	
hablando:	tonto	Llévense aqieste
Amigo, no te fíes	creyéndose	ejemplo
de los hombres	engañado,	los que de sí
taimados	toma su propio	pagados,
	rumbo	desoyen vanidosos
	sin hacer ningún	los consejos del
	caso	sabio».

El espíritu de cada hombre se refleja en sus elecciones. Naturalmente, esta fábula que he escogido como ejemplo también lo es de manipulación. La escribió el entonces seminarista Rafael M^a Nzé Abuy, el segundo guineano que sería ordenado sacerdote (1954), y que llegaría a ser Vicario Apostólico de Río Muni y arzobispo de Malabo. Fue publicada el 25 de febrero de 1949 con el título «El venado y la tortuga». Corresponde, como los relatos anteriores, a un plan de civilización puesto en juego en África desde antes de la época colonial y hasta ahora: la utilización de formas estructuradas de oralidad en favor del poder constituido; o a favor del poder que se está constituyendo; o contra aquel mismo poder, lo cual resulta más atractivo. Pero es que, además, se trata de un relato que toma forma de romance, y esa opción retórica -el traslado de formas literarias españolas a una fábula fang «auténtica»- no debe separarse del origen del autor, un joven fang «emancipado» que, en sus devaneos poéticos, cree que una fábula será bien acogida en la publicación de sus «superiores». Es la mediatización del texto por el contexto, la culpabilización del sometido, el arrebató del converso.

Antes como ahora, África era, para muchos europeos, como un individuo que, incapaz de abrir los ojos a lo largo de la Historia, manda llamar a un médico que, con su pericia y con mucha paciencia, le va abriendo los párpados, de donde extrae (y se los enseña) los granitos de arena que le

impedían la visión. Podríamos ahora interpretar esta imagen a la luz del mito bubi de la creación, donde el blanco europeo asumiría el papel de la serpiente que incita al africano hasta condenarle perpetuamente al trabajo. Su responsabilidad es la del guía: enseñar a los africanos a ver, puesto que ellos solos no han sido capaces de conseguir desvelar ese sentido frustrado. Mostrar al africano su verdadera identidad, apenas vislumbrada por manifestaciones confusas de ilustración. La literatura oral, que en esencia es algo que nos hace cerrar los párpados para adormecernos y soñar, no sería más que aquel primer momento ambiguo en que una percepción aún defectuosa ofrece al novicio la posibilidad de imaginar, al mismo tiempo que le niega la contemplación del espectáculo: en la literatura oral de Guinea no residiría la sabiduría del maestro, sino el empeño candoroso del aprendiz que está a la espera de que una madurez definitiva la sea reconocida.

Es la ceremonia del Humanismo, que ha dado a las culturas occidentales una visión de sí mismas muy concreta, con dos objetivos unidos, asociados: trabajar mucho para poseer *cada vez más* cosas; y reducir *cada vez más* el ámbito familiar. Nos preocupamos de corazón propiamente de una sola cosa: de «llevar a casa» «algo»: una «casa» *cada vez más* restringida; «algo» *cada vez más* considerable. *Cada vez más* es una locución que indica un proceso continuo y progresivo al que hemos querido llamar evolución, progreso, desarrollo o

globalización, según las épocas. Hemos caminado en esa dirección poco a poco, sin disimular los objetivos. En África, en Guinea, quiso alcanzarse a toda prisa, de golpe, cuando diferencias *cada vez más* exorbitantes apelaban a una conciencia colectiva espolvoreada de cristianismo.

Al fin y al cabo, poseer *cada vez más* cosas y reducir *cada vez más* el ámbito familiar siguen cursos inseparables; porque, en un sentido amplio, la familia es todo lo que nos separa del mercado, esencia indudable de nuestro sistema. Pues bien: la Historia de este sistema ha encontrado en la literatura oral de los africanos primero la forma de revalorizarlos; después, la de marginarlos; ahora, la de excluirlos. Mientras que los africanos han ido encontrando en esa misma Literatura estructuras para mantenerse, afirmarse y crear procesos de inclusión, muchas veces con un éxito notable. Simplificando mucho, creo que ambas partes han coincidido en un momento histórico, el de los primeros pasos de la colonización, en que a las dos convenía el juego de la revalorización y de la afirmación. Y, quizás, ese momento puede simbolizarse en la fábula del seminarista Nzé. Tras un primer compás de duda relativa, porque también los dos mitos iniciales -mejor, las interpretaciones que les dan sus recopiladores- se basan en estereotipos contrapuestos, se recurrió a la fábula: ¿género didáctico por excelencia? Lo es en la medida en que explicitar la moraleja al final de

la misma determina completamente cualquier exégesis, excluye otras lecturas y hace innecesarias las explicaciones intermedias. Lo más importante no son los textos, sino las conclusiones moralizantes, la utilización de formas estructuradas de oralidad en favor del poder constituido o a favor del poder que se está constituyendo, la abstracción de un contexto para justificar su aplicación en otro. Por citar ejemplos de la misma revista:

«Lector que esto lees: si digo que hoy existen hombres que participan un tanto de esa cualidad de la lagartija, no me lo discutas: estos tales, encontrándose apurados en ciertas circunstancias críticas, planean y hacen unas determinaciones en sí buenas; pero en cuanto cesa el apuro y se hallan un tanto aligerados del peso que las oprimiera, ya se contentan con lo que tienen a mano, sin recurrir a mejora y al progreso» (Eobechi, «Historia de la lagartija», 25 de febrero de 1947); *«Con este mito enseñaban / A sus hijos nuestros padres, / Y a todos enseña hasta hoy, / Que: El bien no es de los cobardes»* (Alberto Ndong, «El gavilán y la paloma», 10 de marzo de 1949); *«Comienza cualquier inclinación por ser un transeúnte, después un huésped, y si no se combate, acaba por ser un mal»* (Rafael M^a Nzé, «El antílope y el chimpancé», 10 de noviembre de 1948); *«Moraleja: más vale maña que fuerza»* (Marcos Obiang, «El relámpago explota a los animales», 25 de marzo de 1947);

«Quien pretende sin razón / Al más fuerte derribar, / No consigue sino dar / Coces contra el agujón» (Afén, «Diálogo entre el gigante Tom y el arbusto abuín», 25 de julio de 1949).

En el conjunto de la revista, he encontrado a 32 autores guineanos⁹ que publican 71 cuentos completos, 54 de los cuales son fábulas (76%). Fábulas y moralejas escritas por plumas africanas, pero cuyo contenido y glosa de alguna manera podían ser compartidas por unos misioneros deseosos de mostrar al mundo, a su propio universo, unas cuantas cosas:

- que los guineanos, pese a sus orígenes y mediante una re-educación adecuada, tenían posibilidades de llegar a ser *cada vez más* civilizados, puesto que poseían una especie de fondo de valores comunes, los que mejor se ajustan a la moral supuestamente universal de los europeos. Y que, por lo tanto, había que intervenir -la responsabilidad del europeo- para apurar aquellas posibilidades y conducirlos hasta *la* verdad, hasta las ideas altas, válidas para siempre, universales... Que *«aquél que parece más débil puede superar, mediante la astucia, la inteligencia, al más fuerte»*, es un

⁹ El primero es Manuel Mañana con un «Cuento Pamue», una historia de la tortuga, publicada el 25 de enero de 1952, 68 años después del inicio de la Misión claretiana, medio siglo después de la creación de *La Guinea Española*.

tipo de verdad cuya difusión puede convenir a ambas partes, ya que cualquier forma de poder (europeo o africano, político o familiar) intenta que los marginados, los excluidos, sepan que es él quien detenta esa astucia, esa inteligencia, quien ostenta la sabiduría, la rectitud, la verdad.

- que los guineanos, una vez traspasada la oralidad -otro signo de adiestramiento-, no sólo podían ser capaces de escribir en español, sino aquellos contenidos que los españoles, los europeos, estaban más predispuestos a aplaudir: una actitud que podemos cotejar en buena parte de la literatura postcolonial africana, especialmente en la que se publica en nuestro país.

- que, junto con las fábulas, los guineanos entregan para su maquillaje no sólo lo que pertenece a la tradición oral de forma genérica, sino una parte de la oralidad circunscrita a un ámbito familiar que el europeo deseaba despedazar. Ese embozo artificioso, no obstante, preservará una pieza de la estructura social más acosada por el hostigamiento misionero. Hasta qué punto lo ofrecido es la Palabra transfigurada en Verbo¹⁰, o una seria refutación de la

¹⁰ Una distinción que se refiere a la diversidad de valor trascendente en los discursos orales y que tomo de «Da Palavra nasce o Verbo: a oralidade como estratégia de sobrevivência», comunicación inédita de Cátia Míriam Costa en el *VI Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico*, 2008: «A partir da palavra,

mordedura de la serpiente original, lo veremos en su momento.

- finalmente, que este acercamiento de la oralidad africana al mundo de la escritura forma parte de una especie de *identidad en espera*¹¹ que los europeos atribuyen a los africanos: si los territorios africanos y sus riquezas formaban parte efectiva de Gran Bretaña, Francia, Alemania, Bélgica, España o Portugal, los africanos no: ellos podían llegar a ser *cada vez más* europeos; pero no lo serían plenamente hasta al cabo de mucho tiempo y de muchos esfuerzos; y tendrían que demostrarlo con el aprendizaje de las lenguas europeas, la renuncia a la oralidad aprendida, su incorporación al trabajo productivo capitalista, y la deserción del propio sistema familiar. La responsabilidad del hecho civilizatorio se abstraía de un contexto para justificar su aplicación en otro; y pasaba del europeo al africano, el cual debía velar por su propia civilización. En definitiva, de nuevo el marginado, el excluido, como culpable del repudio soportado; la *culpabilización del oprimido* bajo el estigma de poco espabilado. Nada nuevo en un sistema que conocemos bien. Y algo que no desaparece con las independencias africanas: la idea de esa identidad

que contém já no seu próprio significado a referência a 'dom intrínseco da fala' e de 'faculdade de exprimir o pensamento pelos sons articulados', cria-se o verbo. Este designa a acção ou uma ideia importante sobre algo, podendo tornar-se num ditado ao longo das gerações, passando uma crença, uma moral, uma acção que perdura, etc., ou seja, o ditado é uma 'fala' que se vai estendendo do passado para o presente, projectando-se no futuro".

¹¹ Tomo prestada la expresión de DALLA CORTE, Gabriela & PIACENZA, Paola, in *A las puertas del hogar: madres, niños y damas de la caridad en el Hogar del Huérfano de Rosario (1870-1920)*, Rosario, ProHistoria Ediciones, 2006.

todavía no conseguida -la del infeliz que no es suficientemente despierto para poder ser admitido en el mundo de los «emancipados», de los que son sujetos de derechos- se aplica a lo largo y ancho del continente; y en Europa se expresa con toda violencia en la exclusión del derecho a la participación política y en esos exámenes de civilización para inmigrantes que determinadas fuerzas políticas propugnan de manera descarnada e injuriosa.

Existe también una cuestión retórica: la fábula no es sólo un tipo de historia basada en estereotipos contrapuestos. Es una anécdota de la que se induce un paradigma. Ofrece una retórica muy cercana al «ejemplo»: y ese *«caso o hecho sucedido en otro tiempo, que se propone, o bien para que se imite y siga, si es bueno y honesto, o para que se evite si es malo»*, esa *«acción o conducta que puede inclinar a otros a que la imiten»*, ese *«hecho, texto o cláusula que se cita para comprobar, ilustrar o autorizar un aserto, doctrina u opinión»* (DRAE), era y es un recurso muy querido por los predicadores, que en todas sus pláticas arengaban a los fieles intercalando multitud de esos «ejemplos» -un auténtico subgénero del sermoneo- en su discurso. Recordemos que la misma predicación de Jesús de Nazaret aparece repleta de «parábolas» seguidas de una reflexión, entre ellas la de los dos hijos¹² (como los bubis!). Esos *apólogos que pueden*

¹² Mateo 21, 28-32.

servir de lección no son protagonizados por animales; pero siempre, incluidas las 23 parábolas evangélicas, tratan de una tensión entre estereotipos contrapuestos donde los personajes se convierten en arquetipos extremos. Es decir, que la apropiación de las fábulas guineanas por los misioneros no sólo hace posible una interpretación continua de la propia visión, sino la perpetuación de estructuras ya asumidas por todos los cristianos como método de aprendizaje oral de los propios mitos. La religión como suma de fábulas, la gran fabulación.

Esa proximidad es tan fundamental que puede revertir en una sanción para los propios lectores. Si la parábola evangélica de los dos hijos advierte que *«En verdad os digo que los publicanos y las ramerás llegan antes que vosotros al Reino de Dios. Porque vino Juan a vosotros por camino de justicia, y no creísteis en Él, mientras que los publicanos y las ramerás creyeron en Él. Y vosotros, ni viéndolo, os arrepentisteis después, para creer en Él»*, también en los artículos de Masferrer los relatos bubis contenían una conclusión admonitoria: *«Fins pensanhi en las costums dels bubís, varias voltas hem reprobat y deplorat interiorment ab crua indignació la podridura d'una sensualitat crexent, digna del paganisme, que, com una lletja y horrible capa ó crosta cancerosa, va invadint los membres de la vella Europa, que en aquest punt podria anar á pendre lliçons dels*

pobres habitants d'aquellas illas atlánticas»¹³; y el segundo cuento del P. León García: «Lo mismo que [el diablo] se portó con la vieja del cuento, su más fiel amiga, se portará con todos aquellos infelices y desgraciados que abandonando a Dios, su amante y cariñoso Padre, se entregan a obras de maldad». Y muchos otros. Un cúmulo de apercebimientos para los auténticos lectores de las fábulas guineanas, que eran españoles, católicos, y receptores curtidos de ese tipo de historias anclado en la propia tradición.

LOS OBJETIVOS, LAS FORTALEZAS, LAS CARENCIAS:

Animales que se comportan como personas. Porque los animales de verdad pacen bajo nuestros ojos sin saber del ayer ni del hoy, caminan, saltan, descansan, comen, vuelven a andar, vuelven a comer, y así de la mañana a la noche y de día en día, amarrados completamente por el gusto o el disgusto a la estaca de cada instante, sin amarguras ni pesadumbres. «*Se tu parlar sapessi, io chiederei: / - Dimmi: perché giacendo / a bell'agio, s'apaga ogni anima/e:*

¹³ «Pensando en estas costumbres de los bubis, algunas veces incluso he reprobado y deplorado interiormente con cruda indignación la podredumbre de una sensualidad creciente, digna del paganismo, que, como una fea y horrible capa o costra cancerosa, está invadiendo a los miembros de la vieja Europa, que en este punto podrían ir a aprender de los pobres habitantes de aquellas islas atlánticas».

*ma, s'io giaccio in riposo, il tedio assale?- / Forse
s'avess'io l'ale / da volar su le nubìe noverar le
stelle ad una ad una, / o come il tuono errar di giogo in
giogo, / più felice sarei, dolce mia greggia, / più felice
sarei, candida luna. / O forse erra dal veromirando
all'altrui sorte, il mio pensiero: / forse in qual forma, in
quale / stato che sia, dentro covile o ~~cuna~~ funesto a
chi nasce il di natale».¹⁴. El hombre no sólo no puede
olvidar, y por mucho y más rápido que corra arrastra esa
cadena consigo; sino que necesita, para su propio sosiego,
conciliar ese fantasma turbio del recuerdo que le nutre y le
impresiona, le fortalece y le alarma, que es a la vez
anterior y ulterior. El pasado es el puntal y el cimiento de
cualquier sociedad. Sólo el animal es no histórico.*

*Pues bien: «Tentativa inútil resultará siempre indagar entre
los pueblos medio salvajes algo que con caracteres de
verdadera y legítima historia pueda presentarse en el campo
de las ciencias humanas con tan rico y hermoso calificativo.
Alejados aún estos pueblos de la corriente impetuosa por la
que se deslizan los civilizados; privados de la luz que
sobre ellos irradiar pretenda la civilización, los actos que*

¹⁴ «Si supieses hablar, preguntaría: / dime ¿por qué yaciendo / ocioso, sin cuidado, / todo animal se
aquieta; / mas si reposo yo me asalta el tedio? / Acaso si tuviera / alas para volar sobre las nubes, / y
contar las estrellas una a una, / o errar de cima en cima como el trueno, / sería más feliz, dulce rebaño, /
sería más feliz, / cándida luna. / O tal vez, ciertamente, / me equivoco al mirar otros destinos: / tal vez en
toda forma, en todo estado / que se halle, en cuna o cueva, / funesto es al que nace el primer día».
Giacomo LEOPARDI, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*.

esos pueblos realicen vagarán errantes y extraviados por las selvas impenetrables de lo oscuro y desconocido, sombreados a lo más con algunos rasgos o siluetas de perfil, que habrá que adivinar, nunca circundados por los esplendores aquellos de la historia que también [tan bien?] definen y concretan los rasgos nebulosos de los personajes que los llevaron a cabo, dándoles su propio ser y personalidad; de aquí, que lo que en nosotros es real y verdadera historia, se presente en los otros como un conglomerado de fábulas y leyendas, mitos y cuentos que moverán sí la fantasía, nunca empero decidirán el asentimiento de la voluntad como se verifica en los actos de la historia»¹⁵.

Así como las fábulas, y en general los cuentos, han sido para españoles y guineanos un lugar de encuentro -no equilibrado-, las leyendas lo han sido de desencuentro: si antes se trataba de hacer ver a los lectores que guineanos y españoles pueden compartir «valores universales» inducidos a partir de personajes contrapuestos, ahora ya no: los africanos no pueden tener Historia, porque eso sí les daría una categoría equivalente a la de los europeos: dejarían de ocupar esa posición ambivalente, «nebulosa» entre el mundo de las personas y el mundo de los animales que pacen bajo nuestros ojos sin saber del ayer ni del hoy. El valor del

¹⁵ Pascual (pseud.), «Religión y moral de los ndowes de nuestro continente», in *La Guinea Española*, 25 de marzo de 1926.

corpus legendario recopilado durante la época colonial, y más acá, es de un atrevimiento sin parangón: mostrar que los guineanos tienen -por Historia y en lugar de Historia- ese «conglomerado» de relatos orales tan alejado de una Historia homologable: *«Lo más probable, según que repetidas veces he oído decir a ellos mismos, es que esta isla ha sido poblada, o mejor invadida, en dos ocasiones por gente del continente que hacían la travesía en frágiles y expuestos cayucos. Empezó a poblarse por el Sur, o sea atracaron sus cayucos en la peligrosa playa de Ureka y Bokoko»*¹⁶.

Esta cita podría muy bien ser el inicio de una Historia, o de un proceso de investigación histórica. Creo que es lo más antiguo de este género que se ha escrito sobre alguno de los pueblos guineanos, pero su interpretación es un engaño: *«según que repetidas veces he oído decir a ellos mismos»* es una expresión que ya encontrábamos más arriba, en el primer cuento del P. León García. Cuando el P. Isidoro Abad aporta este nuevo relato en 1913, cinco años después, lo sitúa en el contexto de una leyenda, una *«narración que se fundamente en un hecho o hechos más o menos reales, pero transformados por la tradición oral»*. Es verdad que, dentro de ese contexto, el autor ignora la parte más fabulada de la intriga y se sitúa en el momento del arribo de los primeros

¹⁶ Isidoro Abad, «Breves apuntes sobre los habitantes de la isla de Fernando Poo», in *La Guinea Española*, 25 de julio de 1913.

habitantes a la isla de Bioko; pero también lo es que en la mente colonial de los misioneros no había lugar para una «Historia de los bubis», sino en lo que se ha dado en llamar «leyendas de instalación», basadas, efectivamente, en una determinada oralidad: «-Oye.Mitogo: ¿sabrías decirme de dónde habéis venido los pamues? - Estábamos muy lejos de la playa; y vinimos desde Melok; de aquí pasamos a Bisek y Bikua; de aquí a Kóuon; de aquí a Nnefam y Chimenamlolo; de aquí a Bisum; de aquí a Midjobe y por fin llegamos a Sendje donde estamos ahora»¹⁷.

Da la impresión de que, a medida que ha pasado el tiempo, los recopiladores de este tipo de leyendas han ido madurando y fijando aspectos introductorios de cada uno de los éxodos cada vez más elaborados: «No convienen los africanistas en señalar la época en la cual verificóse la dispersión de los diferentes grupos de los bantús. Algunos opinan que fue allá por los siglos XV y XVI, tomando cada uno diferentes direcciones; y puédese afirmar con bastante probabilidad que los bubis fueron de los primeros en abandonar el país de su origen. La prueba de ello es por cuanto su lengua corresponde a la primera formación del idioma bantú, según común sentir de los filólogos africanistas. El rumbo tomado por los bubis en su partida parece fue hacia el Suroeste, y después de largo caminar arribaron a las playas atlánticas

¹⁷ Muramongho (pseud.), «Entre los pamues», in *La Guinea Española*, 10 de enero de 1919.

situadas entre Batanga y el Ntem o Río Campo. Según narran los viejos bubis, en estos parajes moraron incontables años, llegando a constituir diversas subtribus con idénticos nombres, que aún en la actualidad conservan, conforme multiplicábanse las familias. Más tarde invadieron el país otras tribus muy numerosas y más guerreras que los bubis, las cuales subyugaronlos y redujéronlos a servidumbre durísima y duradera. No pudiendo soportar el trato bárbaro e inhumano de los nuevos vecinos, y juzgándose impotentes para repeler con la fuerza la violencia y librarse de tan insoportable esclavitud, juntáronse en asamblea general los jefes de las diferentes subtribus, con el fin de tratar y conferenciar lo que convenía hacer en caso tan apurado y angustioso. Convinieron, por fin, en que para sacudir tan duro yugo y ominosa esclavitud el único medio que veían factible era la fuga y abandono del país, pasar el mar e ir en busca de nuevas tierras donde viviesen libres de molestias de gentes extrañas y en completa paz y libertad, según sus tradicionales usos y costumbres. A más de esto, resolvieron que no debían abandonar aquellas playas todos a la vez y a un mismo tiempo, sino en diversas épocas y por subtribus, al frente de las cuales estuviese el propio Botuku o jefe. Además recomendaron absoluta reserva y riguroso secreto, con el fin de que sus enemigos no se enterasen de sus propósitos. Como se acordó, se ejecutó. Y como en días limpios y despejados desde aquellos lugares divisasen en lontananza los picachos de la Isla de Fernando

Poo, activaban los preparativos para trasladarse a esta afortunada isla»¹⁸.

La alusión a «los africanistas» es absolutamente pertinente: porque el conocimiento de la Historia de África se ha llevado a cabo, muchas veces, a partir de este tipo de relatos, estudiados bajo las premisas de una pseudolexicología y una pseudotoponimia que, auspiciadas a su vez por la creencia en un origen egipcio de las sociedades africanas, ha determinado muchos estudios postcoloniales: *«Dicen que la más grande emigración de los pueblos que nos ocupan partió de más allá de Egipto, después de abandonar la antigua Arabia desde los tiempos inmemoriales pasando al dejar Egipto, por la orilla S.O. del Mar Rojo para habitar durante varios siglos, una región de Etiopía llamada por ellos «Ityópé dya Mayóngó», versión ésta que es ratificada por la coincidencia de nombres ndowe con los determinados pueblos de aquel país. Se presume afirmadamente de que los ndowe vinieron del Oriente desde la antigua Arabia, y con más certeza de Etiopía, donde los nombres de algunos pueblos de esa África oriental subsisten inalterables hasta hoy en los ndowe. Se dice que tenían una Reina a la que se atribuían potestades de divinidad, llamada SABA de Arabia; siendo falta muy grave entre los ndowe jurar*

¹⁸ Antonio Aymemí, *Los bubis en Fernando Poo: colección de los artículos publicados en la revista colonial «La Guinea Española»,* Madrid, s/ed., 1942, p. 11.

*por su deificado nombre en vano»*¹⁹. ¿Alguien aceptaría una Historia de las sociedades europeas basada en sus leyendas? En el caso africano, la diferencia radica en que estos relatos, al contrario de lo que creía nuestro desconocido Pascual, sí *«deciden el asentimiento de la voluntad como se verifica en los actos de la historia»* para muchos pueblos, que saben encontrar en ellos un tipo de origen bien distinto de la cronohistoria occidental, una razón de ser como sociedad, la sustancia inherente a su identidad.

El enredo del recopilador consiste ahora en tomar como suficientes, desde el punto de vista de su historicidad, este tipo de relatos. La abstracción de su contexto, el mitológico, la expresión de la sabiduría, para su aplicación en otro, no el legendario sino el de la Historia, es malvada por dos razones:

- en primer lugar, porque evita o condiciona la aplicación del método histórico, elude inútilmente la investigación o la hace correr por caminos que jamás admitiríamos para nosotros mismos. *«Desde el Paraíso Terrenal hasta la actualidad»*, no aparenta ser un trayecto serio en ninguna

¹⁹ Andrés IKUGA EBOMBEBOMBE, «Epatakulako», mecanoscrito inédito [circa 1980], in Jacint CREUS, *Identidad y conflicto: aproximación a la tradición oral en Guinea Ecuatorial*, Madrid, Los Libros de La Catarata, 1997, p. 133. Una «Interpretación del éxodo ndowe», del mismo autor y del mismo tono, se publicó en *La Guinea Española* a partir de febrero de 1963.

historiografía; y, sin embargo, es el que se ha impuesto en numerosas ocasiones para y por los pueblos africanos.

- en segundo lugar, porque sitúa a los africanos en una posición de inferioridad en relación a los europeos, de una forma incoherente: si en ciertos mitos o fábulas -como hemos visto- podía buscarse un paralelismo con textos cultos o sagrados de los occidentales, ahora se calla lo que aparece como una obviedad: que en la mayoría de las leyendas de instalación podrían verse paralelismos casi exactos con las páginas del libro bíblico del Éxodo, puesto que forman parte del mismo tipo de relatos: la trama se centra en el largo viaje del conjunto de un pueblo desde un origen mítico hasta su emplazamiento contemporáneo. La causa del desplazamiento masivo radica en las dificultades del pueblo -ya identificado, ya definido, ya cerrado- en el primer territorio, a las cuales se une la determinación de la huida, a menudo dirigida por un personaje presuntamente histórico. Los avatares de la peregrinación suelen consistir o bien en escisiones del gran grupo, o bien en ataques por parte de pueblos enemigos. El último obstáculo es el paso de un árbol gigantesco cruzado en el camino, o bien de un gran río de aguas negras, tras lo cual se produce la llegada al territorio final, la determinación de normas sociales concretas (que suelen coincidir con las iniciaciones tradicionales), y la dispersión en subgrupos. En otras

ocasiones²⁰ he propuesto el siguiente cuadro comparativo entre el Éxodo bíblico y la leyenda de instalación ndowé, muy parecida a todas las guineanas:

ÉXODO	LEYENDA NDOWÉ
Tierra percibida como no propia: esclavitud en Egipto	Tierra percibida como no propia: esclavitud en la costa atlántica esclavitud en el Sudán
Manifestación divina, indicadora del destino final: Palestina = tierra prometida	Sueño premonitorio, indicador del destino final: costa atlántica = tierra prometida
Dificultades externas para la partida: el	Dificultades internas para la partida:
Salida del pueblo hacia la tierra prometida	
Conducción a cargo de un personaje elegido	
Divisiones, disensiones y deslealtades durante la travesía	
Becerro de oro y castigo del pueblo	Asentamiento de los escindidos lejos de la
Luchas contra los amalecitas	Luchas contra los lityek

²⁰ Jacint CREUS, *Identidad y conflicto: aproximación a la tradición oral de Guinea Ecuatorial*, Madrid, Catarata, 1997, p. 152-153; *Curso de Literatura Oral Africana*, Vic, CEIBA, 2005, p. 308-309.

Iniciación en el monte Sinaí	
Llegada a la tierra prometida a cargo de un guía distinto	
Ocupación de la tierra prometida y asentamiento en el territorio	
Instauración del culto definitivo	Instauración del <i>mokuku</i>

En una leyenda de instalación caben muchos elementos: son explicaciones sacralizadas del origen de una sociedad, y, por lo tanto, en ellas hay mucho que entender: de hecho, el origen de la propia identidad. Y esto, que parece tan simple, no fue visto por los autores coloniales, europeos o africanos; que, como hemos ido viendo, estaban empeñados en encontrar explicaciones de tipo histórico en las leyendas de instalación, que nos han llegado siempre mediatizadas por una intervención «culta» de origen colonial. Que el contenido central de todas estas leyendas sea un largo viaje, fue bien aprovechado: en primer lugar, porque se acomodaba bien a una visión de la Historia de la humanidad «primitiva» que consistía en una larga serie de emigraciones que tenían como punto de partida la Mesopotamia bíblica; en segundo lugar, porque se acomodaba también a una visión de la Historia de África en la que un continente originariamente «vacío» se iba poblando a través de largas emigraciones en las que unos pueblos echaban a los anteriores de sus tierras, y éstos debían habitar tierras nuevas, más alejadas y que de esta manera dejaban de ser

vacías; y, en tercer lugar, porque el conjunto de estos relatos, interpretados de esta manera precisa, se acomodaba también a la ideología colonial y la justificaba: los pueblos africanos aparecían siempre sumergidos en una Historia de continuas agresiones, guerras, ocupaciones, persecuciones, exilios y odios; y el ataque colonial se producía en unos territorios que, de hecho, no eran «de otros pueblos» más que de una manera reciente.

Interpretaciones que no tenían en cuenta la enorme carga simbólica de la literatura oral; y, sobre todo, la enorme carga simbólica del motivo del viaje, que presenta siempre un contenido de tipo iniciático, esotérico, un viaje al conocimiento y a la verdad, simbolizada siempre por el acceso al mundo de los ancestros. En este caso, tras el paso subterráneo de la tierra interrumpida por el gran árbol, o tras el cruce de las aguas turbias de un río que igualmente corta el camino de aquél que «no conoce».

Si la vida es sólo un estallido de resplandor entre dos momentos de oscuridad que pertenecen al desasosiego de la nada, la ansiedad occidental por el futuro se corresponde mal con la preocupación africana por el pasado. Dos visiones del más allá que crean identidad en torno al progreso y en torno a la tradición. Dos mitologías distintas que enfrentan la linealidad ascendente y la circularidad recurrente; que viven en cada uno de nosotros aunque se niegan entre sí. Sin

Historia no hay progreso, y éste implica la superación del pasado. La reducción de la Historia al mito significa que aquella *identidad en espera* no puede realizarse en la práctica, si no media una renuncia total a las identidades pretéritas, ahora negadas. El desprecio a la oralidad se convierte en necesario, y el desdén se acumulará en muchas mentes postcoloniales.

MEDIRSE CONTRA EL TIEMPO:

Las fábulas, los cuentos de protagonistas contrapuestos, las leyendas de instalación, llenan las recopilaciones de la narrativa oral de Guinea Ecuatorial durante la época colonial²¹. Y prosiguen, naturalmente, después de las independencias. Ya ha llegado la hora de decir que, aunque podamos no compartir sus concepciones de partida, sus análisis ni sus conclusiones, todos somos herederos de lo que se ha escrito antes. Son documentos históricos, son documentos etnográficos, y son textos literarios. Que vienen determinados por su recopilador, por su informante, por las circunstancias pretextuales, contextuales, cotextuales, paratextuales, subtextuales, post-textuales, intertextuales

²¹ Entiendo aquí por época colonial no la que abarca desde 1777 a 1968: no me refiero a una cronología, sino a una actitud.

y antitextuales, y por todo tipo de elementos lingüísticos y paralingüísticos: igual que cualquier otro documento histórico, etnográfico o literario. La grandeza de la literatura oral escrita es que, salvo en contadas ocasiones, no se escribe contra los demás sino a partir de los demás. Los textos se acumulan, mientras que las interpretaciones se completan, se complementan o se substituyen. En sociedades que sufren cambios tan profundos como las de Guinea Ecuatorial, la mudanza no es motivo de sanción, algo irrisorio o irritante, sino un elemento de estudio para percibir mejor sus transformaciones.

La melodía puede ser la justa, aunque la danza no concuerde. Las teorías panafricanas, la negritud, la «autenticidad», han sacudido recopilaciones de antes y de después de la independencia. Tras decenios de presencia publicada, la literatura oral guineana aparecía como un individuo de edad madura, que siempre había llevado una vida poco satisfactoria, y que de pronto se ve abordado por un genio que le da la posibilidad de empezar de nuevo, pero conservando intactos los recuerdos de su vida anterior. ¿Aprovechará la ocasión? ¿Repetirá los mismos errores, los caminos equivocados, los falsos ídolos, las ambiciones amañadas?

Yo creo que el gran problema de la literatura oral de después de la descolonización ha sido su atascamiento: los cuentos en forma de fábula (personajes contrapuestos cuyas acciones conducen a una moraleja de valor «universal») y los mitos de origen que señalaban una posición a-histórica formaban un corpus sólido y creíble: en literatura oral hay que estar siempre atento a las tentaciones de la «autenticidad» entendida como fosilización, que aprovecha todos los resquicios, cualquier descuido. Y al embaucamiento del «no podemos encontrarnos», agitado tantas veces por quienes no comprenden que la actitud colonial y la actitud no colonial son transversales, y ante ellas no cabe pureza. Resumiendo mucho, las recopilaciones debían dejar de estar al servicio de aquella *identidad en espera* y asistir a la búsqueda de las *identidades negadas* que, por otra parte, se han ido al mismo tiempo desfigurando y re-elaborando. El trabajo del deshollinador, oscurecido por el soberbio vilipendio del progreso y la interesada «identidad nacional» sin nación que tanto ha servido a los detentores del poder, también transversales. Nada que no hayan tenido que sufrir otras disciplinas. Nada que no podamos observar en aseveraciones tan ominosas como las siguientes, publicadas en 1987 -casi veinte años después de la independencia- en un libro escolar: «*En la nebulosa de la metahistoria, con la ingenuidad y frescura de la psicología infantil -propia de un pueblo en formación- iniciaron las diversas culturas el acervo de relatos, más o menos fantásticos y maravillosos,*

que llamamos "cuentos" . (...) También la estructura resulta elemental, sobria, rectilínea, adecuada a quienes, más que razonar, adivinan». Un pensamiento evolucionista semejante al que encontrábamos cien años atrás, en los artículos de Josep Masferrer de 1890.

En cambio, un ejemplo de fábula bubi puede esconder una diferencia de criterio inusitado. En «La araña y los desgraciados», del P. Benigno Borikó, publicada póstumamente en 2004²², podemos encontrar explicaciones e interpretaciones muy distintas, como en los siguientes comentarios: «1.- Por este cuento, y por tantísimos otros de la literatura oral bubi, se nota la importancia que tiene el jefe del pueblo. Todo se hace bajo su dirección. Pobre del que organiza una asamblea o un mitin sin hablar antes con el jefe... Es el ápice y el epicentro de toda la vida social y religiosa del pueblo. Es el «jefe» (= imagen visible de la autoridad ejecutiva). Para lo legal - legislativo, no es absoluto. Tiene su senado, que le frena o le impulsa. Es también el «sacerdote» superior (obispo) que preside las ceremonias que tienen portada nacional (ceremonias en las cuales debe participar todo el pueblo). Es médico -no el único- del pueblo. Tenemos, pues, en resumen: un jefe (general supremo); un médico (no el único ni el mejor,

²² Benigno BORIKÓ, *Por qué somos negros y más cuentos y leyendas bubis*, Vic, CEIBA, 2004, p. 63-66.

precisamente); un sacerdote (supremo) del pueblo. Todo esto reunido en una sola persona, que por otra parte debe ir con mucho cuidado y dar pruebas de sensatez y equilibrio mental; porque apenas comience con caprichos y nepotismos, y peor aún si desprecia o no tiene en cuenta la religión del pueblo y descuida sus tradiciones, corre el riesgo de ser destituido e incluso asesinado. 2.- Plaza del pueblo: en cada pueblo de Guinea, al menos en Fernando Poo, hay una plaza que generalmente se encuentra en el centro del pueblo. En medio de la plaza hay un árbol cargado de amuletos de todo tipo, que indican la diferentes ceremonias religiosas que se han ido celebrando a lo largo del año, y de los años...». El epicentro de la historia narrada ya no es una «verdad universal», o no sólo eso. Las verdades particulares aparecen como importantes, y los cuentos empiezan a presentarnos aspectos concretos de una cultura determinada. Su profundización se irá acometiendo muy despacio. Y también su complementación: este cuento del P. Borikó, por ejemplo, se corresponde al mito clásico de Aracné, tal como lo explica Publio Ovidio en sus *Metamorfosis*; o tal como lo pintó Velázquez en *Las Hilanderas*. Lo universal y lo particular no se excluyen.

«O que mais dói na miséria é a ignorância que ela tem de si mesma».²³ La recopilación de textos orales se hace extensa e intensa al final de la época colonial y hasta ahora, si bien con problemas enormes de los que hablaremos después. Se había fundido ya el momento histórico en que a ambas partes convenía el juego de la revalorización y de la afirmación. Igual que en la naciente literatura escrita en lengua española, el epicentro de las recopilaciones pasaba a ser una búsqueda identitaria que, en este caso, parecía alejada de la modernidad, de la actualidad contemporánea, como si la única justificación de la literatura oral fuese un regreso paradójico a un pasado mejor. Esa intención ha sido levemente superada por dos vías: por una parte, por un comparatismo fácil, dado el carácter estructurado, afinado y milenarismo del material; por otra, por la recopilación de aquellos textos que acabarían siendo llamados *epopeyas* africanas. Son dos vías complementarias: la primera, sitúa a los relatos africanos en un universo global; el segundo es la negación de la imagen de un «continente sin historia» que tanto gustaba a los colonizadores.

Un primer paso puede haber sido la relectura de los mitos: no como hiperestructuras cuentísticas, sino como hiperestructuras del conocimiento: a partir de los relatos

²³ «Lo que más duele en la miseria es la ignorancia que tiene de sí misma». Mia COUTO, *Vozes Anotecidas*, texto de aberturra.

ya conocidos y de otros recopilados de nuevo, las interpretaciones han sido *cada vez más profundas, cada vez más* relacionadas con niveles de iniciación a la sabiduría, a la filosofía africana; o han buscado el corazón de las estructuras sociales a partir de la eficacia simbólica de determinados elementos que también aparecen en los textos orales. En cualquier caso, el objetivo ha cambiado: ya no se trata de fijar textos, sino de considerarlos como núcleos especialmente logrados -después de muchas generaciones de tanteo- de la expresión de un pensamiento social. Ejercicios de escritura que realzan una oralidad que ya no es vista como un apéndice, sino como el fundamento de la diversidad cultural.

De ahí el interés por el estudio de «relatos totales» como las epopeyas: allá donde los textos nos siguen una preceptiva clara, donde las historias se presentan sin final alguno, donde no existe ningún intento de reconstrucción histórica, se impone la lógica mística, la lucha del hombre contra su destino, la armonía del grupo y el aprendizaje de la moral social. La revalorización del artista como gran iniciado. Y el papel del arte popular como arte total. Tal como sucede en todos los recursos educativos, la literatura oral incluye y excluye. Si nos acerca a los marginados de ayer como detentores de la sabiduría, también es verdad que

en Guinea Ecuatorial la exclusión de la nueva «cultura» de la modernidad ha sido rabiosa.

Veinte años perdidos y veinte de desconcierto. Sería un buen resumen de las recopilaciones posteriores a la independencia. Si el espíritu de cada hombre se refleja en sus elecciones, cada obsesión nos protege de un futuro repleto de sospechas. Es el sentido de esas obsesiones lo que se convierte en nuestro peor enemigo, porque la literatura oral guineana es tan rica que no sacar provecho suficiente de ella parece imperdonable. Así, cada uno ha ido por su cuenta, pero jamás se ha contado con un marco que posibilitara acuerdos, jamás nos hemos encontrado. ¿Cómo íbamos a encontrarnos? La circularidad ha sido la norma: buscar nuevos textos y analizar los antiguos desde puntos de vista más aceptables. Esa circularidad puede ser el único método de aproximación a una literatura que ya discurre de forma radial y que se ofrece a todos, que permite diversos niveles de comprensión y que, por eso mismo, no excluye a nadie. No es poco trabajo personal, ciertamente, lo que se ha publicado; pero no supera a la época colonial, más sistemática aunque pobre en su conjunto y deleznable en sus planteamientos. Creo que mi propia aportación -por ejemplo, en relación al ciclo ndowé de cuentos de Ndjambú²⁴- tiene

²⁴ Jacint CREUS, *El cicle de les rondalles de Ndjambú en el context de la literatura oral dels ndowé*, Universitat de Barcelona, Tesis Doctorals Microfitxades, nº 2056, 1994. Se puede consultar en la página web <http://www.tesisexarxa.net>.

aspectos interesantes: la aplicación de las técnicas de la fábula como fórmula de resistencia ante la imposición de un modelo familiar extraño, pongamos por caso. También el libro de Justo Bolekia²⁵, con su diferenciación entre «cuentos extranjeros», «cuentos interculturales» y «cuentos exclusivamente bubis», una teoría que no comparto en absoluto pero que puede ser útil bajo otros puntos de vista. Y todos los demás. De tener un corpus más amplio, podría aparecer quizás una división entre ediciones de tendencia crítica y ediciones de tendencia canónica. Pero a la falta de libertad de expresión; al nulo interés de los poderes públicos y de la élite guineana más europeizada, que en el mejor de los casos milita a tiempo parcial; y a la inexistencia de canales de difusión «modernos» (el protagonismo del CCHG y de los CCEs es elocuente), entiendo que hay que añadir cuatro pilares fundamentales que coadyuvan al fracaso global:

- en primer lugar, el escaso aprovechamiento de los materiales ya conocidos. Las distintas versiones de las epopeyas de Eyí Moan Ndong son un hito en la lista de nuevas recopilaciones; y el conocimiento de la obra de este *mbom nvet*, incluso en la actualidad y por medio de cintas vendidas en los mercados, es un gran ejemplo de difusión de

²⁵ Justo BOLEKIA, *Narraciones bubis: otra morfología del cuento africano*, Universidad de Salamanca, 1994.

la oralidad a tener en cuenta. Sin embargo, el primer trabajo publicado por Ramón Sales data de 1995²⁶, cuando el conocimiento del *nvét* aparece en *La Guinea Española* por lo menos desde 1929²⁷. Se trata, además, del único *mbom nvét* publicado hasta la fecha, cuando ya parecen perdidas las obras de Esono Obiang Engono, Nkoa Alúu, Mvé Meñée, etc. Actualmente, el Laboratorio de Recursos Orales trabaja en la recopilación de epopeyas de otras culturas guineanas; igualmente las hay, publicadas en *La Guinea Española*, si bien no se identificaron como epopeyas, desde 1912: uno de los «cuentos» publicados por el P. León García es un relato épico *ndowé*²⁸; como también lo es la presunta Historia contenida en una serie iniciada en marzo de 1926²⁹.

- en segundo lugar, el hecho de que se hayan menospreciado hasta la saciedad las lenguas guineanas. Su vergonzosa ausencia del conjunto del sistema educativo después de la independencia, así como el abandono escolar del conjunto de la oralidad heredada y de la experiencia oral infantil, se corresponde, quizás, con la opinión de los políticos, con la

²⁶ Eyí NCOGO (Eyí Moan Ndong), *El extraño regalo venido del otro mundo*, Madrid, Centro Cultural Hispano-Guineano; reeditado en Ramón SALES ENCINAS, *En busca de los inmortales: epopeyas de Eyí Moan Ndong*, Vic, CEIBA, 2004.

²⁷ Pelayo RODRÍGUEZ, «Breves apuntes etnográficos sobre la tribu pamue», 25 de marzo y 10 de julio de 1929.

²⁸ «Aventuras de cinco hermanos», publicado por entregas –una práctica corriente en aquella revista– en los números correspondientes al 10 y 25 de julio, 10 de septiembre, 25 de octubre, 10 y 25 de noviembre, 10 y 25 de diciembre de 1912, y 10 y 25 de enero y 25 de febrero de 1913.

²⁹ «Religión y moral de los *ndowes* de nuestro continente», ob. cit.

opinión de los intelectuales, con la opinión de los enseñantes y con la opinión de los padres. Descolonizar las mentes es mucho más lento que conseguir la independencia; más aún lo es descolonizar la palabra. Pero la realidad es que no existen ni estudios lingüísticos suficientes ni formación de los maestros; sí, en cambio, una concepción burocrática de cualquier planificación lingüística alternativa (la hipotética creación de "Academias" sin tener en cuenta a los hablantes o en oposición a ellos), y todas las cuestiones pendientes de resolver: la cuestión gráfica, la cuestión léxica, la cuestión dialectal y las relaciones con otras lenguas. No se hace aquello en lo que no se cree, y la tristeza más triste es la que no se oye.

- en tercer lugar, la falta de una consideración regional de las recopilaciones, que siempre han sido exclusivamente guineanas, independientemente de las unidades culturales existentes. Si ya hemos avanzado que la primera epopeya de *mvèt* no se publicó en Guinea hasta 1995, la labor realizada en Gabón y en Camerún ha sido ignorada: allí se editó *Un mvèt de Zwè Nguéma* en 1972³⁰; y se desarrolló, hasta su muerte en 2005, la labor de Tsira Ndong Ndoutoume, un *mbom mvèt* incorporado a la Universidad de Libreville, donde se han gestado un gran número de tesis y tesisnas sobre la

³⁰ *Chant épique fang recueilli par Herbert Pepper, réédité par Paul et Paule De Wolf*, París, Armand Colin, Classiques Africains.

literatura oral de los pueblos gaboneses; o, entre otros, de sus homólogos, los profesores Eno Belinga (Universidad de Yaoundé) y Grégoire Biyogo (Institut d'Égyptologie «Cheikh Anta Diop», de Libreville). Igualmente, en 1993 el profesor camerunés Manga Bekombo Priso publicaba una epopeya ndowé en la misma colección «Classiques Africains»³¹. Y, de hecho, la propia consideración como epopeyas de este tipo de relatos se debe en gran parte a los estudios de la profesora Lilyan Kesteloot³², del IFAN de Dakar. Una Guinea, en definitiva, aislada de los estudios africanos y de su propio entorno cultural.

- finalmente, la falta de un consenso mínimo sobre cómo trabajar: frente a las grandes colecciones internacionales, que suelen presentar la versión original, una versión traducida y el material sonoro correspondiente, en las producciones de literatura oral guineana las dudas arrecian: en ningún caso se da el material sonoro; la presencia de la versión original -la más importante- es rara; y tampoco existen ediciones con traducción palabra por palabra, pensadas para una mayor profundización tanto en los aspectos lingüísticos como en los interpretativos. El refranero bubi

³¹ *Défis et prodiges: la fantastique histoire de Djéki-la-Njambé.*

³² Vid. por ejemplo, en Lilyan KESTELOOT & Bassirou DIENG, *Les épopées d'Afrique Noire*, París, Karthala, 1997, sus reflexiones sobre las epopeyas del África Central.

de José Francisco Eteo podría considerarse una excepción, si bien no recoge narraciones orales³³.

Luces y sombras en lo que para los guineanos podría ser la reconstrucción de sí mismos. Y para los no guineanos que también nos encontramos a nosotros mismos a través de sus culturas orales. Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos. Quizás exista un límite a partir del cual deba olvidarse el pasado, para que no se convierta en tenebroso sepulturero del presente. Quizás la búsqueda del bienestar obligue a sentir las cosas fuera de cualquier perspectiva histórica. Pero también es verdad que la grandeza del pasado cultural de Guinea le otorga particularidad y unicidad. Y aquí la literatura oral actúa como la sangre: una fuerza que evita que los mayores obstáculos del presente confuso, la angustia, el sufrimiento, la injusticia, nos vacíen a todos de los valores en los que conservamos nuestra entereza.

³³ Vic, CEIBA, 2005.