

LAS PRIMERAS RECOPIACIONES DE TEXTOS ORALES EN GUINEA ECUATORIAL, 1890-1913.

Si alguna característica debiéramos señalar en la colonización africana de primera época, podría ser la substitución de la ignorancia objetiva de toda clase de observadores europeos por el prejuicio interesado. Entendida la cultura occidental como la forma «natural» de pensamiento, de organización y de reproducción social, el presunto «descubrimiento» de ciertos rasgos cercanos en las culturas africanas las reafirmaba como objeto de colonización. Las recopilaciones de su literatura oral obedecían a este presupuesto, así como otras producciones etnográficas y literarias:

Si se pudiera suponer (como lo dicen los Parsis) que el universo está sometido a dos principios, en el que uno hace el poco bien que vemos, y el otro el mal de que abunda, nos arriesgaríamos a creer que es en la África donde este falso principio más ejerce su poder. No hay otro país que produzca tantos venenos, bestias feroces y reptiles ponzoñosos. Lo poco que sabemos de la historia de Marruecos, de los negros de Ardra, de los Jaggas, y de otros pueblos de la costa, hasta el país de los Hotentones, debe prodigiosamente semejarse a la historia de los Leones, de las Onzas y de las Serpientes, muy dignos de habitar este ardiente país, juntamente con los Reyes Caníbales, que hacen conducir al matadero la carne de sus prisioneros. En medio de estos horrores asquerosos, y entre estos monstruos sanguinarios, que los unos venden a sus hijos, y los otros comen a sus cautivos, se halla sin embargo la justicia natural, la verdadera virtud, la constancia en el dolor, y un generoso desprecio de la muerte. Estos ejemplos, aunque sean raros, son suficientes para interesarnos por estos entes degradados, y para acordarnos que son hombres: así como en un desierto árido, dos ó tres plantas verdes que el

caminante descubre desde lejos, le consuelan, y aun le advierten de que está sobre la tierra.¹

Sélico es una pequeña novela de pretensiones lacrimógenas, cuya historia se sitúa en el reino de Ouidah, en la costa del actual Benín, y nos relata los amores desafortunados e insatisfechos de este valiente personaje ficticio y de la princesa Berisa, maltrechos por la interposición del conquistador Audaty (Agadja) de Dahomey (1724). Los prejuicios en relación a los africanos son los habituales de la época: cuando el tráfico de esclavos, esa asociación malvada entre europeos y africanos, castigaba todavía con total libertad la costa occidental de África, convertida en una tierra donde triunfaban la violencia y la inmoralidad, por encima de los valores «tradicionales» africanos y los de aquella «justicia natural» que el anónimo autor de *Sélico* proclamaba: «la verdadera virtud, la constancia en el dolor, y un generoso desprecio de la muerte». Claro que aquella pequeña novela del *Diario de Barcelona* desarrolla un argumento de amor y valentía que equipara aquella «justicia natural» a los valores de Occidente; pero de hecho no buscaba más que gustar a los lectores de la época, ávidos de exotismo en unos momentos en que el continente negro aparecía como «vacío» para el conocimiento europeo.

Las virtudes del joven Sélico, sin embargo, no eran más que «dos o tres plantas verdes en un desierto árido», un prejuicio que –como todos– tiene mucho que ver con el sentido que las sociedades que lo proclamaban creían poder otorgar a la realidad del mundo en que vivían: la justificación del comercio de esclavos mediante una interpretación interesada de ciertos pasajes bíblicos² se complementaba con una visión del africano en que sólo la violencia podía conseguir una cierta «domesticación» de aquéllos que eran presentados como «leones, onzas y serpientes»; y que no tenían salvación fuera de un sistema de trabajo forzado, de firme disciplina y de falta de derechos. Si aporto aquí esta citación es por dos razones de contexto: 1797, el momento en que la novela se publicó en el decano de los periódicos españoles, ya es un momento en que, pasada la revolución francesa, en toda Europa se hablaba de derechos; y, por otra parte, ya hacía varios años que España había firmado con Portugal la cesión de los territorios de la actual Guinea Ecuatorial (1778), precisamente con la intención de crear allí bases comerciales para la deportación de negros africanos.

Claro que, en aquella época, nuestro país no sólo había dejado de ser una gran potencia; sino que le esperaba un largo y complejo siglo XIX plagado de sobresaltos, en que iría perdiendo su carácter de potencia colonial. Sólo a partir de 1868 se haría realidad su presencia en Guinea; y sólo a partir de 1883, con el resoplo de la conferencia de Berlín en la nuca, empezaría a tomarse en serio su tarea de colonización. En unos momentos difíciles para un país que terminaría desquiciado por el de-

¹ Anónimo, «Sélico: novela africana».

² Génesis, 9, 20-27; I Corintios, 7, 20-22; etc.

sastre de 1898, ninguna empresa comercial se sintió atraída por aquella nueva aventura ultramarina; y, deseosa de presentar su candidatura al reparto del botín africano, la Administración española cedió gran parte del protagonismo de la colonización de aquellos territorios a los misioneros claretianos, especialmente durante los primeros años, los cuales desarrollaron allí su labor «civilizatoria» en connivencia con un Estado que proclamaba su deseo de separación de poderes en relación a la Iglesia Católica.

Ir a Guinea a «cristianizar» y a «civilizar» implicaba también un cambio de perspectiva: si el público metropolitano había dado por buenos los prejuicios implícitos en el texto de *Sélico* (y otras muchas narraciones en la misma dirección), ahora se imponían unos matices que, sin poner en duda la pretendida «superioridad» europea, también debían dejar meridianamente claro que el «esfuerzo» de «civilizar a los negros» valía la pena: desde el punto de vista económico, porque las enormes riquezas que encerraba el suelo guineano podían aconsejar cualquier inversión; y desde el punto de vista humano y cristiano, porque las sociedades africanas, ciertamente «salvajes», tenían un «fondo» de justicia «natural», de bondad «natural», de valores «naturales» que podían servir de base a la doble tarea encomendada a los misioneros: *Sélico* ya no podía ser un personaje puramente «excepcional» en aquellas sociedades desconocidas; que, si bien continuaban estando situadas «en medio de horrores asquerosos, y entre monstruos sanguinarios», ello era debido a que no habían sabido encontrar el camino «adecuado», como los europeos, para concretar en hechos sociales los valores «universales» que, sin embargo, poseían.

La diferencia de discurso encontró un medio de difusión convincente en una cierta literatura oral africana que los misioneros empezaron a publicar años más tarde de su llegada. En Europa, en aquella época, se consideraba que la literatura oral formaba parte esencial de un mundo rural que encarnaba los «valores tradicionales» de un país, concebido como un ente dotado de una personalidad conservadora que se pretendía «auténtica» y que se defendía mediante la preservación de «su» «cultura» (por ejemplo, en las colecciones de literatura oral) frente a una «modernidad» que representaría valores de progreso material pero de decadencia moral y de sustitución cultural. En África la literatura oral, como tantas otras cosas, fue recopilada y estudiada desde parámetros exclusivamente europeos. «Mostrar cómo eran los africanos» era el objetivo inmediato de trabajos realizados por no especialistas que, previamente, tenían que determinar qué era lo que «merecía la pena» ser mostrado, ser transcrito y publicado. Y aquí, nuevamente, volvería a funcionar el concepto de «autenticidad» otorgado a toda la literatura oral «digna de ser recopilada». Sólo que, en esta ocasión, esa «cultura tradicional» que debía ser objeto de estudio no tenía como finalidad la «recuperación del pasado»: las sociedades africanas eran percibidas como no históricas; y, en la Gran Cadena ideada por el evolucionismo cultural, ocupaban «estadios anteriores» de «civilización»: la literatura oral, pues, podía ser recopilada «naturalmente» en aquellas sociedades «atrasadas», lo cual podría

dar un poco más de luz a los «estadios anteriores» propios; y, en cualquier caso, ayudar a la tarea «civilizatoria» que justificaba el proceso de opresión. A diferencia de Europa, pues, los recopiladores de literatura oral suspiraban porque se cumpliera un proceso de «substitución cultural» que precisamente sus recopilaciones mostraban como «posible».

La premisa es clara: Los africanos tienen cosas parecidas a las nuestras», pero en un «estadio anterior», «más atrasado». Éste es a la vez el punto de partida (recopilación) y el punto de llegada (difusión) de las primeras colecciones publicadas en nuestro país. Y, muy curiosamente —o no- la primera de ellas apareció en catalán, en una de las principales revistas de la *Renaixença*, *La Veu del Montserrat*³, a cargo del sacerdote Josep Masferrer, jefe de redacción de aquella revista vicense que acabaría siendo *La Veu de Catalunya*. La publicación de estos tres artículos de literatura oral bubis por parte de alguien que, como este autor, jamás pisó tierra africana, se debe relacionar directamente con la presencia de los misioneros claretianos en Guinea, adonde llegaron en noviembre de 1883. Masferrer confiesa haber conocido en Vic al P. Ciriaco Ramírez, primer Prefecto Apostólico claretiano de Fernando Poo⁴; pero es que esta Congregación fue fundada en Vic, donde tenía su Casa madre, muchos claretianos procedían de esta diócesis y el propio Masferrer debió tener a algunos de ellos como alumnos, ya que era profesor del Seminario de la ciudad: efectivamente, afirma seguir manteniendo correspondencia con misioneros destinados a Santa Isabel y a Banapá⁵, por lo que hemos de pensar que éstas son sus fuentes. El hecho de que los tres artículos ocuparan la totalidad de la página de portada de los números en que aparecieron, da idea de la importancia que la revista quiso dar a una publicación que se incorporaba a aquella nueva concepción de las sociedades africanas:

Los bubis, vegetando en la ignorancia de toda educación religiosa y oprimidos por el peso de la costumbre y de la tradición de un transcurso tan largo de vida salvaje... (14 de junio).

La raza bubis, conforme significábamos en nuestro penúltimo artículo, no es una raza tan degradada que no ofrezca a los ojos de la observación claras muestras y vestigios patentes de ciertas ideas morales que convencen plenamente a cualquier espíritu sereno. (28 de junio).

En el marco ideológico descrito más arriba, y que ahora podemos volver a definir, ¿cuáles eran, entre los bubis, esas «ideas morales que convencen plenamente

³ Masferrer: números 24,25 y 26, pp. 1-2. Las citas textuales han sido traducidas del catalán.

⁴ El P. Ramírez había asistido al Capítulo General de la Congregación, celebrado en Vic en junio de 1888; después había regresado a Santa Isabel, donde murió el 30 de agosto del mismo año.

⁵ En 1890 el Superior de Banapá era el P. Joaquim Juanola, que mantuvo una actividad etnográfica constante, fundó y dirigió durante muchos años la revista claretiana *La Guinea Española*, destinada al público general, y escribió, entre otras obras, dos gramáticas bubis.

a cualquier espíritu sereno»? Todos aquellos aspectos en que pudieran asemejarse a los católicos europeos. En este contexto, a Masferrer no le interesa el conjunto de la mitología bubí, ni de su cancionero popular. Su pretensión es mucho más reduccionista: reportar algunos de los mitos (creencias) y canciones, de entre los que los claritanos le debieron contar, que se acercaran más o menos a su propio pensamiento. Y ello con el objetivo explícito, además de los mencionados, de servir de ejemplo a los lectores católicos de aquel semanario conservador: si incluso los bubis, que son unos salvajes, tienen estas creencias, cuánto más nosotros, civilizados y cristianos, no deberíamos ser más escrupulosos con nuestra vida y con nuestras creencias:

Por lo menos, nadie podrá negar que en sus homenajes al cornudo son mucho más excusables los bubis (...) que el liberalismo italiano, tan sacrílegamente ingrato con nuestra Madre la Iglesia. (14 de junio).

Dentro de esta lógica, una parte del primer artículo y todo el segundo se centran en el mito bubí que Masferrer califica «del bien y del mal». De hecho, se trata de una síntesis resumida de distintos relatos mitológicos que Masferrer transcribe de esta manera:

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

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

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

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

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

Y sigue la tradición, y acaba diciendo que Lolaha y Tehe fueron desde entonces enemigos de Dios, y tuvieron que trabajar, y tuvieron... un montón de hijos. (21 de junio).

No conocemos las fuentes, ni su fiabilidad, ni el tipo de cambios que pudo sufrir el relato publicado por Masferrer: evidentemente, las traducciones del tipo «Dios», «ángeles», «morimó»⁶, etc., no parecen adecuadas a lo que hoy conocemos sobre la mitología bubi⁷. En cualquier caso, el autor resalta el evidente parecido del relato mitológico bubi con el relato bíblico del Paraíso, aportando determinados versículos del libro sagrado; y por un momento parece que va a ir más allá en sus explicaciones:

La creencia de la que hablamos es una opinión, aunque falsa, muy antigua, que se ha extendido por civilizaciones de origen y carácter diferentes, y que ha surgido en distintas épocas, teniendo con todas, como muchas otras, su cuna y nacimiento en el lejano y miserioso oriente. (21 de junio).

Masferrer, por lo tanto, se da cuenta de que puede haber un sustrato común en muchos de los mitos orales de culturas distintas. Pero no puede ir más lejos: el relato mitológico que acepta como propio, el de la Biblia, para él es el único verdadero, es superior y no puede obedecer a un origen común, a una herencia compartida. No puede establecerse ninguna comparación en un plano de igualdad. Y, a partir de aquí, los razonamientos del autor se refieren a posibles reminiscencias de una religión «natural», o a un posible recuerdo de una «prevaricación original» que fue la causa «real» de la decadencia de todas las razas: «perversión que solamente puede curar el influjo de la Gracia que infunde el Cristianismo. (28 de junio)».

La conclusión, en definitiva, vuelve a ser equivalente al punto de partida: para los lectores católicos de *La Veu del Montserrat*, la edificación; para los bubis, la evangelización. Hablar extensamente de las tradiciones y de los cantos bubis se justifica exclusivamente en ese doble objetivo⁸, común a otras recopilaciones llevadas a cabo por otros religiosos.

En el periódico catalán ya no volvieron a aparecer nuevas referencias a la literatura oral africana. Tres artículos habían abierto y cerrado el círculo. Tampoco era su tema; y desapareció en 1901, poco antes de que los claretianos destinados en Guinea sacaran a la luz *La Guinea Española* (1903-1969), una revista misionera de importancia enorme, por su contenido y su continuidad; desde 20 años después de la llegada de los claretianos a Guinea (cuando, por lo tanto, ya podemos considerar

⁶ En realidad, es el nombre que se da en bubi a cualquier espíritu.

⁷ *Vid.* la obra del claretiano Martín del Molino, 1989.

⁸ Las canciones obedecen a los mismos criterios: «Oye tú, Pene, vieja de poca vergüenza. Si quieres ir a la ciudad, esconde un poco tu desnudez; tu vergüenza debería recordarte que eres la madre del cándido Tolope» (28 de junio).

su labor como consolidada, así como gran parte de su expansión y la imposición de su modelo) hasta poco después de la independencia de la colonia⁹. La periodicidad de la revista fue variando con los años y con el contexto histórico; su contenido fue extraordinariamente diverso; pero podemos señalar en su itinerario dos preocupaciones que los misioneros españoles en Guinea siempre dejaron traslucir en aquella publicación que, totalmente en lengua española, se distribuía tanto entre los coloniales de Guinea como entre los fieles metropolitanos: una preocupación por los asuntos religiosos y una preocupación por la etnografía.

Lo que de verdad pretendían los misioneros era «explicar su labor». *La Guinea Española* fue su portavoz ante la sociedad colonial y ante los sectores sociales españoles que la apoyaban. Y el acercamiento etnográfico (rudimentario, falta de metodología, ejercido desde parámetros eurocéntricos, etc.) estuvo presente en todos los números de la revista: los europeos residentes en Guinea y los europeos residentes en España debían darse cuenta de la importancia misionera en la nueva colonia, de su expansión por territorios que nadie más se interesaba por colonizar, la cantidad de niños y niñas acogidos en sus internados, la calidad de la educación que les dispensaban, y los peligros que la actividad misionera encerraba. Repletos de anécdotas de todo tipo, a menudo presentadas como categorías, los trabajos etnográficos publicados en aquella revista religiosa estaban orientados a mostrar a las sociedades guineanas bajo el doble prisma que ya hemos comentado: por una parte, «salvajes» temibles, holgazanes y viciosos empedernidos, que sólo la actitud heroica de los misioneros podía llegar a «suavizar»; por otra parte, gente poseedora de una cierta dosis de «bondad natural» a la que los mismos misioneros podían apelar en su ingrata labor. Curiosamente, en este contexto ideológico la literatura oral ocupó siempre una posición subordinada a estudios etnográficos más amplios. Hasta el punto de que no se encuentran relatos orales presentados de forma independiente hasta 1908, cuando el P. León García, un personaje muy destacado en esta labor de recopilación de la literatura oral guineana¹⁰, empezó a publicar la primera de las dos series de cuentos que aparecieron con su rúbrica:

⁹ El primer número apareció el 1 de abril de 1903 y el último se publicó el 1 de junio de 1969. Sólo dejó de aparecer entre mayo de 1905 y enero de 1907; y entre septiembre de 1940 y abril de 1943. A partir de la independencia (octubre de 1968) sólo se publicaron tres números más.

¹⁰ León García Andueza, nacido en la localidad navarra de Baquedano (11 de abril de 1876) y fallecido frente al Cabo de San Juan (17 de marzo de 1915): llegado a Guinea el 17 de junio de 1903 –47ª expedición claretiana–, desempeñó su labor sobre todo en la isla, donde llegó a ejercer como Superior de las Misiones de Batete y San Carlos, siendo después destinado a Concepción y, más adelante, a las Misiones continentales de Río Benito y Cabo de San Juan.

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

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

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

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

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

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

Tan pronto como llegó al lugar del fracaso, se determinó a seguir la corriente del río hacia la playa hasta que lograra encontrarlo...

Andando, andando machete en mano y abriéndose camino por entre las malezas de la orilla del río, se encontró con un pobre anciano lleno de llagas y a punto de fenecer víctima de abrasadora sed, el cual, dirigiéndose al niño, le dijo:

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

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

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

Terminada tan buena obra y oídas las palabras del viejo, el niño prosiguió su camino río abajo en busca del plato perdido.¹¹

El protagonista de este cuento inicial se enfrenta a un doble viaje, de ida y vuelta, característico de lo que hoy llamaríamos «cuentos iniciáticos»: a la ida debe resolver satisfactoriamente una serie de pruebas, que en la versión publicada en *La Guinea Española* consisten en prestar ayuda a dos ancianos: «Lava, hijo, mi cuerpo; y dame agua para beber porque tengo mucha sed», le indica el primero; «Lávame, joven, y quita de mi alrededor las moscas que me molestan», es el ruego del segundo. La reacción de ambos a la solicitud del protagonista es idéntica: «*Bue ennah i lele...* tú verás cosas buenas...»; y la premonición se cumple por un tercer anciano, que tras hospedarle tres días en su casa y someterle a nuevas pruebas, le entrega una ca-

¹¹ García, León, «Un buen hijo (cuento bubi)», *La Guinea Española*, año V, número 4, 25 de febrero de 1908, s/p.

labaza con la que emprende el viaje de regreso. De nuevo en casa, nuestro héroe golpea la calabaza contra el suelo, y de ella comienzan a salir «platos bonitos, incluso el perdido, cuchillos, anillos, espejos, tijeras, pendientes, brazaletes, antílopes, cabras, gallos y gallinas»: un repertorio de bienes y objetos que, en la situación de la época, podían ser considerados riquezas suficientes para reparar la falta inicial del muchacho y facilitar una fastuosa reintegración al grupo familiar.

Por lo tanto, se trata de un cuento francamente interesante y relativamente complejo: presenta un itinerario iniciático muy claro, que el recopilador –o su informador– esconde al presentarnos unos personajes del bosque propios del mundo «real», «de los vivos»: una primera manipulación estilística que, respondiendo quizás al intento de «suavizar» el presunto carácter «fantasioso» (ante los ojos occidentales) de los personajes supranaturales que suelen poblar tal clase de historias, si por una parte consigue una cierta impresión de verosimilitud, también dificulta una interpretación «pagana» del relato. El efecto «realista» se subraya con la presencia de frases en lengua bubi, que también buscan una sensación de «autenticidad». Finalmente, la presencia del otro hermano, caracterizado como «discolo en extremo», «el tormento de su madre», parece sugerir una estructura más compleja, definida por Denise Paulme como «en forma de espejo»¹², que requeriría una repetición del doble viaje por parte del hermano malvado, su negativa a ayudar a los ancianos, y el fracaso final de su misión.

Al P. García no le interesaban –o desconocía– los aspectos más esotéricos del relato; y las manipulaciones que hemos visto, los olvidos, la falta de desarrollo de una segunda cadena de episodios, etc., se justifican por el tipo de objetivo perseguido: el principio y el final de los cuentos, presentados así a modo de conclusión:

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 bubi en sus ratos de ocio; pero que no deja de darnos a entender cómo Dios ha escrito su Ley en los corazones de todos los hombres y cómo en todos los climas y en todos los tiempos tienen cabal cumplimiento aquellas palabras del Espíritu Santo que nunca debieran perder de vista los padres y madres de familia: "*Erudi filium tuum, et refrigerabit te, et dabit delicias animæ tuæ*": "Enseña a tu hijo, y te recreará, y causará delicias a tu alma"¹³.

La afirmación del P. García se sitúa en uno de los extremos de la discusión; puesto que al intentar «darnos a entender cómo Dios ha escrito su Ley en los cora-

¹² «Los actores principales son dos y el cuento se desarrolla en dos partes simétricas. Los héroes emprenden, de manera sucesiva, una misma búsqueda, en el curso de la cual son sometidos a pruebas idénticas, pero sus conductas opuestas conducen a resultados contrarios» (Paulme, 1976:38); en las páginas siguientes, la autora desarrolla las características de este tipo cuentístico y propone diversos ejemplos.

¹³ Proverbios, 29, 17.

zonas de todos los hombres y cómo en todos los climas y en todos los tiempos tienen cabal cumplimiento las palabras del Espíritu Santo», quería significar que las sociedades guineanas disponían de una base para «digerir» la colonización. Esta preocupación misionera por «humanizar» las culturas guineanas, o sea por buscarles puntos de contacto con la cultura occidental cristiana, sería decisiva en la selección de la literatura oral ofrecida a los lectores; y se complementa perfectamente con la segunda parte de la conclusión del P. García, que proclama la preeminencia de la finalidad didáctica, moralizante, del cuento. Se escoge, por lo tanto, de entre el contenido de un cuento sumamente complejo, aquella parte susceptible de transmitir valores «universales», o sea semejantes a los europeos; y se rechaza o se manipula el mensaje iniciático, o sea aquella parte del cuento susceptible de transmitir valores «inadecuados», impropios de «la» civilización «verdadera», considerados «particularistas» y «supersticiosos».

Así, el segundo cuento publicado por el autor concluye de una forma elocuentemente parecida:

Si alguna vez tenemos la desgracia de juntarnos con malas compañías o de caer en las redes del pecado, imitemos a la tortuga; y así como ella se escapó de las manos de aquella vieja endemoniada y se fue al mar, así nosotros huyamos de las ocasiones de pecar y acudamos a María, verdadero mar de gracia y océano de santidad. Allí, en su Corazón maternal, encontraremos refugio y amparo; pues no en vano se llama y es en verdad Refugio de los pecadores. Refugium peccatorum. Ora pro nobis»¹⁴.

La astuta tortuga, que primero intenta engañar al perro de quien se ha hecho amiga con la ayuda de un «diablo» (*morimó*), se ve finalmente en las garras de éste, que la ofrece a una «vieja endiablada» (una amiga del *morimó*, según esta versión del cuento) para que se la puedan comer entre todos los del pueblo. Mientras la gente va en busca de lo necesario para el banquete, la tortuga engaña a la vieja fingiendo que desea bañarse por última vez, circunstancia que aprovecha para escaparse y que provoca la cólera de la gente del pueblo contra la vieja, que corre la misma suerte que estaba reservada para la tortuga:

Toda desconsolada, volvió a su casa la infeliz vieja. Por la noche, cuando llegó la gente con todo lo necesario para comerse a la tortuga, se encaminaron a casa de la vieja y viendo que la tortuga no estaba preguntaron todos por su paradero.
- La he llevado á bañar, respondió la guardiana, y se me ha escapado.
Entonces el jefe de aquel pueblo, lleno de cólera y furor por el chasco recibido, ordenó que se hiciera con la vieja lo mismo que tenían resuelto hacer con la tor-

¹⁴ García, León, «El baño de una tortuga (cuento bubi)», *La Guinea Española*, año V, número 13, 10 de julio de 1908, s/p.

tuga cuya custodia le había sido confiada. Todo se cumplió al pie de la letra tal como lo había resuelto el jefe, sin que nadie replicara la menor cosa.

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

Y concluye el cuento con el párrafo citado más arriba.

Podemos observar cómo el P. García, que jamás explica su metodología, en cambio insiste en comentarios del tipo «mito que más de una vez hemos oído contar a los bubis en sus ratos de ocio», o « hasta aquí el mito, tal como lo cuentan los bubis». Insiste, pues, en la «autenticidad» de sus fuentes y lleva a cabo una doble misión: una apoteosis de los valores «universales», en este caso el reconocimiento de la astucia como virtud superior a la fuerza de la masa; y un hostigamiento de los valores particulares bubis, en este caso a través de la confusión entre *morimó* y diablo, tan característica de los primeros tiempos misionales, a la cual se añade además una sospecha de prácticas antropofágicas instigadas por las creencias relacionadas con el *morimó*.

A esta primera colección de cuentos de *La Guinea Española* hay que añadir otros dos cuentos bubis más: «El camino de la fortuna»¹⁵ plantea el problema de dos compañeros idénticos, amigos del alma, indistinguibles el uno del otro, en un argumento que introduce un tema hartamente frecuente:

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

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

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

Pero como los dos amiguitos eran tan parecidos en todo, llegó un tiempo en que la madre no sabía distinguir cuál era su propio y verdadero hijo.

El cuento prosigue con sus correspondientes diablo y hechicero, una mujer malvada que resulta derrotada, los dos muchachos que realizan un viaje iniciático en busca de unos padres ya fallecidos, y una nueva estructura compleja en forma de espejo con calabazas mágicas como epílogo.

¹⁵ García, León, «El camino de la fortuna (cuento bubí)», *La Guinea Española*, año V, número 16, 25 de agosto de 1908, s/p.

Por su parte, en «El diablo vencido con siete huevos»¹⁶ la situación inicial nos presenta a una feliz pareja de hermanos que son la alegría de sus padres:

El niño, como más fuerte, todos los días salía a la finca en busca de comida; y como el río estaba cercano, se encargaba la niña de acarrear el agua para los usos domésticos.

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

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

Pero el diablo, que aprovecha todas las ocasiones para hacer de las suyas, se presentó en aquella casita y, engañando a la pobre niña con halagüeñas esperanzas, la tomó de la mano y se la llevó consigo.

Este secuestro inicial de una niña por parte del «diablo» termina provocando otro viaje iniciático del hermano, y una persecución final de ambos en que siete huevos maravillosos provocan la derrota final del malvado.

Todo lo cual permite conclusiones del tipo que ya conocemos:

Lo mismo que a la mujer del cuento y a su desafortunado hijo, pagará Dios a los ambiciosos, a los opresores del pobre, de sus criados y a todos aquellos desventurados cristianos que no cumplen sus deberes con Dios. En este mundo padecerán humillaciones sin cuento; y en el otro, serán devorados sin compasión por los demonios eternamente. («El camino de la fortuna»).

¡Oh, y cuán fácil es vencer al diablo con la ayuda del Señor que nunca falta a los que debidamente le piden! Las armas principales con que combate contra el género humano, lo sabemos todos, son los pecados capitales en número de siete. Pero... ¿quién no sabe que contra estos siete pecados tenemos siempre a nuestra disposición siete hermosas virtudes? ¡Dichosos nosotros, si usamos de ellas como conviene! Entonces la victoria será nuestra y veremos obrarse en nosotros los mismos portentos llevados a cabo con los siete huevos del cuento. No temamos jamás los embates del enemigo infernal que no vence sino al que quiere ser vencido. Hagámosle siempre la resistencia, oponiéndole en todo tiempo valerosamente: contra soberbia, Humildad; contra avaricia, Largueza; contra lujuria, Castidad; contra ira, Paciencia; contra gula, Templanza; contra envidia, Caridad; contra pereza, Diligencia. («El diablo vencido con siete huevos»).

¹⁶ García, León, «El diablo vencido con siete huevos (cuento bubi)», *La Guinea Española*, año V, número 14, 10 de octubre de 1908, s/p.

Al leer los cuentos reportados por el P. García, uno parece estar asistiendo a una predicación; e, igual que en los sermones destinados a moralizar al público asistente, donde uno de los recursos utilizados más habitualmente era el de ofrecer un «ejemplo», es decir una historia en que la conducta del protagonista se presentaba como modelo a seguir en la reflexión posterior, aquí el ejemplo es sustituido por un cuento bubi, relatado de tal manera que facilite aquella apoteosis final, moralizante, cristiana y «civilizada». No todos los cuentos se prestan a esta manipulación. La selección, como sucede en todos los casos, no es neutra, como tampoco lo es la forma del relato. Y la «autenticidad» de cada historia queda supeditada a intereses «superiores». Algo que, por cierto, también practicaban muchos recopiladores de manifestaciones folklóricas europeas de la época.

Una vez destinado en la región continental de Río Muni, nuestro autor prosiguió su tarea de recopilación en otra pequeña serie que recibió el nombre de «Cuentos africanos» y que es una segunda colección de cuentos del P. León García, francamente distintos de la primera. Ya hemos señalado antes la complejidad de los cuentos bubis aportados por este autor navarro en su primera recopilación; añadamos ahora que seis años después de que se publicara la magna obra del misionero del Espíritu Santo P. Henri Trilles, que sería un modelo persistente para muchas de las recopilaciones de literatura oral posteriores¹⁷, el P. García iniciaba su nueva serie con un artículo, aparecido el 25 de julio de 1911, dedicado, en parte, a explicar las circunstancias en que se daban ciertas representaciones de literatura oral en la región continental:

Los cuentos africanos se diferencian notablemente de los que son propios de países civilizados; toda vez que en éstos, de ordinario, se revelan acciones nobles y sentimientos muy delicados; al paso que en aquéllos sobresalen las guerras, robos, matanzas y mil y mil actos de barbarie. Cada tribu tiene los cuentos acomodados á su carácter peculiar, y así los cuentos de los pamues, tribu guerrera e indómita, son casi siempre de guerras y robos de mujeres; al paso que los de los bengas y bapukus, tribus más nobles, versan sobre acciones llenas de cierta nobleza y sobre lances del comercio.

El fin que se proponen unos y otros es amaestrar a la juventud en sus propias costumbres. No todos tienen gracia para contar cuentos; hay hombres especiales, dotados de extraordinaria habilidad para ellos, y a éstos suelen llamar los jefes de tribu, para que vayan a sus pueblos a contarlos, de modo que esos hombres vienen a ser como los actores de teatro en nuestros pueblos civilizados. Y hasta la manera de contarlos resulta una verdadera función teatral que a veces dura hasta cinco días. Cuando uno de estos personajes, llamados en pongwe, «Egóba-nkogó», en pamue, «Nkan ngan», y en benga, «Ukani becano», llega a un

¹⁷ Trilles, 1905.

pueblo, el jefe manda llamar todas las mujeres y niños de varios pueblos a la redonda.

Reunida toda la gente en medio del pueblo, como lo hacen en España en tiempo de comedias, se presenta en medio el relator y comienza a narrar el cuento que ya lleva muy preparado. Siempre que acaba de contar un paso interesante, la multitud lo aprueba con cánticos y prolongados toques de tumbas y timbales a cuyos acordes (si es que hay alguno) baila en medio el mismo relator hasta que se cansa¹⁸.

La cita es fascinante. El autor, tal como se estilaba en la época, establece diferencias de «grado de civilización» entre las diferentes sociedades africanas que ha conocido, y hace corresponder a cada uno de ellos un tipo de literatura oral. Esta declaración de principios que inicia la serie, es evidentemente ideológica: el pensamiento racista que sustentó el colonialismo establecía una diferencia jerárquica no sólo entre blancos y negros, sino entre los mismos africanos, que, como acabamos de ver, eran sometidos a los prejuicios más arbitrarios, vinculados —en la mayor parte de los casos— a su mayor o menor contacto con los europeos. Al mismo tiempo que sus ideas de partida, sin embargo, el autor nos avanza también lo que va a incluir en la serie, y nuevamente debemos destacar su enorme valor desde el punto de vista de la literatura oral: cuando nos advierte de que «los cuentos africanos se diferencian notablemente de los que son propios de países civilizados», nos está diciendo que, a diferencia de los cuentos bubis publicados anteriormente en *La Guinea Española* y en *La Veu del Montserrat*, por ejemplo, va a renunciar a buscar sólo aquellas similitudes con los valores occidentales y nos va a proponer historias más singulares. Más aún: cuando nos habla de que los relatos fang «son casi siempre de guerras y robos de mujeres», nos da los nombres de los diversos especialistas, y afirma de ellos que «esos hombres vienen a ser como los actores de teatro en nuestros pueblos civilizados», significa que se ha dado cuenta de que en todas aquellas sociedades existen unos «géneros mayores»: todavía no los trata como lo que son en realidad, relatos épicos, pero por lo menos nos da a entender que nos va a presentar no los cuentos ordinarios, los más populares, que cualquiera puede contar, sino ese grupo más específico de grandes géneros, en que «hasta la manera de contarlos resulta una verdadera función teatral que a veces dura hasta cinco días»: los relatos que, en las sociedades centroafricanas, se transmiten, por lo menos en las representaciones más completas, por especialistas que los espectadores reconocen como tales.

Numéricamente, la serie sería igualmente escasa: sólo dos relatos, aunque de gran extensión: el primero se presentó como «cuento gabonés» bajo el título «Por no cumplir el testamento de un padre», en 10 episodios, desde el 10 de agosto de 1911 hasta el 25 de junio de 1912; mientras que el segundo, presentado como «cuento

¹⁸ García, León, «Cuentos Africanos», *La Guinea Española*, año VIII, número 14, 25 de julio de 1911, p. 110-111.

pongüe»¹⁹ bajo el título «Aventuras de cinco hermanos», se inició el mismo 25 de junio de 1912 y se prolongó, a lo largo de 12 episodios, hasta el 25 de febrero de 1913: casi dos años, por lo tanto, fueron necesarios para publicar esos dos cuentos cuya narración «a veces dura hasta cinco días».

El primero de los «*Cuentos africanos*» es, en realidad, una fábula:

Bien lleno de días y de trabajos llegó al fin de su vida el padre de los animales, el cual, antes de morir, llamó a todos sus hijos y con acento triste y conmovedor les dijo:

Hijos míos, voy a morir; deseo que después de mi muerte no viváis juntos como hasta el presente en un mismo pueblo, sino que vayáis a morar cada cual por su parte formando pueblos de tres en tres o de cuatro en cuatro individuos, pues el país es muy extenso y hay que poblarlo todo. Lo digo por vuestro bien, porque he visto que algunos de vosotros son muy malos. Cumplid esta mi última voluntad, en la inteligencia de que si no lo hacéis así lo pasaréis muy mal sobre la tierra.

Momentos después, expiró. ¡Grande fue el duelo entre aquellos sus desconsolados hijos!

El tigre, que era el mayor, señaló a todos seis meses de luto; y, como era muy temido, todos le obedecieron. Terminado el luto y estando todos reunidos celebraron un gran balele antes de separarse, en señal de despedida. Al día siguiente, todos se marcharon en busca de comida, cada cual por su parte.

Pasados quince días, fueron todos convocados por el tigre a una grande asamblea y les habló de esta manera:

- Yo creo, hermanos, que no debemos hacer caso de lo que nos dijo nuestro padre momentos antes de morir: la gravedad de la enfermedad le había trastornado la cabeza y no sabía lo que se decía. Somos todos hijos de un mismo padre y conviene que todos juntos vivamos en un mismo pueblo para poder ayudarnos en un caso apurado; y siendo yo el primogénito, seré también vuestro jefe. Pensadlo bien y diga cada uno su parecer con entera libertad sobre asunto de tanta trascendencia. En cuanto a mí, pienso haber cumplido bien los deberes de primogénito. Ahí tenéis expuesto con toda claridad el motivo de esta reunión.²⁰

Todos, excepto el elefante, estuvieron de acuerdo –más bien por miedo– en desobedecer al fallecido padre. El tigre, más adelante, desea casarse con una mujer; y, para concedérsela, el padre de la chica le va pidiendo sucesivamente a numerosos

¹⁹ En realidad se trata de dos cuentos ndowé, una sociedad que ocupaba la zona costera de Guinea Ecuatorial y de Gabón, hasta Libreville: *pongwe* sería uno de los subgrupos meridionales de este colectivo; igual que los *benga*, que aún hoy ocupan ambos lados de la frontera. La Misión claretiana del Cabo de San Juan, último destino del P. García, estaba situada en pleno territorio benga; su destino anterior, en Río Benito, se localizaba también en territorio ndowé y limitaba directamente con los benga.

²⁰ Año VIII, número 15, 10 de agosto de 1911, p. 114.

animales, a los que el tigre somete a distintos engaños hasta conseguir entregarlos a su futuro suegro, que ordena su muerte y los reparte como comida. El último de los animales reclamados, un simple grompi, desarticula los engaños del tigre, provoca que éste mate a su prometida y consigue que los hombres acaben con la fiera. Naturalmente, el cuento está repleto de consideraciones que tienen que ver con la ideología colonial del recolector-traductor: «Pasada una luna pensó el tigre en casarse; y al efecto trató de *comprar* una mujer en un pueblo lejano en donde, según le habían dicho, habría varias para *vender*»; y termina con una lección de tipo moralizante, aunque mucho menor que los prolijos sermones de los primeros cuentos bubis:

Oído esto último por el grompi comenzó a escarbar en el suelo, y haciendo una galería subterránea se salió dejando solo al tigre dentro de la casa.

Momentos después aquella casa era pasto de las llamas; y en medio de dolores atroces murió el tigre, abrasado por aquel voraz incendio.

Al ver convertida en cenizas la casa creían aquellas gentes que los dos habían perecido. Mas el grompi, escondido fuera de la casa, y a la debida distancia, escuchaba cuanto decían; y al oírles decir: «Han muerto a todos sus compañeros y hasta se atrevieron a matar y quemar a nuestra pobre hija»...se escapó como un rayo a dar parte al elefante de todo lo ocurrido.

Luego que el elefante oyó el relato del grompi exclamó: « ¡Son terribles y espantosos los castigos que Dios manda a los hijos ingratos que no cumplen el testamento de sus padres!²¹

En «Aventuras de cinco hermanos», el segundo y último de estos cuentos, sin embargo, el P. García da un salto cualitativo que me parece de suma importancia: Ndjambé, uno de los personajes míticos de los ndowé, casado con tres mujeres, tiene cinco hijos: Ombena (cazador), Ofué (ladrón), Okengekenge (carpintero), Kombe (Sol) y Oganga (oráculo). La sola utilización de estos personajes sitúa el relato en un plano distinto, porque adscribe la historia descrita a un género «particular», tal como pretendía el autor. El argumento es uno cualquiera del género: en este caso, los cinco hermanos acuden a su tío para obtener medios para casarse, pero a éste le ha sido robada su hija Arrondo por el malvado Reñanaga:

Al día siguiente por la mañana fueron recibidos nuevamente por su tío, quien les habló de este modo:

- Mirad, hace ya dos años que me robaron a mi única hija llamada Arrondo; y desde entonces ha sido tan grande mi dolor que no he querido hablar con nadie; y apenas tomo el sustento necesario para la vida. Antes de prometeros nada sobre la petición que ayer me hicisteis, deseo que me digáis algo sobre el paradero de mi hija, pues he sabido que entre vosotros hay uno que es adivino. Dígame pronto dónde está y quiénes se la llevaron; pues desde que desapareció he envía-

²¹ Año IX, número 12, 25 de junio de 1912, p. 95.

do mensajeros a todas partes y nadie ha podido encontrarla ni decirme algo sobre su paradero.

Al momento y sin salir de la presencia de su tío, Oganga, que era el adivino, sacó de su mochila un fetiche y delante de todos, pronunciando ciertas palabras misteriosas e ininteligibles a los demás, le consultó sobre el paradero de la muchacha; y luego, volviéndose a su tío, le dijo:

- Vuestra hija está viva y muy buena: un bárbaro la tiene muy bien guardada en su casa: todos cuantos fueron a buscarla trabajaron en vano, y sólo con mi medicina (fetiche) he podido descubrir su paradero. Para llegar al pueblo donde Arrondo está se necesita caminar un mes entero por tierra; pero también se puede hacer el viaje por mar con más prontitud y menos peligro.

El que la robó es un bárbaro feroz y terrible llamado Reñanaga (que significa antropófago), habiendo tenido una verdadera suerte vuestra hija en no haber sido degollada y comida hasta hoy: pues todos los que Reñanaga roba son comidos por él con sus enormes perros. Al contrario: trata a vuestra hija, con un amor singular, como si fuera su propia hija, colmándola de toda clase de bienes y favores. Es casi imposible poder sacarla de allí; y los que enviasteis a buscarla jamás hubieran logrado ni siquiera llegar a donde está. El bárbaro Reñanaga tiene un poder inmenso sobre todas las fieras del bosque y sobre todos los elementos de la naturaleza.

Luego que Oganga hubo terminado de hablar, se levantó de nuevo el anciano jefe y les dijo:

- Está muy bien: así como Oganga ha podido adivinar el paradero de mi pobre hija, deseo que hagáis todo lo posible para rescatarla y traérmela sana y buena a mi presencia.

Llenos de valor, los cinco hermanos dijeron a su tío que se calmase un poco; porque ellos harían todo lo posible para devolverle a la hija, venciendo todos los obstáculos y exponiendo para ello hasta sus propias vidas.²²

O sea que los hijos de Ndjambé deben emprender un viaje —de ida y regreso más allá del mar: otro viaje iniciático—, para el éxito del cual cada uno de ellos utilizará la cualidad que su nombre indica: bien para encontrar el refugio de Reñanaga, bien para sustraer a Arrondo, bien para poder regresar, en plena persecución por parte del infame personaje malévolo y de ciertos peligrosos animales, cómplices suyos.

El autor distancia este tipo de relatos de los de los fang:

Los pongües están ya muy adelantados en la civilización gracias a los misioneros franceses del Espíritu Santo. De sus colegas han salido jóvenes muy instruidos en letras, artes y oficios que honran mucho a sus infatigables maestros. Todos sus cuentos y fábulas son por demás interesantes como verán mis lectores.²³

²² Año IX, número 14, 25 de julio de 1912, p.112.

²³ Año IX, número 12, 25 de junio de 1912, p. 96.

A nosotros, también lectores suyos, no nos cabe ninguna duda de que este último relato presentado por el P. García es un *ungili*²⁴; y que, por lo tanto, pertenece a uno de esos géneros centroafricanos habitualmente calificados de *épicos* por la crítica, que alternan partes narradas con partes musicales y cantadas (una de ellas aparece en el texto del 25 de enero de 1913, p. 16)²⁵, ofrecen episodios de gran extensión, y se articulan a partir de un grupo fijo de personajes a los cuales ocurren un número indefinido de historias. El ejemplo más característico y más conocido del género épico centroafricano es el *nvet fang*²⁶; pero existen, en toda aquella geografía, tipos de relatos igualmente característicos, por ejemplo los *mengili ndowé* o las historias duala de *Djèki-la-Njambe*²⁷.

En los últimos meses de su vida, el P. García protagonizó distintas vicisitudes que le llevaron a una situación penosa, con distintos cambios de destino, el cese de su actividad literaria y una muerte quizás prematura. Su aportación a la literatura oral guineana, por lo tanto, se cierra con la publicación de las «Aventuras de los cinco hermanos», el único *ungili* publicado jamás de forma no fragmentaria. Hasta qué punto sentó las bases de las futuras recopilaciones de cuentos aparecidas en «*La Guinea Española*» es harto discutible: siendo, la suya, la primera aportación seria de esta revista al tema en cuestión, la complejidad de sus cuentos bubis, su deseo posterior de encontrar cuentos «particulares», y su aproximación a los géneros «mayores», situaron el listón tan alto que lo que vino después provoca la sensación de algo «menos importante». No cabe duda, sin embargo, de que estableció, en gran parte, las bases ideológicas que fundamentarían aportaciones posteriores, tanto en lo que se refiere al tratamiento moral, filosófico y etnográfico de los cuentos, como en las características de la manipulación a que dichos cuentos serían sometidos.

Por encima de todo, debemos destacar que el P. García fue pionero en la creación de un espacio específico para la literatura oral dentro de aquella revista que pretendió acercarnos la realidad guineana; algo que no volvería a suceder hasta 33

²⁴ El género *ndowé* de los *mengili* apenas ha sido tenido en cuenta hasta ahora, apagado por la importancia que el *nvet fang* ha ido adquiriendo en los medios académicos y oficiales. Actualmente, no existe ninguna versión publicada, salvo ésta del P. García; que sin embargo no reconoce el género, que forma parte de la épica centroafricana.

²⁵ «*Weno: ga jévo wé, / anome na mie / mie ya yonwi / mia tongona. / Dyonwa ni shaya / Oma ga jayé. / Mia dyèna omwaniami / we gendi gelombo / go nka ya Reñanaga! / Dyouwa ni shaya / Oma ga jayé. / Mie ya lambini / njougon wo / mia founina suanjo / llenan igèna na wie! / Dyouwa ni shaya / Oma ga jaye.*

Alegrémonos hoy todos / hombres y mujeres; / pues muerto / he resucitado. / Morir o sufrir / Más vale sufrir. / He visto otra vez / a mi querida hija / en mala hora robada / por el fiero Reñanaga. / Morir o sufrir / Más vale sufrir. / Envejecí antes de tiempo / y hoy me veo de nuevo / como en mi juventud. / Regocijémonos todos. / Morir o sufrir / Más vale sufrir»

²⁶ *Vid.* por ejemplo: Sales Encinas, 2004.

²⁷ Bekombo Priso, 1993.

años después, cifra que demuestra el poco interés que la literatura oral despertaba entre los responsables misioneros de entonces. Sí es cierto que la preocupación etnográfica de la revista provocó la inclusión, en aquella publicación tan significativa, de numerosas series²⁸ dedicadas tanto a la etnografía africana en general como a etnografías guineanas específicas. En general, estas últimas se solían consagrar o bien a un tema considerado «problemático» por los agentes coloniales (la poligamia, por ejemplo), o bien, más frecuentemente, a una «etnia» concreta del territorio. En este último caso, la serie se iniciaba, invariablemente, explicando el origen de la etnia en cuestión, es decir su leyenda de dispersión, que era seguida por la Historia legendaria de los procesos de asentamiento a que dio lugar su larga e hipotética migración hasta la situación actual. Después, y de acuerdo con el modelo de la etnografía de la época, se iban desmenuzando aspectos culturales concretos de cada una de aquellas sociedades, siguiendo una metodología cuyo análisis no es pertinente en este estudio.

Los mitos y canciones aportados por el P. Josep Masferrer en *La Ven del Montserrat*, y los cuentos complejos y/o épicos editados por el P. León García en *La Guinea Española* representan poca cosa, a primera vista: 3 artículos y 6 relatos en 23 años. Ya hemos señalado algunas de sus numerosas limitaciones, especialmente su dependencia ideológica de la visión colonial y de su pensamiento religioso. También es verdad que, entre ambas aportaciones, el abanico de géneros que se abrió a la posibilidad de continuar estas recopilaciones era francamente amplio. Lamentablemente, el futuro de la publicación de literatura oral fue limitándose cada vez más a un solo género, el de la fábula didáctica y moral, que se sujetaba con mucha más fuerza a las bases del colonialismo misionero imperante en Guinea. Una lástima, porque recuperar el siglo perdido no hubiera sido necesario con parámetros más generosos.

JACINT CREUS
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Bibliografía

Anónimo, (1797) «Sélico: novela africana», *Diario de Barcelona*, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9 y 10 de junio de 1797.

Bekombo Priso, Manga, (1993) *Défis et Prodiges: la fantastique histoire de Djèki-la-Njambé*, París, Classiques Africains.

²⁸ Tal como hemos visto con los cuentos del P. León García, «*La Guinea Española*», por razones de espacio, solía publicar los estudios de sus colaboradores de una manera fragmentada, formando series de artículos o secciones; incluso, en los casos de series muy largas el título de la sección podía variar a lo largo del tiempo. La periodicidad con que aparecían los episodios o capítulos de una misma serie, raramente era regular.

Creus, Jacint, (1977) *Identidad y conflicto: aproximación a la tradición oral de Guinea Ecuatorial*. Madrid, Los Libros de la Catarata.

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

———(2005) *Curso de Literatura Oral Africana*, Vic, CEIBA.

Elá Nsue Mibui, Rosendo, *Mitos y Ritos fang en Nzama Ye Mebegue*. Yaundé, Unión Europea: Programa de Cooperación Cultural Regional en el Mundo Bantú, s/f.

La Guinea Española (1903-1969), Barcelona, Claret, 2003 (versión digitalizada).

Johnson, John William, Hale, Thomas A. & Belcher, Stephen. (1977) *Oral Epics from Africa: vibrant voices from a vast continent*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

Kesteloot, Lilyan & Dieng, Bassirou, (1997) *Les épopées d'Afrique Noire*. París, Karthala.

Martín Del Molino, Martín, (1989) *Los bubis: ritos y creencias*, Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano.

Masferrer, Josep, (1890) «Tradicions i cants bubís», *La Veu del Montserrat*, 14, 21 y 28 de junio de 1890.

Paulme, Denise, (1976) *La mère dévorante: essai sur la morphologie des contes africains*, París, Gallimard.

Sales Encinas, Ramón, (2004) *En busca de los inmortales: epopeyas de Eyí moan Ndong*, Vic, CEIBA.

Trilles, Henri, (1905) *Proverbes, légendes et contes fang*. Neuchâtel, Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie.