
ENCONTRAR EL SENTIDO A LAS COSAS

VIRGINIA FONS RENAUDON
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA
LABORATORIO DE RECURSOS ORALES

INTRODUCCIÓN

Cada cual ve lo que lleva en su corazón.

Weber (1971: 84)

En este artículo me gustaría ampliar un breve comentario publicado a modo de prólogo en el libro *De pobres a ricos: Relatos orales de Guinea Ecuatorial*¹. En éste se trató de forma resumida un debate crucial, a mi modo de ver, que plantea el universalismo o particularismo de los cuentos. En mi resumen expuse que pueden hacerse dos tipos de lecturas de los cuentos: desde una perspectiva universal o particular. La primera opción argumenta que los cuentos son versiones de tipologías universales. La otra, que son productos culturales. En realidad, lo que planteo es que todo depende de la lectura que se haga de los cuentos en general. Dicho de otra manera, depende de lo que se busque en ellos o de la perspectiva teórica que guíe la mirada y que incide en lo que encontramos en ellos. De hecho cualquier lectura es sesgada.

De ningún modo mi postura es defender un relativismo absoluto. Tomando como ejemplo el haz de luz y la teoría de la relatividad de Einstein, se trata siempre de dónde nos situemos ante las cosas de este mundo. En ningún caso, se trata de la premisa de que todo vale, sino de que todo es posible. El cuento siempre es un relato de ficción, creado y recreado a través del tiempo; que se mantiene constante, en lo que refiere a algunas cuestiones fundamentales, como la velocidad de la luz. Sin embargo, la posición viendo el haz de luz puede hacer variar nuestra percepción de su velocidad y que todo parezca posible. Lo que parece hacer variar del cuento es la perspectiva que guía nuestra comprensión de él al leerlo o escucharlo.

Como todo depende de dónde miremos ese haz de luz, veamos las dos lecturas (o miradas) que podemos hacer de los cuentos del África central.

¹ FONS, Virginia (2005), «Otra mirada», in *De pobres a ricos: Relatos orales de Guinea Ecuatorial*, Vic, Ceiba, p. 17-21.

La perspectiva universal ya ha sido defendida por José Manuel Pedrosa en el prólogo *El encadenamiento de los cuentos y los cuentos encadenados: Reflexiones sobre una colección de cuentos orales de Guinea Ecuatorial*, del mismo libro². En mi caso, me toca defender la otra postura que guía una mirada particular de los cuentos: *otra mirada* que puede ayudarnos a buscar su singularidad y constatar que, bajo su apariencia, se esconde una manera de representarse el mundo. En realidad, esta otra mirada trata de encontrar el sentido que le da la gente a sus propios cuentos y a todo su contenido simbólico.

HACER COMPENSIBLE EL SÍMBOLO

Leach afirmó, entre otros³, que en el estudio de los procesos de comunicación humana la distinción entre metáfora y metonimia es analíticamente importante. Explica que la metonimia existe cuando «una parte representa a un todo»; en cambio la metáfora no implica contigüidad, sino que depende de una semejanza afirmada (p. 19-22).

Avancemos un poco más en la argumentación expuesta por Leach (p. 28) y veremos que los conceptos se relacionan con palabras concretas en una lengua determinada; las cosas del mundo se relacionan con palabras diferentes en lenguas diferentes. Tal como dice, en la lengua hablada existen numerosas asociaciones arbitrarias y, por lo tanto, simbólicas (metafóricas). Suponer, como se hace muchas veces, que la relación es intrínseca y que, por lo tanto, tiene la naturaleza de un signo metonímico es un error. Por otra parte, las asociaciones con frecuencia son múltiples.

Todo ello es el principio de la cuestión sobre la que quiero que se reflexione porque, además, al aproximarnos a una cultura distinta de la nuestra se pretende huir de la ambigüedad. Pero la ambigüedad latente está siempre ahí.

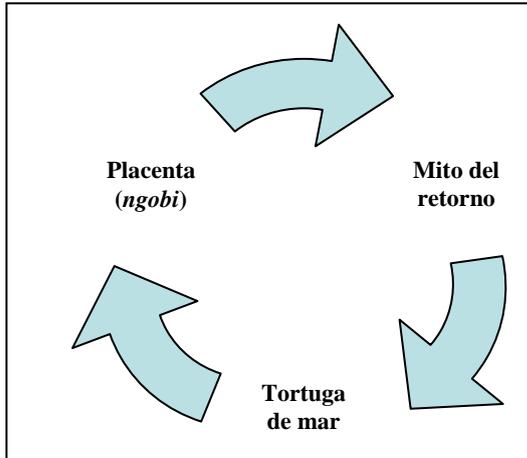
Veamos un pequeño ejemplo significativo de los ndowé⁴: si bien la placenta (*ngobi*) nos remite a una manera de conceptualizar a la persona puesto que representa su *doble* y recibe un trato ritualizado después del parto, se relaciona también con el mito del retorno, ya que siempre

² *Ibidem*, p. 5-17.

³ El uso metáfora/metonimia se debe a Jakobson (1956). Vid. al respecto: LEACH, Edmund (1989 [1976]), *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, p. 13-22.

⁴ Los ndowé habitan en el África central, en la franja costera atlántica de Guinea Ecuatorial y, parcialmente, en la de Camerún y Gabón.

reclama a la persona que se marchó, que debe volver algún día allá donde fue depositada y tiene que ver, asimismo, con el comportamiento de ciertos animales (como, por ejemplo, las tortugas que vuelven al mismo lugar donde nacieron para depositar sus huevos). Por esta razón, cuando un nativo lee cuentos pertenecientes a su propia cultura, para él éstos tendrán una multiplicidad de significaciones que nosotros somos incapaces de percibir si no estamos familiarizados con la realidad cultural que pretenden reflejar.



MARCOS DE SIGNIFICADOS Y RELACIONES

La metodología adoptada por Agar⁵ nos va a permitir avanzar un poco más en la comprensión de cómo se representa la relación metafórica. Esta metodología permite llegar a construir marcos de significado y relaciones, dotándoles del mayor contenido que nos es posible. Agar (p. 120-127) expone de forma excelente el problema de la interpretación, puesto que no es tan sencillo recuperar el sentido que los actores dan a su cultura, es decir, dar cuenta de los protocolos verbales y conductuales de éstos.

Cuando estudiamos una cultura, se recogen datos y la suma de todos ellos permite tener un conocimiento suficientemente contrastado o, tal como afirma Agar, llegar a comprender ciertas estructuras de

⁵ AGAR, Michael H. (1992 [1982]), *The professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*, Nueva York, Academic Press.

conocimiento claves. Esta resolución de la polarización de significados en torno a una estructura de conocimiento quedaría resumida según la fórmula siguiente⁶:

$$EC_1 \rightarrow DE + HI \rightarrow EC_2 \rightarrow DE \rightarrow EC_3 \rightarrow DE + HI \rightarrow EC_4 \rightarrow DE \rightarrow EC_5 \dots EC_5$$

Ésta fórmula esquemática nos indica que partimos de un estructura de conocimiento (EC_1) que reformulamos constantemente a la luz de los datos etnográficos (DE) que vamos recogiendo, más otros datos (HI) que surgen de forma inesperada, hasta llegar a dotarla de todo el sentido que le da la gente (EC_5). Ésta se repite al final porque los datos ya no aportan nada nuevo, sino que ya se tiene un conocimiento preciso. Pero, además, enfatiza que a partir de un hecho no previsto se nos abre el camino de la comprensión al ir construyendo poco a poco un marco etnográfico de significado, que se va poniendo a prueba en la medida en que es capaz de dar cuenta de ese marco de significados nativos o autóctonos. En este sentido, Agar defiende que en un trabajo de campo son fundamentales los hechos inesperados, que suponen quiebras, a fin de incorporar todo aquello no previsto que está en relación y es significativo para la gente.

Dicho de otra manera, conforme el proceso de trabajo de campo avanza, las estructuras de conocimiento se enriquecen más y más (es decir, cada vez explican y permiten interpretar más fenómenos), y al aumentar su contenido, se vuelven más coherentes y llenos de significado fundamental para entender la vida de la gente. La profundización en la construcción del conocimiento etnográfico permite empezar a relacionar datos y fenómenos entre sí y entender su significado. No se trata, en este punto, tanto de validar generalizaciones sino de encontrar los sentidos apropiados y relacionarlos entre sí para construir nuestro conocimiento etnográfico a partir de un «bastidor» de significado que nos proporcionamos, en el que se contextualizan datos y sobre el que se van trazando nuevos aspectos de la construcción del conocimiento, nuevas propuestas (siempre sólo propuestas) y que se ponen a prueba precisamente por su capacidad de relacionar esos datos y fenómenos entre sí y de dotarlos de sentido coherente.

⁶ Encontramos en Agar (op. cit, p. 34-35) un esquema parecido. Aunque éste recoge lo esencial de su propuesta, lo he tratado de simplificar. Las abreviaturas corresponden a: EC = *Estructura de conocimiento*; DE = *Datos etnográficos*; HI = *Hechos inesperados*.

Veamos todo ello con otro ejemplo etnográfico de los ndowé de Guinea Ecuatorial⁷.

EL EJEMPLO DEL AGUA Y LA BÚSQUEDA DE SENTIDO

Intentemos buscar el sentido que los ndowé otorgan al agua (con el término de *meba*), cuáles son los marcos de significados y relaciones que se establecen en torno a este elemento. Nos puede parecer inequívoco cuando lo leemos en los cuentos, sin significado aparente; pero no para los ndowé, que han construido un haz de significados en torno a él. Éste se nos hace evidente cuando realizamos una búsqueda de sentido.

El agua, tal como los ndowé lo conceptualizan, es uno de los elementos principales que conecta con el mundo de las realidades invisibles y, por tanto, debe ser comprendido especialmente dentro del marco de significación del sistema de representación del mundo de los ndowé. Asimismo se encuentra en numerosos rituales y tratamientos medicinales y, como veremos, nos ayuda a entender muchas ideas en torno a la fertilidad, la sexualidad, la concepción y la gestación de la persona.

EL MUNDO DE LAS REALIDADES INVISIBLES⁸

Entre los ndowé es fundamental la constante relación con el mundo de los ancestros (*bedimo*), la veneración y el recuerdo que guardan de ellos en su pensamiento. Los espíritus de los antepasados los guían de modo que en realidad todo forma un único tejido en el que se une el mundo de los vivos y el de los muertos. La muerte es vista como el tránsito a un lugar de reencuentro con los seres perdidos. Al morir, la persona emprende un viaje en el que debe cruzar un río y al otro lado está la tierra de los difuntos.

A modo de ejemplo, diré que una mujer ndowé que enfermó durante años, siempre tenía un mismo sueño: el de un cayuco que la venía a

⁷ La información etnográfica expuesta es fruto de una larga investigación desde 1993 en Guinea Ecuatorial entre los ndowé. Los temas estudiados durante estos años de trabajo de campo han sido la salud, la etnomedicina y la procreación. Vid. las publicaciones: *Vora al mar* (1997), Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona; *Entre dos aguas* (1994), Vic, Ceiba Ediciones.

⁸ Para más información sobre este tema, vid.: FONS, Virgínia (1994), «La visión del mundo en los cuentos ndowé», in *De boca en boca*, Vic, Ceiba Ediciones, p. 111-132.

buscar para cruzar hasta la otra orilla de un río; sin embargo, en dicho sueño nunca llegó a subir en la embarcación. Según sus palabras, todavía no había llegado el momento de su travesía hasta el *otro* mundo.

En la literatura oral ndowé (aunque también en los sueños y en las visiones), un río (que se designa con el término *ediba* y lo hace distinguible del agua o *meba*) suele aparecer como elemento simbólico y representa la separación entre dos mundos, el mundo visible y el invisible, el mundo de los vivos y el de los antepasados. Numerosos cuentos⁹ explican cómo la muerte es incapaz de cruzar ríos, es decir, los *bedimo* viven en la tierra de los difuntos y no pueden cruzar el río que los separa de la tierra de los vivos. Aunque también nos relatan cómo el héroe de un cuento se sumerge en la espesura del bosque y, de repente, sin saberlo, pasa a otra dimensión, la del lado invisible hasta que debe cruzar un río.

En general, el agua es uno de los elementos simbólicos más utilizados para emprender ese viaje a lo invisible, especialmente al mundo de los antepasados. De hecho es en ella donde se puede ver reflejado el lado oculto de la realidad visible. Al igual que el espejo, elemento simbólico utilizado en distintos rituales, que en su manipulación tiene el efecto de permitir la *doble vista* o percibir el mundo de las realidades invisibles.

De la misma manera los ndowé, al despedirse de alguien que emprende un largo viaje, lo acompañan durante todo el camino hasta que éste se ve interrumpido por un río. En ningún caso lo cruzan, significando con esta acción toda una manera de representarse el mundo. Mientras el viajante se aleja, los acompañantes acostumbran a lamentarse de forma melódica de su separación. Por lo tanto, de forma metafórica este protocolo no deja de significar lo mismo que la propia muerte: un distanciamiento.

Todo ello es ejemplo de la visión del mundo de los ndowé, que se distingue por albergar dos dimensiones, una visible y otra invisible. Es decir, todas las cosas del mundo ndowé tienen una apariencia (parte visible) y una esencia (parte invisible). Una hoja, por ejemplo, tiene en apariencia una forma, un color, un olor y, en definitiva, toda una serie de características visibles; en cambio, también tiene en esencia una fuerza o un poder y está dotada de una función latente. Esto mismo se aplica a todo: a las plantas, a las lianas, a los árboles, a los animales y a todo el

⁹ Por ejemplo, el cuento «Ilombe y el hijo de la mujer fantasma», in CREUS, Jacint (1991), *Cuentos de los ndowé de Guinea Ecuatorial*, Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano, p. 36-37.

bosque en general; a los astros, a las personas, al linaje, al clan, etc. Para los ndowé siempre existe una cara oculta de la realidad visible. Los lados visible e invisible forman parte de distintas dimensiones y lo que las separa es precisamente la capacidad de ser perceptibles o no. Ambas no se ven como dicotómicas, sino como complementarias, formando parte de una misma realidad. Por decirlo de otro modo, una es tan real como la otra. Esta otra dimensión, no perceptible a los ojos de cualquiera, está poblada por múltiples espíritus (como pueden ser los antepasados, *bedimo*, y diferentes clases de genios y espíritus, llamados con el término genérico *myèndi*) o por fuerzas específicas, ya que cada persona, hoja, árbol, semilla, etc. tiene su propio poder o poderes no visibles.

Como hemos visto hasta ahora, ambos mundos, el de los vivos y el de los difuntos, están separados por un río. Éste refleja (igual que un espejo) el lado oculto del mundo de los vivos, que son sus antepasados (*bedimo*). Una vez la persona lo cruza penetra en esa otra dimensión de la realidad invisible. De hecho, el agua representa la doble dimensión de la misma realidad, de forma que la muerte también es una transición de un lado a otro. Consecuentemente, la muerte no deja de ser un viaje de un mundo a otro, en que *ilina* (espíritu)¹⁰ se transmuta en *edimo* (doble del espíritu) cuando cruza el río que lo lleva a ese otro lado de la realidad y se convierte él mismo en el reflejo de lo que fue en vida: ese *doble*.

Al otro lado del río o de la otra dimensión, en tierra de los ancestros, el héroe encuentra a algún ancestro protector, que le otorgará algún poder o

¹⁰ Es significativa la distinción que los ndowé establecen entre *ilina* y *edimo*. Toda persona está dotada de un espíritu llamado *ilina*, considerado el *doble* invisible del cuerpo mientras vive, pero éste se desprende a su muerte para convertirse en *edimo* (antepasado), su *doble* después de la muerte. Por esta razón, podemos decir que el *edimo* es el lado oculto de *ilina*: es su *doble* o su reflejo en la realidad no visible.

Sólo puntualizar que *edimo* significa *doble* en ndowé. Como se indican en ROSNY, Eric de (1992), «Vocabulaire douala de base: edi, double du corps; edimo, ancêtre, revenant», in *L'Afrique des guérisons*, París, Karthala, p. 92, refiriéndose a los duala del Camerún, *bedimo* son los espíritus de los ancestros: Vid. del mismo autor: (1981), *Les yeux de ma chèvre: Sur les pas des Maîtres de la nuit en pays douala*, Cameroun/París, Terre Humaine: «Bedimo: Ancêtres, Morts. Edimo: Le Mort, l'ancêtre. Edidi: le double de l'homme, de son vivant. Edimo: ce double après la mort» (p. 410-411); «L'ombre est le double invisible de l'homme. Jeter un objet sur l'ombre de quelqu'un, c'est atteindre sa personne» (p. 255).

le comunicará algún mensaje. Todo ello queda ejemplificado de forma espléndida en el cuento «Ugùla and Igaga»¹¹, que relata cómo un joven cazador llamado Ugùla llega a la tierra de los difuntos y encuentra al hermano de su madre que le hace el don de una lanza mágica y le explica que siempre encontrará refugio en la parte familiar materna. Toda persona tiene sus propios *bedimo* protectores, especialmente aquellos recordados y, entre ellos, los antepasados pertenecientes a su grupo de filiación¹², que tienen su propio nombre y, por tanto, son sus *dobles* (llamados *mbombo*), que cuidan de ella.

Por lo tanto, un tema fundamental que encontramos suficientemente explícito en todo este tipo de discursos es el poder que tienen los vivos para acceder al mundo oculto, aunque no tienen la característica de la invisibilidad y por tanto la capacidad de *ver*; por el contrario, los difuntos no pueden atravesar el río, pero sí pueden visualizar todo lo que acontece en ese otro mundo. Es decir, lo que a los difuntos no les está permitido es traspasar la dimensión oculta y hacerse visibles.

Para ejemplificar cómo estos cuentos o narraciones explican este tipo de viajes a la realidad invisible, me referiré al de Obiang¹³, que dice así en uno de sus relatos (la cursiva es mía):

Un momento me he aislado bajo unos manglares, cansado o bien huyendo de un cangrejo del río, cuando de repente una forma terrorífica ha emergido del agua, en un geiser de espuma. He tenido la visión de una especie de espantapájaros, los brazos en cruz, el rostro fijo con un rictus estremecedor. He gritado, y con este grito todas mis fuerzas me han abandonado. He caído. Cuando he abierto los ojos, estaba entre las

¹¹ A'BODJEDI, Enènge (1999), *Ndòwé Tales I*, Nueva York, Ndòwé International Press, p. 172-178.

¹² Según el sistema de filiación ndowé, los antepasados recordados son los patriliniales; aunque cabe matizar que la descendencia fruto de las uniones no reguladas por el matrimonio suele adscribirse al grupo de la madre, en el caso de que el padre no la reconozca realizando un pago simbólico llamado *moala* y reciba de ella el soporte de sus antepasados matriliniales. Otra cuestión importante es que en numerosas narraciones aparece la figura del hermano de la madre, enfatizando así la parte materna siempre olvidada.

¹³ OBIANG, Ludovic (1999), *L'enfant des masques*, París / Libreville, l'Harmattan / Ndzé, p. 13.

Máscaras [o antepasados], su huésped para un año lunar [símbolo de los ancestros].¹⁴

En este lugar intermedio, también se encuentra un espíritu femenino del agua llamado *yengu* (o sirena, considerada como un espíritu protector). Este genio o divinidad del agua se encuentra en la parte del río donde el agua está *más tranquila*. En este sentido, es interesante ver cómo este espíritu llamado *yengu*, genio o ancestro del agua, antiguamente era representado como un ser negro con una larga cabellera. En cambio, la representación moderna es una mujer blanca con largos cabellos (llamada en *pidgin english*, *mamy wata*, *mummy water*).

En realidad, el agua es siempre portadora de vida (genios o espíritus) y algunos de éstos son mediadores entre estos dos mundos: son *aguas tranquilas* que albergan este tipo de seres situados en la liana que acumula agua, el árbol que tiene una hendidura con agua de lluvia o un lugar amansado del río.

Retomando un tema anterior, si bien los difuntos forman parte de la realidad invisible, es a través de otro tipo de agua: el *homo* (o semen), del color blanco de los antepasados que vuelven porque alguien los reclama. El recién nacido es, por tanto, un espíritu lejano o reciente. Es el antepasado reencarnado que vuelve del mundo de los difuntos. Puede ser un antepasado del propio grupo o un espíritu desconocido (no familiar).

Sin embargo, el nuevo espíritu que acaba de nacer puede aún volver al mundo no visible de donde proviene, al estar todavía en tránsito. De hecho todavía no ha visto la luz del día y se encuentra en el ámbito de la cocina junto a su madre. Por esta razón es muy importante que a su nacimiento, después de la primera semana, cuando se le ha caído el cordón umbilical (lo que significa que tiene ganas de *quedarse* en este otro mundo), se realice el ritual de imposición del nombre (*ivandye dya dina*) para que se quede definitivamente en el mundo de los vivos, para

¹⁴ A continuación expongo la cita original, que preserva su lenguaje poético y musical: «Un moment, je me suis isolé sous une touffe de mangroves, fatigué sans doute ou bien aux troussees d'un crabe des marais, lorsque, tout d'un coup, une forme terrifiante émerge de l'eau, dans un geyser écumant. J'ai la vision d'une espèce d'épouvantail, les bras en croix, le visage figé dans un rictus grimaçant. Je crie, et avec ce cri toutes mes forces m'abandonnent. Je me sens vaciller. Je tombe. Quand j'ai rouvert les yeux, j'étais parmi les Masques, leur hôte pour toute une année lunaire».

que no se *enfade*¹⁵ y tengas ganas de *volver* (tal como los ndowé lo expresan).

Este ritual se realiza cuando todavía está presente la luna, símbolo del mundo de los difuntos (asociada también al color blanco de los espíritus), pero ya despunta el día, símbolo del nuevo nacimiento. De esta manera es cómo los ndowé dejan constancia del tránsito del nuevo ser del mundo de los antepasados al mundo de los vivos. Asimismo, este ritual consiste en hacer caer pequeñas gotas de agua (en ndowé *moselendye matete*) encima de una hoja de banano situada en el tejado de la cocina. Éstas se deslizan a través de ella representando simbólicamente ese río que el recién nacido debe volver a atravesar para quedarse en este otro mundo de la realidad visible. Justo antes de que éstas caigan en su *mbobo* (o fontanela, parte de la cabeza que está todavía *abierta*), oye por primera vez su nombre

Quien coge al niño y le otorga el nombre¹⁶ es una mujer mayor de su propio patrigrupo (en principio la más vieja de la familia). De manera que esta agua le inscribe su nueva identidad justo en el lugar todavía abierto donde está su espíritu, marcando la integración definitiva en su patrigrupo. En realidad, como los ndowé transmiten los nombres de sus antepasados de generación en generación, el recién nacido al recibir un nombre se vincula directamente con numerosos parientes vivos o muertos recordados que son sus homónimos (*mbombo* en ndowé), considerados sus *dobles*, que le protegerán el resto de su vida.

Si bien el *homo* le hace venir desde el otro mundo, y después de una semana de vida se le ha practicado el ritual para que se quede inscribiéndole una nueva identidad, ahora queda cerrarle la cabeza (*mbobo* o fontanela) a través del ritual llamado *moengo*. Éste consiste en la aplicación del *homo* en su cabeza y recitar unas palabras, después de que sus progenitores hayan realizado el acto sexual¹⁷. La primera vez que

¹⁵ El recién nacido recibe numerosos cuidados que intentan evitar su enfado, disgusto o susto. Esto mismo entra dentro de la lógica que cualquiera de estas formas le ocasionarían una pérdida de su fuerza vital (*evusu*), que lo debilitaría y lo haría enfermar, o bien tendría ganas de retornar al otro mundo.

¹⁶ Tal como los ndowé explican, el nombre de una persona siempre se asocia con la personalidad que tiene. Por lo tanto, cuando una mujer le hace entrega de su identidad también le inscribe su personalidad futura.

¹⁷ Este ritual también consiste en colocar al bebé en medio de la pareja. Por lo tanto, antes de esta práctica ritual el niño siempre tiene que estar junto a la madre, nunca en medio de los dos. Si el niño es la unión de los dos, ponerlo en medio sin previo aviso podría asustarlo y provocarle *téma*. Es como si estuviera

la mujer practica el acto sexual lo debe hacer siempre con el padre de su hijo. El incumplimiento de esta prohibición podría hacerle enfermar e incluso matarlo. Aunque este ritual es opcional, la pareja suele practicarlo al cabo de unos meses, cuando el período de postparto (o *yae*, que supone la prohibición sexual estricta) finaliza y antes de que la fontanela se cierre naturalmente al año de vida, intentando evitarle la visión del otro mundo.

Para ejemplificarlo un poco más, en el nivel de las representaciones *ndowé*, el último hijo de una mujer es el que siempre reclama a los que vienen detrás de él. Este hijo que hace venir al siguiente es el *hacedor de lluvia* o el que la entierra. Es el que puede plantar un hacha o machete en el suelo y recitar unas palabras para que deje de llover. De esta manera entierra la lluvia, que simboliza también esa otra agua (*homo*) que podría hacer venir a otro hermano. Por lo tanto, tomando el ejemplo anterior, si el recién nacido tiene la *cabeza abierta* y el poder de *ver* el lado oculto de la realidad visible, sólo la visión del *homo* puede *asustarle* o hacerle *enfadar*, por que podría significar la llegada de un nuevo hermano.

Este concepto de ir y volver del mundo de los antepasados expresa muy bien cómo los dos mundos, el de los vivos y el de los ancestros están relacionados entre sí y no tienen que ser vistos como duales, sino formando parte de una unidad. Sólo que uno forma parte de una dimensión visible y el otro de la invisible.

RITUALES MEDICINALES

Cuando una mujer nota un retraso (*edibama*) en la menstruación, sospecha que puede estar embarazada. *Edibama* significa «tener retraso» (verbo) y la mujer lo expresa diciendo *dibemeni*, «tengo retraso». Este término de *ediba* es interesante porque tiene dos significados diferentes: si se pronuncia la «a» en un tono más alto significa «río por el que corre el agua», si se pronuncia la «a» en un tono más bajo designa al «río que ya no fluye». En Guinea Ecuatorial, durante la época seca, el agua se queda *estancada* formando pequeños charcos. A estas charcas se las llama *ediba*. Todo lo que se corta, ya no corre o se cierra es *edibama*. Estableciendo una analogía con ellas, *ediba* también significa que a la

en medio de dos pedazos y, como imita aquello que ve, esto le provocaría una respiración acelerada, como si le hubieran partido por la mitad (téngase en cuenta que *téma* también es la enfermedad provocada por la madre a su hijo cuando durante el embarazo come un pescado que no ha visto entero y está partido en pedazos).

mujer embarazada *ya no le fluye* la sangre, ha dejado de correr y se ha estancado.

Si nos detenemos a estudiar los tratamientos medicinales que se realizan durante la gestación y el postparto, vemos que el elemento del agua varía en sí mismo: unas veces resulta ser peligroso porque puede matar al nuevo ser formado en el interior de la mujer, y otras se hace imprescindible porque tiene la función de limpiar.

Así, por ejemplo, este espíritu puede asustarse con facilidad e *irse* a ese otro mundo del que proviene. Por esta razón, durante el embarazo es importante evitar las acciones malévolas de algunas personas y espíritus que podrían perjudicar la evolución normal del nuevo espíritu que se está formando. Desde el principio y durante toda la gestación, la mujer ndowé deberá cumplir toda una serie de prescripciones y prohibiciones. Todas ellas están encaminadas a evitar el contacto con elementos considerados peligrosos que podrían alterar el curso normal del embarazo, como podría ser el agua de una corriente en movimiento, el agua de un hombre que no sea el padre, la sangre y lo que está muerto.

Por esta razón, desde el principio del embarazo la mujer embarazada bebe *mbute*, agua medicinal compuesta de cortezas y entendida como medicina portadora de fuerza, es decir *vitaminas*. Estas cortezas se mezclan con agua que *no tenga corriente*, para que nada altere la vida que se está formando en su interior y evitar así el aborto, especialmente durante los primeros meses de gestación.

Asimismo, durante este período, para mantener limpio su vientre se baña en el río y se frota el vientre (*ibumu*) con arena o con una piedra de mar para limpiar toda la *suciedad* (en parte provocada por la alimentación y por las relaciones sexuales prescritas) y evitar así que se acumule en exceso en su interior durante todo el embarazo. Aunque a partir del séptimo mes debe comenzar un periodo de abstinencia sexual, pues a partir de entonces el semen ya no fortalece al feto, sólo lo *ensucia*. El exceso de líquido podría perjudicar a la criatura en el momento del parto, ya que la podría ahogar. Incluso, para una mujer ndowé es una vergüenza tener un parto *sucio*.

De aquí que a partir de los ocho meses, ya sin miedo a un posible aborto, las mujeres realicen numerosas lavativas cada día, o dos o tres veces a la semana, para limpiar su interior y, al mismo tiempo, para que el bebé nazca *limpio*. De esta manera se preparan para el alumbramiento.

Pero, cuando llega el momento, deben realizar el tratamiento *bumbue*, lavativa muy poderosa que provoca y facilita el parto, llamado *medicina*

para dar a luz. Ello es posible porque este preparado es un poderoso dilatante y ayuda a *mover al crío* y a *colocarlo en posición*. El agua utilizada es la que *ha fluido* (como el agua del río) y todas las hojas de su composición tienen cualidades picantes al sabor, rasposas al tacto o una forma puntiaguda que, simbólicamente, tienen la función latente de *despertar* al crío, para que se *mueva* y quiera salir del interior de la mujer; aunque también pueden ser hojas que tienen la propiedad de hacer *resbalar* a la criatura para facilitar su salida en el momento del parto.

Tras el parto, la madre debe estar junto al *nuevo espíritu* que acaba de nacer y debe cumplir con todos los tratamientos medicinales. Éstos consisten en *limpiarla por dentro*, cicatrizar sus heridas, fortalecer su cuerpo (los músculos) y recuperar toda la sangre perdida durante el embarazo y el parto. Es en esta época llamada *yae* (de unos dos a seis meses de duración) que debe recuperarse para que vuelva a ser fértil: debe engordar, estar fuerte, limpia en su interior y cicatrizada de sus heridas internas. De esta manera, justo después de la gestación y del parto, inicia su rápida recuperación.

Los tratamientos prescritos durante el *yae* son baños de agua muy caliente, que limpian y fortalecen el cuerpo; las lavativas, que tienen la función de removerlo todo y evitar alguna infección (así, por ejemplo, la primera lavativa después del parto se realiza con agua de mar y ceniza); y los baños de vapor seco, que cicatrizan y secan, por fuera y por dentro, las heridas para que dejen de sangrar. En todas ellas predomina el agua como elemento que tiene la función de restituir su estado anterior. El agua es omnipresente en la limpieza de todo lo que haya podido ensuciar la criatura, en la cicatrización de las heridas y en el fortalecimiento de todo su cuerpo. En realidad este concepto de limpieza se asocia a todas las prácticas de agua que limpian a la mujer por dentro y que consisten en utilizar *agua que ha fluido* (como el agua del mar y del río), que tiene la función de *removerlo todo*.

Este mismo sentido que se le da al agua, que tiene como función *limpiar* o *alejar*, es el que se mantiene cuando los ndowé se refieren al agua de mar mezclada con las hojas de *masesepu* (que tienen una forma alargada que acaban en punta y tienen la función de *picar* y, por lo tanto, de alejar cualquier elemento que está donde no le corresponda), que se utiliza en los rituales funerarios. Una vez éstos finalizan, al cabo de una semana los familiares del difunto deberán lavarse con esta agua que, al contener dos elementos (sal y hojas de *masesepu*) que pican, cumplen la función de *expulsar* toda contaminación ocasionada por el contacto con el fallecido.

INTERPRETACIÓN DEL SÍMBOLO DEL AGUA

De ninguna manera los símbolos deben estudiarse de forma aislada; sino que, al aparecer en conjuntos, el significado de los símbolos particulares se debe encontrar en relación a otros símbolos. Por lo tanto, a mi modo de ver, es fundamental intentar descubrir el significado más allá de la referencia literal, a partir de análisis holísticos (es decir, contextuales), estudiando aquellas estructuras complejas donde el pensamiento figurativo es central y donde se ponen de manifiesto relaciones asociativas. Esto nos lleva al estudio de estas unidades complejas de significado en la cultura que condensan conocimiento y que son, en mi opinión, claves: porque expresan las diferentes experiencias de la vida. Por lo tanto, el análisis simbólico no es trivial en su objeto, puesto que pone de manifiesto los asuntos más importantes de la expresión y de la conducta humanas.

Ya hemos dicho que los símbolos son equívocos, y esto les permite servir para muchas cosas. Éste es especialmente el caso de los símbolos dominantes o focales (en el sentido de Turner¹⁸) que tienen un abanico de posibles referentes, es decir, presentan una polarización de significados.

Retomando el ejemplo del agua, si en un cuento leemos esta palabra deberíamos entender su significado o el sentido que los ndowé le asignan, y poder relacionar este dato con otros, y entender a su vez sus significados respectivos. Sólo a luz de un bastidor de significados y sus distintas relaciones deberíamos llegar a encontrar el sentido apropiado que se le otorga a este elemento del agua. Esta conjunción de muchos significados en una forma única, siguiendo la línea de pensamiento y de práctica ritual de los ndowé, es lo que hemos estado realizando.

Sin embargo, ahora podemos concluir diciendo que el símbolo del agua tiene una serie de características o propiedades (su forma externa y observable), es decir que sigue todo un sistema de clasificación según la interpretación que le dan los ndowé, que hace que condense o se unifiquen significados dispares en distintos contextos significativos para ellos. Es decir, la interpretación de estas distintas categorías y de su íntima relación con el marco de significados ayuda a interpretar su experiencia y guían su acción. De manera que podemos establecer tanto

¹⁸ TURNER, Victor (1967), *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, Londres, Cornell University Press. Vid. especialmente el capítulo «Símbolos en el ritual ndembu» (en la versión en castellano, p. 21-52).

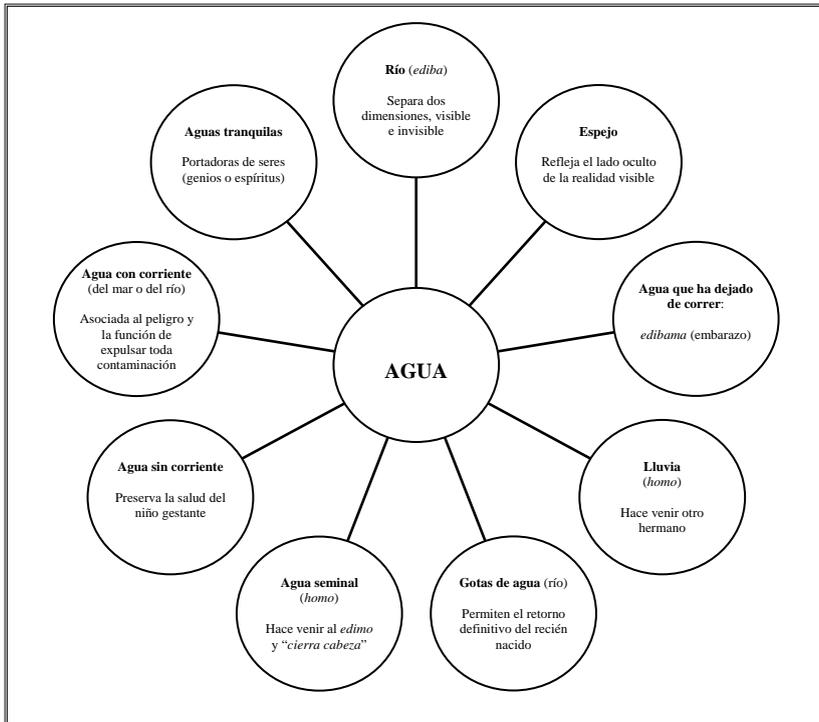
el nivel de interpretación ndowé, como la función que cumple (la forma de utilizar el símbolo dentro de cada contexto) y el significado que tiene el símbolo en función de su relación con otros significados dentro de una totalidad, cuyos elementos adquieren su significación dentro del sistema como un todo.

Todo ello quedaría resumido en los siguientes cuadros:

Cuadro 1. FUNCIONES DEL AGUA SEGÚN SUS CARACTERÍSTICAS

1. El río (*ediba*) separa dos mundos, el mundo de los vivos y el de los antepasados o *bedimo* (especialmente, en las visiones, los sueños o en el tránsito de la propia muerte; también en el acto ritualizado del acompañamiento del viajante).
2. Es como un espejo que refleja el lado oculto de la realidad visible.
3. Al ser tranquila, unas veces alberga espíritus o *muendi* (en una liana, en un árbol, en algún lugar amansado del río).
4. Cuando el agua ya no fluye significa *edibama* (embarazo).
5. El semen (*homo*), del color blanco de los antepasados, hace venir al antepasado y cierra su cabeza evitando así cualquier visión (en el ritual *moengo*).
6. En forma de lluvia representa el agua (*homo*) que podría hacer venir a otro hermano (asociado a la representación simbólica del último hermano que provoca o entierra la lluvia).
7. Las gotas de agua simbolizan ese río que el recién nacido debe volver a cruzar para quedarse definitivamente en el mundo de los vivos, otorgándole una nueva identidad en su patrigrupo (en el ritual de imposición del nombre, *ivandye dya dina*).
8. El agua sin corriente preserva la salud del niño gestante (en los rituales de parto).
9. El agua con corriente (de mar o del río) aleja y limpia de cualquier contaminación (en el ritual de defunción o los rituales de parto).

Cuadro 2. SÍMBOLO DEL AGUA Y POLARIZACIÓN DE SIGNIFICADOS
(de forma gráfica podemos ver cómo este símbolo está conectado con todo un entramado de significados o relaciones metafóricas)



Una vez dicho esto, podemos afirmar además que el símbolo dominante del agua tiene una multiplicidad de significados y una polaridad de referencias, expresando dos fenómenos principales. Todas las relaciones simbólicas son expresivas e indican conceptos básicos de su cosmovisión y son formas simbólicas entendidas como señales referenciales que invitan a la acción ritual en torno a la salud de la madre y del niño en tiempo procreativos.

En definitiva, refiriéndonos a la metodología de Agar, podríamos afirmar que todas estas interpretaciones sucesivas, cada vez más incluyentes, nos permiten llegar a un conocimiento contrastado y más preciso respecto a dos cuestiones estructurales (que él llama estructuras de conocimiento), que giran en torno:

1) al sistema de representación del mundo de los ndowé, especialmente las distintas fórmulas de cómo conectar con el otro mundo y así conseguir

la protección de ciertos antepasados (éste sería el caso de las relaciones simbólicas que encontramos en los puntos 1, 2, 3 y 4 del cuadro 1).

2) a una manera de expresar las diferentes experiencias en torno a temas de máxima importancia relacionados con la salud durante los periodos procreativos, la formación de la persona y sus cuidados (en este caso serían los puntos 5, 6 y 7 del mismo cuadro).

Otra cuestión importante sería que la mayoría de rituales (por ejemplo, los que encontramos en los puntos 1, 3, 4, 5 y 7 del cuadro 1) se organizan alrededor de ciertos símbolos clave o símbolos dominantes; al igual que se manifiesta en el sistema de pensamiento, en general. En este sentido, las narraciones nos remiten también a un simbolismo clave, que nos pone sobre la pista de algunas estructuras de conocimiento, también consideradas dominantes para el sistema de pensamiento ndowé. Todo ello es ejemplo de la variabilidad de la cultura porque, si bien siempre se dan ciertas constantes, los referentes simbólicos y sus distintas relaciones cambian de una población a otra: como ese haz de luz que captó la atención de Einstein.

CONCLUSIÓN

Por lo tanto, si leemos simplemente «agua» no se capta el sentido y significado nativo, no se pone en conexión con otros ámbitos relacionados entre sí para la propia gente y, en definitiva, se pierde todo el simbolismo que entra en juego. A mi modo de entender, el marco de significado nativo o autóctono puede ayudarnos a ver en los cuentos su singularidad: a realizar *otra lectura*. Esto no limita para nada el cambio que se produce en los propios cuentos, que son fruto de una multiplicidad de apropiaciones de otros contextos culturales y de su propia historia que los convierte, muchas veces, en excelentes artífices de lo que acontece en la realidad presente. Creo que, mientras los cuentos funcionan como carta de realidad social, la gente que los ha producido se ve representada en ellos y comparten sus significados culturales inherentes.

Por consiguiente, estos temas y muchos otros son lo que vamos a encontrar en estos cuentos llenos de representaciones simbólicas que los hacen ser singulares. De esta manera, podríamos hacer un repaso de muchos de los conceptos que se emplean en estos relatos de Guinea Ecuatorial. Que sirva de ejemplo el del agua o aguas. Creo que captar todos estos usos metafóricos es importante, puesto que las relaciones que se establecen son arbitrarias y, por lo tanto, dignas de ser comprendidas

en el marco de su contexto cultural que arroja luz al mundo de los significados y las relaciones o asociaciones que se establecen y que dan lugar a todo un marco de significados interesantes. En resumen, todo lo que un término representa en el contexto en que es utilizado debe ser capaz de producir en nosotros comprensión y nueva comunicación con nuestros interlocutores.

Por lo tanto, esa *otra mirada* que, como decía al principio, debería servir para leer los cuentos, podría basarse, principalmente, en que quizás no son meros ejemplos o partes de un todo universal, sino espléndidos ejemplos de maneras de aproximarse a una realidad, y pueden llegar a ser buenos instrumentos de análisis de una forma de representarse el mundo.