
CORRUPCIÓN, NEPOTISMO Y TRIBALISMO EN LAS SOCIEDADES AFRICANAS¹

LLUÍS MALLART GUIMERÀ

LABORATORIO DE ETNOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA COMPARATIVA
UNIVERSIDAD DE NANTERRE

lluis.mallart@hotmail.com

Traducción de JOSEP MARTÍ

Quizás no osamos hablar de ello. Hay muchas cosas que se nos escapan, decimos. Pero bien es verdad que no nos gusta demasiado oír hablar de estos jefes de estado africanos que se proclaman serlo hasta su muerte, que gobiernan como dictadores de sus países y que se enriquecen mientras las ONGs se creen en el deber de ayudar a sus súbditos que viven en una situación de gran pobreza. Una pobreza injusta cuando se sabe que los jefes de estado de estos países y muchos de sus dirigentes se enriquecen gracias a unos bienes que no son suyos y se los apropian. Es la gran corrupción fomentada y a menudo silenciada de gobiernos y grandes multinacionales para proteger los intereses de unos y de otros. Una corrupción que empieza con jugosos *pots-de-vin*, como dicen los franceses, o comisiones, como decimos nosotros educadamente, y acaba en gestiones secretas en los países de los paraísos fiscales².

Mi propósito, no obstante, es hablar en primer lugar de la pequeña corrupción. Y si he empezado mencionando lo otro, la grande, es para decirme a mí mismo que aunque no tenga más informaciones que aquellas que todos nosotros, simples ciudadanos, podemos encontrar en libros, artículos e informes muy documentados, y me propongo hablar sólo de la pequeña, no por eso tenemos que olvidar la otra, la grande, la que hunde una gran parte del tejido social en la miseria, en la desconfianza y en la desesperación como lo hemos visto estos días en

¹ Texto de la conferencia *Corrupció, nepotisme i tribalisme: algunes reflexions* impartida en el CSIC de Barcelona en enero de 2011.

² Sobre este tema véase por ejemplo: VERSCHAVE, François-Xavier (1998), *La Françafrique. Le plus long scandale de la République*, Paris, Stock y *Noir silence. Qui arêtera la Françafrique?* (2000), Paris, Les Arènes.

Túnez, en Egipto... y en el Palau de la Música de Barcelona³ -ya hace más tiempo- por lo que se refiere cuando menos a la desconfianza y un poco también a la desesperación...

En segundo lugar hablaré del nepotismo y del tribalismo, intentando buscar en todos estos fenómenos sus raíces en unas maneras de pensar y de hacer «autéctonas» que al coexistir con otras del mundo que denominamos «moderno» provocan la pequeña corrupción, el nepotismo y el tribalismo. No para justificar nada sino para explicar las cosas sin olvidar que siempre nos hará falta denunciar unas y otras porque todas ellas crean situaciones de un abuso de poder y van al encuentro de una manera de pensar y de hacer de unos pueblos que se han visto en una casi impuesta modernidad.

LA PEQUEÑA CORRUPCIÓN

Para mí, la pequeña corrupción es aquella que está más a nuestro alcance porque no se da en las altas esferas de la sociedad, en los despachos de los ministerios y de las grandes empresas multinacionales, sino en aquellas más cercanas del hombre de la calle, de la ciudad, del pueblo o de la selva. Me estoy refiriendo al África que conozco un poco, aquella de las sociedades más o menos rurales del sur del Camerún o a aquellas otras Áfricas que muchos de los lectores también conocen, directamente o indirectamente, y de las que hemos oído hablar de estos fenómenos de corrupción. Muchos hemos oído hablar de aquella ONG de nuestro país que ha enviado dinero para hacer unos pozos o lo que sea y el dinero se ha quedado a medio camino; todos hemos sabido que aquel amigo africano, para sacarse el pasaporte u obtener un permiso cualquiera, ha tenido que dar una buena comisión al funcionario de turno; igualmente al enfermero para que administre al enfermo el medicamento que le ha recetado el médico; o al empleado de correos para que haga efectivo el giro o entregue la carta certificada a su cliente; o al policía para que el chófer pueda seguir más allá del control en plena carretera. ¿Una propina? Mucho más que esto. En principio, el concepto de «propina» se define por ser un tipo de «gratificación voluntaria». En los casos de corrupción mencionados y otros, la gratificación no se hace voluntariamente, constituye una condición *sine qua non*.

³ N.T. El autor se refiere a un grave caso de corrupción acaecido en esta institución catalana que se descubrió en el año 2010.

Para entender un poco este fenómeno quizás hay que decir que el individuo que vive en estas sociedades se encuentra confrontado a dos marcos de referencia o a dos modelos diferentes, superpuestos, coexistentes y que sus maneras de pensar y de obrar se manifiestan según las circunstancias en función del uno o del otro, sin que en la mayoría de los casos concretos ninguna de ellas quede libre de determinadas formas de contaminación.

Quizás hay que añadir que esta coexistencia de dos sistemas de referencia, uno de autóctono («tradicional») y otro venido de fuera y/o naturalizado («moderno») se da en muchos ámbitos: en el económico, en el político, en el jurídico, en el de la justicia... sin que nunca el uno esté totalmente desligado del otro. Digamos sin embargo que la corrupción es un fenómeno sobre todo de orden económico.

Durante los años en que viví entre los evuzok del Camerún me encontré con una sociedad en que los bienes eran considerados como productos (de la tierra, de la caza, de la pesca...), y que en ella predominaba una economía de autosubsistencia que comportaba una cierta división sexual del trabajo. El hombre y la mujer, en efecto, trabajaban para sí mismos (para la familia), sin buscar unos excedentes para vender.

Ahora bien, este marco de referencia coexistía con otro en que los bienes eran considerados como mercancías. Con la colonización se había introducido la cultura del cacao. Con esta cultura, había hecho su aparición la llamada «economía de mercado». La gente ya no trabajaba para satisfacer directamente y exclusivamente sus necesidades inmediatas, sino para satisfacer indirectamente las necesidades de los otros, mediante las operaciones de venta y compra, y la aparición del dinero.

Fue siguiendo los principios de este otro marco de referencia que la gente aprendió (no sé si por bien o por mal) a saber que cada cosa tenía un precio. Pertenecer a la sociedad moderna tenía el suyo: el impuesto que todos los ciudadanos tenían que pagar al estado; pertenecer a una iglesia también tenía su precio: el *denier de culte* como dicen en francés o *ntolo* cómo se dice en la lengua de estas comarcas. La gente también aprendía que los bienes de las nuevas formas de consumo como el petróleo (para encender las lámparas), el jabón, los vestidos, las herramientas de trabajo (que habían dejado de ser fabricadas por los herreros autóctonos), los medicamentos, las dotes de las alianzas matrimoniales (que se mercantilizaban en una gran parte), todas estas cosas, tenían su precio, y que lo tenían todavía más aquellas otras que habían acontecido por convención social, bienes de prestigio como las

planchas de aluminio para construir los tejados de las casas, el cemento o los ladrillos para algunas construcciones, el alcohol para las grandes celebraciones rituales o simplemente propias del ocio..., etc.

Para satisfacer todas estas nuevas necesidades los evuzok disponían más o menos del dinero obtenido de la venta del cacao y de aquel que algunos podían recibir de hijos u otros parientes que habían ido a trabajar a las pequeñas o grandes ciudades. Ningún otro producto se convertía en mercancía. Esporádicamente alguien podía encargarse alguna garrafa de vino de palma para una celebración ritual o vender alguna pieza de caza, o comprar algunas botellas de cerveza a alguien que había adquirido un par de cajas en la ciudad, pero muy esporádicamente... En toda aquella región, en más de 30 kilómetros lineales, no había ninguna tienda.

Aprendiendo pues a poner un precio a cada cosa o, lo que es lo mismo, que cada cosa tuviera un precio, el dinero se convertiría en una necesidad imperiosa en estas comunidades de la selva que, a pesar de las deficientes vías y medios de comunicación, se hallaban en contacto con las pequeñas ciudades donde podían gastarse el dinero en bienes de consumo. Pero quizás hay que decir también que para estos habitantes de las comunidades rurales, su percepción del dinero es diferente de la nuestra. Un joven evuzok me preguntaba: «¿Cómo es que vosotros los Blancos estáis en crisis⁴? ¿Es que ya no tenéis más papel para hacer billetes de banco o es que tenéis la máquina de hacer dinero estropeada?». Hablaba seriamente. La pregunta me la hizo en aquel tiempo en que se hablaba de la crisis del petróleo. Para él –como también para la mayoría de nosotros– las causas de la crisis actual todavía serían más incomprensibles. «Nuestros antepasados –me continuaba diciendo aquel joven– no empleaban dinero; el dinero lo inventasteis vosotros y lo trajisteis aquí, cómo es que ahora decís que estáis en crisis y que no tenéis...?». Más de una vez había asistido a *palabres* en que se juzgaba algún asunto relacionado con el dinero de una dote. La dote había sido pagada hacía 20 años, por ejemplo. Se hablaba de devolverlo. En ningún momento se tenía en cuenta el problema de la inflación.

En estas esferas más a ras del suelo de la sociedad africana, el dinero se percibe como una cosa de los Blancos; para ellos, fácil de obtener. Robar dinero a un Blanco quizás no es lo mismo que robar una gallina al vecino. Otra imagen, relacionada con estas, consiste en que los Blancos son avaros puesto que no damos con abundancia lo que podemos obtener tan

⁴ Cf. MALLART, Lluís (2001), *Okupes a l'Àfrica*, Barcelona, La Campana, pp. 126-128.

fácilmente. Es posible también que no se dé al dinero el mismo valor ético que en el mundo occidental se le ha sabido imprimir con toda su serie de metáforas (dinero negro, blanqueo de dinero...), lo cual no quiere decir que el mundo occidental haya respetado siempre, ni mucho menos, esta dimensión ética.

Pero esta nueva visión de las cosas, de los conceptos de mercancía, de compra y venta, de dinero, de mercado, de productos de consumo y las ideas adyacentes de individualismo, de beneficio, de acumulación, etc., coexistía con las reminiscencias (que eran mucho más que simples recuerdos nostálgicos) del antiguo sistema de intercambio de bienes llamado *bilaba* que no era nada más que una forma del clásico *potlach* aunque sin la destrucción final de los bienes que entraban en juego. El *bilaba*⁵ era una institución que tomaba la forma de un duelo entre dos personas que, considerándose la una más rica que la otra, aprovechaban un hecho insignificante para desafiarse. El desafío consistía en que uno de ellos se presentaba a una fecha convenida en casa de la otra persona con una gran cantidad de bienes que le ofrecía para dejar claro con palabras y cantos humillantes⁶ que era mucho más rico que él y así provocarlo a devolver más adelante el equivalente de los presentes recibidos pero con un cierto aumento (*ngom*) para significar esta vez—cuando el receptor se convertía en donante, devolviéndole el *bilaba*, siendo él el danzante, yendo por el pueblo del primero seguido por toda su gente— que su fuerza y riqueza eran mucho más grandes que la de la otra persona. Estas idas y venidas, estos intercambios de dones, podían durar tiempo y hacerse varias veces hasta que uno de ellos se rindiera puesto que no podía mostrarse tan fuerte como el otro. Según las informaciones de las que disponemos⁷, el intercambio del *bilaba* consistía

⁵ Sobre esta institución, cf. ZOLL'OWAMBE (1947), “Visage africain d'une coutume indienne et mélanésienne”, in *Bulletin de la Société d'Études Camerounaise*, nº 19-20; GUILBOT, G. (1951), “Le Bilaba”, in *Journal des Africanistes*, nº 21-22, vol. 21.

⁶ El término *bilaba* es un derivado del verbo *lab* que significa tanto en ewondo como en fang y bulu ‘hablar sin tener en cuenta al otro’, ‘insultar’, ‘despreciar’. El término *bilaba* designaba igualmente la danza que el donante hacía y ofrecía al receptor, acompañada del ritmo de los tamtans que hacía transportar de su país y de los cantos de todo el cortejo de hombres y mujeres de su familia o linaje que lo acompañaban. Cf. nota 2 p. 166. YA. 1951, t. 21, GUILBOT, G., “Le Bilaba”.

⁷ ZOLL'OWAMBE (1947), “Visage africain d'une coutume indienne et mélanésienne”, in *Bulletin de la Société d'Études Camerounaise*, nº 19-20,

en dar unas riquezas del país (dientes de marfil, sacos de granos de palmera de aceite, cabras, aves de corral...) para recibir tejidos, sacos de sal, cajas de cerillas y otras mercancías. No entraremos aquí en la discusión sobre si Marcel Mauss tenía razón al definir el don por su contrario o por su negación, a saber: por la obligación de devolverlo. Por lo que se refiere al *bilaba*, en todo caso, su dimensión agonística y la aceptación por parte del receptor de aquel desafío, lo situaba socialmente hablando en una posición de inferioridad, al menos provisional, hasta que el receptor de hoy se convertía más adelante en donante ofreciendo unos bienes equivalentes y añadiendo algo más, el llamado *ngom*. Estas «idas y venidas» podían durar hasta que uno de ellos se veía incapaz de seguir haciendo el *bilaba*. Es cierto que esta forma de intercambios podría ser considerada como un tipo de «préstamo con interés» como diríamos ahora. Pero de hecho no se trataba tanto de obtener un cierto «interés» material como de lograr el prestigio y la autoridad que se concedía a aquel que tenía la última palabra en esta forma de duelo. Un prestigio y una autoridad que, por otro lado, iba pasando de uno al otro mientras duraba el *bilaba*, es decir mientras había un receptor-humillado que aceptaba los presentes del primer *bilaba* y un donante aparentemente más rico y generoso que lo provocaba. Un aspecto importante del *bilaba* consistía en que el receptor-humillado (una persona importante, el jefe de un linaje, de una familia extensa...) daba una parte⁸ de los bienes recibidos a sus hermanos o miembros de su familia o linaje para ayudarlos a que ellos, por su parte, pudieran organizar sus propios *bilaba*, hasta que llegaba el momento en que tenían que devolverlos con unos bienes de valor equivalente para que el receptor-humillado del cual teóricamente estamos hablando, pudiera hacer frente a su propio *bilaba*. Lo mismo podríamos decir sobre el origen de los bienes del donante que para hacer su *bilaba* recibía la ayuda de todos los suyos. Quizás por eso el conjunto de estos bienes recibían el nombre de *mëbò me dulu*, «los pies que andan» porque iban de un lado al otro. Esto quiere decir que los bienes dados por una sola persona procedían de muchas y que los bienes recibidos eran, al menos en una gran parte, redistribuidos entre los familiares de aquel que los recibía. En este sistema del *bilaba*, la redistribución quizás era más importante que la acumulación y esto era tan válido tanto por lo que se refiere a los bienes como al poder o al prestigio. En estas sociedades de organización tribal sin estado, la

1947; GUILBOT, G. (1951), “Le Bilaba”, in *Journal des Africanistes*, nº 21-22, vol. 21.

⁸ Cf. GUILBOT, *op. cit.*, p. 168.

acumulación excesiva de bienes o de poder era algo mal visto. Y la sociedad tribal tenía sus medios tradicionales para controlar una y otra. El *bilaba* era uno, no el único.

Los *bilaba* eran además un gran medio para establecer alianzas entre familias, linajes y clanes. En su artículo, hablando de esta institución, G. Guilbot escribe: *Aussi concevra-t-on que le bilaba était un puissant moyen d'établir la paix entre les individus, et, par eux, s'ils étaient influents, entre des groupements jusqu'alors hostiles. Lorsque s'était terminé, comme dans notre exemple, par un mariage, et c'était souvent le cas, les liens devenaient irréfragables. Alors le bilaba équivalait à un véritable traité de paix*⁹.

Con la llegada de los Blancos los bienes que entraban en juego en un *bilaba* tomaban la forma de un intercambio entre productos del país (dientes de marfil, granos de la palmera de aceite, cacahuetses, aves de corral, cabras...) y mercancías provenientes de la costa (sal, paños de ropa, cerillas, herramientas y otros utensilios...) ¹⁰. Esta información es interesante porque en una institución como el *bilaba* se da forma a aquellos dos marcos de referencia o modelos de los que hemos hablado más arriba y que todavía están muy presentes en las sociedades rurales del sur de Camerún de hoy. De todos modos podemos pensar, aunque no tengamos datos etnográficos que nos lo puedan confirmar, que el *bilaba* podía hacerse antes del proceso de la colonización con bienes del país. De hecho, durante nuestra estancia entre los evuzok, tuvimos noticias –sin asistir– de haberse celebrado un tipo de *bilaba* entre los evuzok y pigmeos o, para ser más preciso, entre alguna familia evuzok y algún grupo pigmeo de la zona, y que la naturaleza de los bienes intercambiados eran productos de la tierra (*bidi*) contra productos de caza (*tsit*), diciéndome medio en ewondo y medio en francés que este *bilaba* (el término no fue pronunciado) había consistido en un intercambio (este término tampoco fue pronunciado) de: *bidi contre tsit*, de productos agrícolas contra productos de caza como se dan en los modos de producción de estos dos pueblos.

Quizás este hecho podría hacernos comprender cuando menos que el *bilaba*, aunque sea una institución del pasado, sigue presente como una estructura subyacente en muchas maneras de hacer y de pensar de estos

⁹ *Op. cit.*, p. 170.

¹⁰ *Akum Nsak / akum mañ* (o *akum so*). Sobre la naturaleza de estos productos, ver las referencias citadas en la nota 7.

pueblos: el don, la reciprocidad, el deber de devolver de alguna manera el don recibido, la distribución de bienes adquiridos... Una serie de valores¹¹ que se manifiestan de muchas maneras diferentes: el ser muy bien recibido en casa de alguien que te obliga a recibir a tu huésped todavía mejor cuando venga a visitarte; la dote que el padre recibe por el casamiento de su hija y que tendrá que servir para dotar a la esposa de su hijo; la pieza mayor de caza que el cazador ha conseguido en una de sus trampas y que tendrá que compartir con los miembros de su familia extensa o sublinaje como en el caso que he descrito en mi libro *Okupes a l'Àfrica*¹²...; la participación de todos los miembros de la familia o del sublinaje en la preparación de la comida que servirá para recibir a los huéspedes de otros sublinajes o linajes que vendrán para participar a un acto ritual (*esye, adzo awu...*) y que de una manera diferida el grupo receptor tendrá que devolver cuando sea otro miembro el que organice un acto ritual. Pero quizás allí donde se pueden detectar más las antiguas estructuras del *bilaba* es en los *dzange* que son unas asociaciones de cotización o de ahorros en que el miembro que un día dado, por ejemplo, organiza en su casa el encuentro de los miembros de la asociación, recibe de cada uno de ellos una cantidad de dinero que será retornada a cada uno de ellos y progresivamente, a medida que los otros vayan organizando la recepción en su casa. En cada una de estas recepciones todos los miembros aportan algo para comer y beber. Todo se anota escrupulosamente¹³ para que todo sea debidamente devuelto. La solidaridad y la reciprocidad son los principios fundamentales que rigen los *dzange*. El carácter festivo (cantos, danzas...) es el mismo que tenían los antiguos *bilaba*. En otros lugares¹⁴ he explicado de qué manera este tipo de asociaciones se proyecta en el mundo simbólico de la noche para poner en evidencia que el no respeto al principio de la reciprocidad es esencialmente asociado a la brujería. También he explicado que la acumulación sin ningún gesto para compartirla con nadie, el individualismo, el absolutismo (*menë enying etam*, «yo quiero gobernar el mundo a solas», como canta un trovador de *mvet*¹⁵)... son ideas que

¹¹ Que cuando no se respetan son fuente de muchos conflictos.

¹² P. 101

¹³ Según el artículo mencionado de GUILBOT (p. 168), esta operación de evaluación de los presentes recibidos es muy importante en los *bilaba*.

¹⁴ MALLART, Lluís, *Ni dos ni ventre*, p. 120; *El sistema mèdic d'una societat africana*, p. 157-158.

¹⁵ Cf. Anexo.

caracterizan la personalidad propia de los poseedores de un *evu* antisocial, a menudo descrito como un *evu toloñ* (como aquella seta que crece a solas porque no le gusta crecer junto a las otras, *tëgë diñ nkunda*; o que se denomina *mebenga* por ser este el nombre de un árbol hormiguero que crece sin dejar crecer a su lado otra forma de vegetación...).

Yo pienso que todas estas maneras de hacer y de pensar autóctonas tienen que tenerse presentes en el momento de querer reflexionar sobre los fenómenos de la corrupción. La pequeña corrupción a la que nos referimos creemos que deviene posible cuando el primer marco de referencia o modelo que de alguna manera se relaciona con la filosofía del *bilaba* (para decirlo de una manera breve) y principalmente con aquella obligación de devolver el don o servicio recibido, coexiste o se incrusta en el segundo marco de referencia creando una transacción que no es sino una degeneración de los principios del *bilaba* y una consecuencia lógica de las nociones socialmente incontroladas de acumulación, beneficio, individualismo... del segundo modelo o marco de referencia. Es así como el empleado de correos exigirá una comisión para entregar la carta certificada al pobre ciudadano o el policía exigirá la suya para dejar que el chófer siga adelante. Podríamos decir que en estas formas de corrupción menores descubrimos aquel *do ut des* («te doy para que tú me des», te hago un certificado pero tú me tienes de dar un *dessous-de-table* o comisión) pero en una forma híbrida o abortada puesto que ha dejado de ser un acto social, público, festivo, asegurando la circulación y la redistribución de productos y mercancías... como lo hemos visto en la filosofía del *bilaba*, para pasar a ser un acto privado, asegurando sólo el beneficio o la acumulación progresiva (por la repetición del mismo acto con otros ciudadanos) de una de las partes. Si en la pequeña corrupción podemos descubrir algún vestigio del antiguo *bilaba*, hay que decir a continuación que es su misma negación.

A pesar de todo, y mirándome la pequeña corrupción desde otro punto de vista, me atrevería a decir que muchas veces se me aparece como una forma de autodefensa contra la expoliación generalizada de la gran corrupción; como la aplicación en las bajas esferas de la sociedad del «modelo» económico desgraciadamente aplicado en las altas esferas y difundido, escalón por escalón, a todos los niveles inferiores de la sociedad. Quizás es aquello de creerse en derecho de hacer lo que hacen aquellos que gobiernan el país. Quizás es aquello otro de creerse que es así como funciona aquel modelo venido de fuera y adaptado por los hombres que los gobiernan puesto que la justicia oficial no interviene

para nada. La pequeña corrupción puede ser uno de los últimos gritos de unos hombres y de unas mujeres que sin vocación de mártir tienen el derecho de querer subsistir ante un poder corrupto.

NEPOTISMO Y TRIBALISMO

Los años en que viví entre los evuzok me encontré ante una sociedad que era pensada, dicha y organizada en términos de ascendencia, descendencia, sangre común, alianzas y parentesco. Los miembros del *ayòñ* (clan) evuzok se identificaban a través de una genealogía común. Y en el seno de esta gran comunidad distinguían perfectamente los diferentes linajes, sublinajes (*mvok*) y familias extensas (*nda bod*). El territorio estaba organizado en función de este modo de pensarse o autoidentificarse. Cada gran linaje tenía su propio territorio. Es así como todos sus miembros tenían el sentimiento de pertenecer a una misma comunidad. Esta manera de pensarse en sociedad crea sin lugar a dudas unos deberes y unas obligaciones. Entre las obligaciones podríamos señalar aquella de ayudar y proteger a los miembros de su propio grupo.

Por otro lado, en este tipo de sociedades existía también como era normal unas relaciones de parentesco por alianza¹⁶. Entre estas querría recordar las relaciones que una persona establecía con su tío materno al menos de una manera convencional o institucional. El tío materno pasaba a ser el gran protector de su sobrino.

Todos sabemos que la palabra «nepotismo» es un derivado del término «nepote» que quiere decir sobrino y que designaba la relación de privilegio y de favoritismo que los papas en una época determinada mantenían con sus sobrinos. Hoy, esta palabra designa la desmesurada preferencia que algunos dan a los parientes por lo que se refiere a la concesión de empleos públicos. Quizás podríamos decir que en estas sociedades africanas se da un verdadero «nepotismo» en el sentido propio de la palabra (no en el sentido histórico: los tíos maternos africanos no han logrado la dignidad de los Papas...!): «el sobrino», dice un proverbio africano, «no se morirá nunca de hambre en casa del hermano de su madre».

Todo esto podía darse igualmente en otros grupos homónimos

¹⁶ La exogamia era una práctica vigente entre los evuzok aunque con el paso del tiempo, en los últimos años se ha podido observar una cierta relajación de esta norma.

esparcidos por esta región africana, y en otras. Yo diría pues que el «tribalismo» y el «nepotismo», concebidos como una relación de protección hacia los parientes del propio grupo de filiación o de los parientes cercanos por alianza, constituyen unos deberes fundamentales si tenemos en cuenta el sistema autóctono de pensarse y organizarse de estas sociedades africanas.

Ahora bien, este marco de referencia autóctono (tradicional) coexiste con otro marco de referencia que se sobrepone con fuerza al existente creando unas situaciones ambiguas, ambivalentes y de mucha confusión, difíciles de gestionar. Este otro marco de referencia está relacionado con la estructura propia de un estado moderno que se ha querido dar al conjunto de estas sociedades digamos de cariz tribal (en el buen sentido de la palabra como creo que se le tiene que dar).

Así, pues, de un sistema pensado y basado en unas estructuras de parentesco y organizando el poder a través de estas mismas estructuras sin caer en la tentación de crear una de cariz estatal, nos encontramos que, sin dejarlas completamente, coexiste con la de otro sistema que, esta sí, se presenta en forma de estado. Y todos sabemos que teóricamente la formación del estado sigue diacrónicamente a aquellas sociedades pensadas y organizadas políticamente en base de los sistemas de parentesco¹⁷. Es así como podríamos decir que el estado no tan sólo aparece teóricamente como un paso hacia la «civilización» o «modernización» como diríamos ahora, sino que se desinteresa –quizás por esta razón– del parentesco, intenta abolirlo de sus propias estructuras, buscando una «unión nacional» a partir de un conglomerado de tribus que tienen como hemos dicho otra concepción de la sociedad y del poder.

En esta coexistencia de dos marcos de referencia, las sociedades estructuradas en base a clanes y linajes y de una ideología que se expresa con el lenguaje del parentesco, va perdiendo todo su contenido para ser asumido por el estado. Esta asunción implica una concentración del poder y la aparición de unas estructuras que, en principio, no están fundamentadas en las relaciones de parentesco. En este proceso de asunción y/o de formación de un estado moderno desaparece de aquellas entidades tribales, por ejemplo, el derecho de hacer la guerra, atribuyéndoselo exclusivamente al aparato del estado.

Pero el gran problema nace cuando muchas veces las fuerzas vivas que aglutinan o centralizan el poder del estado se conducen como una tribu o

¹⁷ Cf. Las teorías evolucionistas (Morgan, Engels...).

un clan que la mayoría de veces resulta que es la tribu o el clan del presidente en detrimento de todas las otras tribus que forman una hipotética «unidad social». Los casos recientes de Túnez, de Ben Alí y del clan de su esposa; de Egipto con Moubarak y su familia y de todos aquellos presidentes teóricamente democráticos que hacen pasar la presidencia de padres a hijos, utilizando así los vínculos de sangre propios del sistema tribal, son unos ejemplos muy claros.

Si desde un punto de vista tanto económico como político, los sistemas tribales se caracterizan precisamente por su oposición a cualquier tentativa de acumulación de riquezas o de concentración del poder, luchando por la no formación de un estado, como lo decía Pierre Clastres en un libro que bien intencionadamente intitulaba *La société contre l'état* podríamos decir que *el estado se comporta contra la sociedad* cuando los que gobiernan actúan como los miembros de una tribu o clan –la tribu o clan del presidente– utilizando todo su poder económico, militar, policíaco... a provecho suyo y contra toda la sociedad.

Podría ser que esta idea de «clan o tribu del presidente» fuera algo más allá de tal manera que dejando de lado los vínculos de sangre alcance a todos aquellos que comulguen con el mismo ideario político del presidente. Yo me pregunto si en nuestro sistema democrático, en el funcionamiento de nuestros partidos políticos, no hay un deje de «tribalismo» o de «nepotismo» cuando en el momento de ganar unas elecciones, el nuevo presidente saca de todos los cargos sensibles aquellos que las han perdido para colocar a los de su partido, sustituyendo de este modo aquella idea de «sangre común» propia de las tribus por aquella otra de «ideario político», aunque sin dejar del todo, al menos a nivel del lenguaje, la referencia al sistema tribal puesto que los nuevos venidos son considerados como miembros de la misma «familia» política que la del presidente... y cuando no lo son se clama al cielo «traición»...

Quizás en el fondo todos somos un poco *tribalistas*... y el *nepotismo* no está demasiado lejos de unos y de otros, cuando los hombres políticos favorecen a sus propios parientes para ocupar determinados cargos oficiales...

ANEXO

Actualmente estoy trabajando en el análisis de una epopeya fang que fue cantada por el trovador Zwè Nguéma apenas dos meses después de la independencia del Gabón en un claro de la selva situado entre este país, el Camerún y Guinea Ecuatorial. De esta gran epopeya disponemos, gracias

a la colección «Classiques africains» (Armand Colin), del texto integral en lengua fang y de su traducción francesa. Aunque sea muy provisionalmente, me parece que puedo decir que el trovador hace una crítica contra toda tentativa de acumulación tanto de riquezas como de cualquier forma de poder, contra el individualismo y la no reciprocidad en la circulación de bienes. Y estas ideas son las que nutren todo lo que acabamos de decir sobre la corrupción (grande y pequeña), el nepotismo y el tribalismo. Daré algunas breves pinceladas.

I

Akom Mba es uno de los héroes más significativos de estas epopeyas. Evidentemente, en el estudio de la epopeya de Zwè Nguéma, mi propósito es seguirle la pista, a él y a otros héroes que de momento prefiero tratar de simples personajes que de elevarlos a la dignidad de personajes ejemplares como sucede a menudo con los héroes. Una pregunta que nos tendremos que hacer es: ¿de qué manera el auditorio interpretaba las palabras del trovador sobre estos personajes? O más exactamente: ¿cómo podemos pensar la manera en que era recibida la elaboración que el trovador hacía de estos célebres personajes?

En los versos (I.020-021) del primer capítulo de la mencionada epopeya, Akom Mba que el narrador ya nos ha hecho saber que es un hombre excepcional, invita a un primo suyo¹⁸ (I.054...) para ir al país de sus tíos maternos donde encontrarían a un personaje conocido por sus artes mágicas con el propósito de obtener de él un talismán que los haría muy ricos¹⁹. El texto describe brevemente el ritual para obtener este don mágico. Akom Mba y su primo, una vez iniciados, vuelven a sus pueblos respectivos. El cuñado de Akom Mba se entera de este hecho, coge cuatro patos y siete gallinas (v. I.084) y los mete dentro de un cesto diciéndose: «Me voy a visitar a mi cuñado que acaba de volver de un viaje para ver si me da (*ave ma akum*) algo de aquello que ha traído de su viaje» (v. I.084). El cuñado pues quiere participar de alguna manera del don mágico que Akom Mba ha recibido. El trovador utiliza el mismo término (*akum*, 'riquezas') tanto para designar el don mágico recibido (*byañ akum*) por Akom Mba como para denominar aquello que su cuñado espera recibir de él (*ave ma akum*). Pero Akom Mba se considera tan por encima de todo el

¹⁸ Nacido del hermano de su padre casado con la hermana de su madre.

¹⁹ El texto dice: *byañ akuma*. Sobre el término *byañ*, véase *El sistema mèdic d'una societat africana*.

mundo que desprecia los presentes de su cuñado (v. I.086), le echa en cara que no le ofrezca unos presentes más valiosos (v. I.087) y lo mata. Matar a su propio cuñado es un acto que el auditorio no puede aprobar. Es un grave atentado contra las relaciones de alianza entre dos grupos. El tema principal de estos versos se basa en el rechazo por parte de Akom Mba de compartir con los suyos las riquezas que provienen de su poder mágico. Y esto, sin lugar a dudas, tiene que ser recibido por todo el auditorio como una manera de hacer antisocial. Es así, en todo caso, como juzgarían a alguien que ha tenido éxito en la vida y no hace nada para compartir su éxito con los suyos.

Analizando este texto he reencontrado entre mis archivos otro que quizás todavía es más explícito sobre este punto. Se trata del fragmento de una epopeya que había grabado, transcrito y traducido en Nsola entre los evuzok en la misma época que Zwe Nguéma cantaba la suya. En algunos puntos se la podría considerar como una variante. Akom Mba, nos dice la epopeya de origen evuzok, tenía un hermano nacido del mismo padre y madre que vivía entre los ntumu²⁰. Akom Mba vivía entre los ekan²¹. Un día, el hermano que vivía entre los ntumu fue a ver a Akom Mba para ponerle una cuestión fundamental: «¿quién de nosotros dos tiene que suceder a Mba Endeme Eyene, nuestro padre?». Akom Mba no tiene ninguna duda: «él y él solo» (*ma etam*). Y como su hermano le expresó alguna objeción (*biso*, ‘dudas’) sobre la cuestión, Akom Mba lo mató. En esta variante, no es pues un pariente por alianza sino el propio hermano que recibe la muerte de manos de Akom Mba. En los dos casos, la razón de estos homicidios es su voluntad de no querer compartir nada, ni sus riquezas ni su autoridad con alguien de la familia, ni con su propia ni con aquella sellada por una alianza matrimonial. Y del mismo modo que el auditorio del *mvét* de Zwè Nguéma podía juzgar la conducta de Akom Mba como muy antisocial, el trovador evuzok hace hablar en el breve relato a la gente de Ekan diciendo: «Akom Mba ha devenido una persona muy cruel (*ngenet mod*). ¿Cómo puede ser que una persona se otorgue el derecho de matar a su propio hermano, nacido de la misma madre, salido del mismo vientre?». Desde entonces, continúa diciendo el trovador, denominaron Akoma Mba *Nsem-diñy* que quiere decir «Aquel que ha sido estimado (*diñy*) por el pecado (*nsem*)». La palabra *nsem* designa en la lengua de estas comarcas la gran transgresión a la ley de los antepasados, aquella vinculada al tema de la sangre, como el homicidio y

²⁰ No es ningún país imaginario; está situado en la frontera de los tres países antes mencionados.

²¹ País imaginario.

el incesto²².

Pero volvamos un poco atrás. «Aquel primo de Akom Mba tenía la costumbre de decir», nos recuerda el relato, «que si fuera por él, no se haría nunca la guerra contra los clanes de Oku²³ puesto que no encontraríamos ninguno sin que hubiera algún pariente, una hija, un sobrino o al menos, un pariente por alianza» (v. I.051). Con estas palabras el primo de Akom Mba parece querer defender los vínculos de parentesco contra aquella actitud de Akom Mba que por su afán bélico y su talante pendenciero e individualista sólo piensa en él mismo. Las alianzas mediante los matrimonios entre clanes contribuían sin lugar a dudas a evitar las guerras. Lo hemos visto hablando de los *bilaba*. Medza me Otugue, el primo de Akom Mba tiene razón. Matando a su cuñado, Akom Mba (v. I.092) pone en peligro las relaciones de parentesco por alianza, rompe el equilibrio y la estabilidad que los matrimonios intentan establecer. Hemos dicho que teóricamente el estado no se interesa mucho por el parentesco. El absolutismo en el poder, tampoco.

II

Si en el primer capítulo el trovador nos pone en contacto con el pueblo de los Inmortales que no parece preocuparse demasiado que algunos de sus miembros vean la muerte, en el segundo capítulo, la epopeya nos pone en relación con unos Mortales que tienen la pretensión de considerarse Inmortales. Este parece ser el caso al menos de uno de entre ellos llamado Zong Midzi. Este personaje, en efecto, es presentado por el trovador como alguien que pretende ser el único en gobernar el mundo. El solo hecho de saber que pueda haber alguien que pretenda lo mismo, lo pone enfermo y lo llena de rabia (v. II.026). El relato nos dice, en efecto, que Zong Midzi se percata de que hay alguien que respira más allá de las fronteras de su país. El tema del aire, de la respiración, del aliento²⁴ que como un viento²⁵ llega hasta los recodos de sus oídos son una serie de imágenes poéticas relacionadas con aquella idea de la «vida» cuando el trovador hace decir literalmente a Zong Midzi: «Yo solo, soy la vida» o

²² Cf. MALLART, Lluís, *El sistema mèdic d'una societat africana*, op. cit.

²³ El país imaginario de los denominados «los Mortales». La epopeya se basa en la lucha de los Inmortales contra los Mortales.

²⁴ *Mvëbë, vëbë, ñvëbë...*: cf. v. II.004, 005, 007, 008, 026 ,062...

²⁵ *Evuñ*: cf. v, II.002, 003, 005...

«Yo solo, gobierno la vida». Tal como se puede ver algo más allá de la epopeya, los sonidos agudos del silbato que anuncian la muerte de aquellas personas que no obedecen sus órdenes pueden ser también una imagen de este mortal que se cree ser un inmortal o, cuando menos, ser una persona poderosa, capaz de manipular un talismán (un *byañ* dice el texto) que toma la forma de dos silbatos, uno de cobre y otro de hierro, que cuando suenan sólo dan la señal de que alguien de su propia familia o de sus aliados ha visto la muerte como castigo por no haber observado su orden de ir a anunciar a todo el mundo (v. II.012, 014) el desafío que hace a aquel que se atreve a «respirar» o a «vivir» como él, es decir de disfrutar del mismo poder sobre la vida y las cosas de este mundo.

Dicho esto, se puede pensar que entre el auditorio²⁶ una expresión como aquella de *me nē enyiñ etam* («Yo solo soy la vida») podría tener algún eco bíblico puesto que San Juan lo utiliza refiriéndose a Jesús, y los textos religiosos en las lenguas vernáculas fang y ewondo²⁷ la empleaban con las mismas palabras, a pesar de que el trovador añade el término *etam* ('solo') para dar algo más de énfasis a las palabras de Zong Midzi. De todos modos este personaje admite que más allá de las fronteras de su país hay otra persona que *existe*, que tiene una vida aunque la considere sin embargo muy poca cosa, como un «loco» dice el relato.

Zong Midzi pues se considera como el único ser que disfruta del privilegio de gobernar cualquier forma de vida humana y se toma muy mal que otra persona, Angone Endong Oyono, habitando el país de Engong, piense lo mismo. Zong Midzi no tolera este atrevimiento. Y lo desprecia tratándolo de loco o desgraciado. A partir del verso II.024, le lanza un desafío que el relato repite varias veces empleando casi siempre las mismas palabras.

Este desafío está formado por un enunciado cuyo contenido metafórico parece querer humillar a la persona a quién va dirigido este desafío (II.024, 052, 061): «Si Angone Endong Oyono todavía tiene una gallina en su gallinero que se la coma hoy mismo». Poner en entredicho que pueda tener una gallina es humillarlo, invitarlo a comérsela rápidamente es desafiarlo. Ahora bien, como ya sabemos, la humillación y el desafío son comportamientos integrantes de los antiguos *bilaba*. Completo un principio de información ya dada en el texto de este escrito: *Le mot bilaba, écrit Zoll'Owambe, dérivé du verbe bulu lap qui veut dire:*

²⁶ Que muy probablemente ha recibido una formación cristiana.

²⁷ Y toda la enseñanza religiosa de las iglesias cristianas en esta región.

s'adresser en termes déshonorants et publiquement à quelqu'un; bilaba exprime lui-même l'idée d'échanges verbaux publics, péjoratifs aussi, de façon à minimiser aux yeux des assistants les déclarations de richesses auxquelles se livrent les deux partenaires (BSEC, 19-20, p. 55). Aunque no pueda decir que en la epopeya que estoy examinando se encuentren referencias claras a la institución del *bilaba* que hemos visto más arriba, sí que me parece poder afirmar que esta epopeya nos ofrece las estructuras subyacentes o como decía «la filosofía», de estas formas de intercambio, que quizás incluso precedían a la misma institución del *bilaba*²⁸.

Como indican los editores en una nota²⁹ las «digresiones en forma de relatos suplementarios son bastante frecuentes en los relatos de *mvét*» y que «el gran arte del trovador consiste precisamente en saber coger el hilo en cualquier momento del relato principal».

Es en el v. II.032 que el trovador introduce su primer relato suplementario para coger de nuevo el hilo de su relato principal en el v. II.047. De todos modos, en este caso, entre uno y otro hay una cierta relación.

Como acabo de decir, el lenguaje metafórico del desafío hace referencia a una gallina. El relato suplementario trata por su parte del reparto de una gallina guisada: ¿qué parte le corresponde a tal o tal persona? Esta podría ser la cuestión que podría interesar a un etnólogo ya que efectivamente el reparto de un animal en una comida corriente o ritual puede tener una lectura de cariz social. A mí me parece que en este caso, cuando el trovador introduce esta pequeña historia suplementaria, lo que se propone hacer es introducir una crítica contra cualquier persona que se cree estar por encima de las normas que obligan al reparto dejando la obligación de observarlas a sus inferiores. «A menudo –dice la hija del personaje central de esta breve historia– he dicho a mi padre de comer bien deprisa la comida que se le da, sin esperar a nadie...». El padre se come a solas la molleja y el hígado (II.032), siendo la molleja un órgano simbólicamente muy noble que el jefe de la casa ofrece a otra persona para honrarla. El consejo de la hija es de no hacerlo. Y así lo hace dejando todo el resto de la gallina para el día siguiente. La hija, en cambio, y otros subordinados

²⁸ Una hipótesis que no puedo demostrar sería que esta manera de concebir el don y la obligación de aceptarlo sería anterior y coexistente a la misma institución del *bilaba*.

²⁹ V 032-047.

(el chico que ha encontrado la gallina en el gallinero de una familia extranjera), se distribuyen las sobras –pensándose que eran las sobras– siguiendo más o menos las pautas establecidas por la costumbre (II.036-040) pero convirtiendo aquello que tendría que ser una simple distribución en una especie de mercadeo haciendo intervenir incluso el dinero, veinte francos (*dola enii*, v. II.042), dice la hija al chico: «por comer la parte que correspondía a mi padre» (v. II.040-043), lo cual parece ser también una crítica a ciertas formas que puede tomar la costumbre y que podemos resumir en aquello que decía más arriba y que consiste en «poner un precio a cada cosa».

Uno se podría preguntar si en esta historia suplementaria el trovador no se propone sugerir la respuesta de Angone Endong Oyono al desafío de Zong Midzi. El «padre» (que no recibe ningún nombre), en efecto, no come inmediatamente la gallina, sólo come las partes nobles. El desafío repetido muchas veces dice: «Si Angone Endong Oyono todavía tiene una gallina que se la coma inmediatamente». El padre, come las partes nobles, dejando el resto para el día siguiente. Lo hace, pues, con toda la calma del mundo. Y el trovador da su pincelada de ironía diciendo que aquella gallina procedía del gallinero de una familia «extranjera» para responderle que en el suyo no le quedaba ninguna... Comiendo, pues, las partes nobles que simbolizan el saber y la vida³⁰; tomando todo su tiempo para hacer la comida completa; comiendo a solas, sin tener necesidad de ofrecer la molleja a nadie como lo exigen las leyes de la distribución, dejando el respeto de estas normas a sus inferiores... el trovador parece referirse al personaje de la historia principal para señalar que Angone Endong Oyono está por encima de todo el mundo y que nadie puede atreverse a desafiarlo como pretende hacerlo Zong Midzi.

Siguiendo el estudio de esta epopeya quizás encontraré otros argumentos. Quizás podría decir que estas epopeyas hablan temas de máxima actualidad: el olvido de una redistribución más justa, la crítica a los poderes absolutos y al individualismo... y esto tanto en la sociedad tradicional como en la moderna...

³⁰ Cf. LABOURTHE-TOLRA, Philippe (1977), *Minlaaba. Histoire et société traditionnelle chez les Bèti du Sud Cameroun* (Atelier de Reproduction des Thèses, Université de Lille), vol II, p. 1230.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GUILBOT, G. (1951), “Le Bilaba”, in *Journal des Africanistes*, nº 21-22, vol. 21.

GUIDIERI, Remo (1984), *L'abondance des pauvres*, Paris, Editions du Seuil.

KARSENTI, Buno (1966), *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, Presses Universitaires de France.

LABOURTHE-TOLRA, Philippe (1977), *Minlaaba. Histoire et société traditionnelle chez les Bèti du Sud Cameroun* (Atelier de Reproduction des Thèses, Université de Lille).

MALLART, Lluís (1975), “Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie chez les Evuzok (Cameroun)”, in *L'Homme*, XV, 1975, pp. 35-65.

MALLART, Lluís (2001), *Okupes a l'Àfrica*, Barcelona, La Campana.

MALLART, Lluís (2008), *El sistema mèdic d'una societat africana: els evuzok del Camerun*, Barcelona, Càtedra Unesco de Llengües i Educació de l'IEC.

MAUSS, Marcel (1966), “L'essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques” [extrait de *l'Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924, t. I], in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

VERSCHAVE, François-Xavier (1998), *La Françafrique. Le plus long scandale de la République*, Paris, Stock.

VERSCHAVE, François-Xavier (2000), *Noir silence. Qui arêtera la Françafrique?*, Paris, Les Arènes.

ZOLL'OWAMBE, Ch. (1947), “Visage africain d'une coutume indienne et mélanésienne”, in *Bulletin de la Société d'Études Camerounaise*, nº 19-20.