CONCEPTO DE PERSONA EN ÁFRICA CENTRAL[1]

VIRGÍNIA FONS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA

Este artículo pretende partir de algunos conceptos clave expuestos por **Bastide** y **Thomas** (DIETERLEN, 1993 [1973]) en sus artículos dedicados a debatir la noción de persona en África, que nos ayudarán a hacer un poco más comprensible cómo los ndowé conceptualizan la persona, así como lo hacen otras poblaciones que forman parte del mismo círculo cultural del África central, y más concretamente de la zona más atlántica. A mi modo de ver, salvando las particularidades de todas ellas, podemos decir que este tipo de conceptos clave de partida pueden llegar a ser interesantes en cuanto proponen maneras transculturales de aproximarse a formas de entender la noción de persona entre poblaciones o agrupaciones étnicas que comparten muchos códigos culturales[2].

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

HAMPATÉ (1993 [1973]: 181)

CONCEPTO DE PERSONA SEGÚN LOS NDOWÉ[3]

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

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

ILÌNA Y EDIMO

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

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

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

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

De hecho, los ndowé dan los nombres de sus antepasados a sus hijos y los llaman según la relación de parentesco que tenían con ese ancestro desaparecido. Así, por ejemplo, si el padre le pone a su hijo los nombres de su padre, lo llama *tate*, que significa padre. Este hijo representa a ese antepasado en el mundo de los vivos, y éste cuida especialmente de su homónimo. Es, por decirlo de otro modo, su *doble* o su reflejo en la realidad no visible. Pero como los ndowé transmiten los nombres de sus antepasados de generación en generación, la persona llega a tener varios homónimos muertos y todos ellos la protegerán. Por tanto, los antepasados se encargan de vigilar a sus parientes vivos[6], en particular a los que son sus homónimos, es decir a los que llevan sus mismos nombres, llamados en ndowé *mbombo*, que son considerados sus *dobles*. Este mundo de los espíritus es reflejo del lado visible, del mundo de los vivos. O, si se quiere, cuando hablamos de un linaje, éste tiene su lado

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ritualmente o no, se le *cierra* definitivamente la cabeza (fontanela) al año de vida, antes de que empiece a hablar, a articular palabras, y pueda explicar aquello que acontece en ese otro mundo, y una vez *cerrada* ya no volverá a verlo. Aunque ciertas personas tendrán siempre la capacidad de visualizar ese otro mundo (como e3 médico tradicional, por ejemplo), al considerarse que tienen el poder de la *doble vista*. Para ello existen medios ritualizados tanto para *abrir* como para *cerrar* la cabeza. Éste es el caso de la iniciación del *bwiti*, que pretende ese efecto de la *doble vista* con la ingestión del alucinógeno de la *iboga* y el acceso al mundo de las realidades invisibles, de los ancestros. O, por el contrario, rituales que pretenden eliminar ese poder que ocasiona demasiados problemas a la persona que lo posee. Éste es el caso de una mujer que enfermó al cabo de los años por causa de haber visualizado ese otro mundo. Al conocer la identidad de todas las fuerzas maléficas, éstas le estaban perjudicando gravemente. Finalmente, decidió renunciar a dicho poder.

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

EVUSU, LA FUERZA VITAL

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

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

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

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

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

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

Por consiguiente, tanto los brujos como los *nganga* tienen *bevusu* considerados potentes, como para enfrentarse a un mundo peligroso. Están investidos de la fuerza suficiente para ir y venir del mundo visible al invisible[9], pero ambos tienen funciones latentes diferenciadas: los *nganga* hacen cosas extraordinarias a favor del orden establecido, en cambio los brujos no. Esta diferenciación en la función que cumple cada uno es de la mayor importancia. Por ejemplo, en las iniciaciones de los *nganga*, en los cuentos o en las visiones, siempre se trata de poner a prueba a la persona antes de hacerle la entrega del don o del poder. Se trata siempre de demostrar que lo merece y que hará un buen uso de él.

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

---

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

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

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

El rojo se consigue frotando el palo del árbol de *esio* (*palo rojo*)[10]; el negro, del carbón de la madera; y el blanco, de la piedra llamada *pembe*. Estos colores aparecen, especialmente, en las máscaras de los espíritus *mekuyo*, y están presentes de manera simbólica en el árbol del palo rojo[11], especialmente el rojo y blanco. Pero, además, el blanco es el color de los antepasados o de los espíritus en general, que es utilizado en distintas ocasiones para identificarse como ellos; el rojo es el de la guerra o la lucha contra los brujos, que el *nganga* lleva para combatirlos en algunos rituales curativos; y el negro es el de la brujería o el color de la invisibilidad en el mundo de la noche, que forma parte de diferentes tratamientos que tratan de hacer invisible a la persona víctima de las acciones de los brujos.

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

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

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

OTRAS FUERZAS (MUENDI, ELEMBA, MOSUNGA, MONYONGO)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

otorga agilidad y velocidad; alguien que gana en las peleas porque se desliza con facilidad tiene *mosunga dya ngonu*, pescado de río[13] que tiene esta propiedad de ser resbaladizo al tacto.

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

CONCLUSIÓN

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

[13]Especie de barbo pequeño de color negro.

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

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

BIBLIOGRAFIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SALLEE, P., *Études sur la musique du Gabon*, París, Travaux et Documents de l'ORSTOM, nº 85, 1978.

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