

---

**NZÈBI Y SUS SIETE HIJOS**  
**COSMOGONÍA Y ORIGEN DE LA VIDA SOCIAL ENTRE LOS**  
**BANZÈBI DE GABÓN**

---

**FRANCESC-XAVIER MARÍN i TORNÉ**  
UNIVERSIDAD «RAMON LLULL»

Los banzèbi ocupan una amplia zona del sur de Gabón comprendida en las provincias de Ogoué-Lolo, Ngounié, Koulamoutou, Pana, Mbigou y Lélamba, limítrofe con la República del Congo, al norte de la provincia de Mossendjo. Lejos de la amplia llanura litoral y de la zona central más montañosa (el eje rocoso que atraviesa el Gabón de N.O. – S.E. siguiendo la cuenca del Ogoué), el país nzèbi es una húmeda y calurosa región de sotobosque y arbustos que, como el resto del Gabón, está muy poco poblado (una densidad de población estimada del 5 %) <sup>1</sup>.

La mayoría de los pueblos de esta región, situados a lo largo de las pistas relativamente alejadas de los grandes ejes de circulación y de las ciudades <sup>2</sup>, han conservado su aspecto tradicional: casas rectangulares con

---

<sup>1</sup> Para una introducción general al estudio de las distintas etnias presentes en Gabón pueden leerse: AA.DD. (1946), «Les populations bateke», in *Cahiers d'Outre-Mer*, nº 6, 112-134; BALANDIER, G. (1980), *Rapport préliminaire de la mission d'information scientifique en pays Fang*, Brazzaville, Institut d'Étude Centre Africain; DIOP O'NGWERO, I. R. (1990), *Eliwa zi N'gaba: De la contrée de N'gaba au pays du Gabon*, Libreville, Arongo; IBIYA J. I. (1892), *Customs of the Benga and neighboring tribes*, Nueva York, Simmons; LE TESTU, G. (1918), *Notes sur les coutumes Bapanou dans la circonscription de la Nyanga*, Caen, Hanlard la Brière; MACKANGA-MACKAYA, J. M. T. (1983), *Ethno histoire des Adyumba: Essai sur l'implantation des peuples du Gabon, des origines à l'indépendance*, Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de Maîtrise en Histoire; MBOUMBA, P. (1981), *Contacts historiques et culturels entre mitsogo et fang au Gabon*, París, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne Mémoire de Maîtrise en Histoire; NGOLET F. (1998), «Inventing Ethnicity and identities in Gabon: The case of the Ongom (Bekele)», in *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, vol 85-321, p. 5-26; PERROIS, L. (1970), «Chronique du pays kota», in *Cahier de l'ORSTOM, sc. hum.*, VII, p. 15-110; TREZENEM, E. (1940), «Contribution à l'étude des nègres africains: Les Bateke Balali», in *Journal de la Société des Africanistes*, tomo X, p. 1-63.

<sup>2</sup> Como las otras regiones de Gabón, el país nzèbi está en rápida mutación, y la carretera Mbigou-Koukamoutou acabará con el aislamiento de los últimos poblados. La economía tradicional basada en una cierta autarquía proporcionada

techumbre de dos vertientes alineadas en una avenida central de tierra batida. Un pueblo de importancia mediana puede reunir 50 casas, todas ellas con un patio central donde se cocina y alrededor del cual se disponen las distintas habitaciones. La mayoría de estas casas han perdido su carácter de fortaleza defensiva, pero algunas de ellas conservan su función de *mulèbè*, es decir, lugar de reunión donde los hombres efectúan la mayor parte de sus tareas artesanales, comidas y debates para dirimir los conflictos que perturban la armonía social<sup>3</sup>. Cada clan representado en el pueblo dispone de su propio *mulèbè*, destacando así su puesto privilegiado en la vida social de los banzèbi.

## EL MITO

Como en todas las culturas africanas, también entre los banzèbi encontramos un corpus de relatos orales protagonizados por personas (o por animales que asumen metafóricamente valor humano) en los que los elementos maravillosos se mezclan con los detalles más concretos de la vida cotidiana. Con la estructura de cuentos, y acostumbrando a ser el desarrollo de algún proverbio o refrán, los banzèbi los denominan *masaba*.

Pero existe entre los banzèbi un conjunto de relatos míticos con un estatuto singular en el seno de su sociedad<sup>4</sup>. Mientras los *masaba* se

---

por la explotación de los recursos del bosque prácticamente ha desaparecido, dando origen a conocidos efectos concomitantes: la población joven emigra a Libreville y la población de los poblados banzèbi envejece a marchas forzadas.

<sup>3</sup> Aunque teóricamente ninguna ley impide la presencia de mujeres y niños en el *mulèbè*, lo cierto es que fácticamente están excluidos, tal como refleja un proverbio tradicional banzèbi: «*La mujer en casa y el hombre en el mulèbè*».

<sup>4</sup> «*L'ensemble des coutumes d'un peuple est toujours marqué par un style; elles forment des systèmes. Je suis persuadé que ces systèmes n'existent pas en nombre illimité, et que les sociétés humaines comme les individus -dans leurs jeux, leurs rêves ou leurs délires -ne créent jamais de façon absolue, mais se bornent à choisir certaines combinaisons dans un répertoire idéal qu'il serait possible de reconstituer. En faisant l'inventaire de toutes les coutumes observées, de toutes celles imaginées dans les mythes, celles aussi évoquées dans les jeux des enfants et des adultes, les rêves des individus sains ou malades et les conduites psycho-pathologiques, on parviendrait à dresser une sorte de tableau périodique comme celui des éléments chimiques, où toutes les coutumes réelles ou simplement possibles apparaîtraient groupées en familles, et où nous n'aurions plus qu'à reconnaître celles que les sociétés ont adoptées*» (LÉVI-STRAUSS, C. [1955], *Tristes Tropiques*, París, Plon, p. 203).

inscriben en un universo espacio-temporal indefinido y con un claro final, los relatos míticos mencionan lugares concretos bien conocidos por los banzèbi y su historia permanece siempre abierta al tiempo del narrador y sus oyentes (por ejemplo, en forma del origen y las consecuencias de la aparición de un clan, la agricultura, una prohibición alimenticia...).<sup>5</sup> Estas diferencias puramente estilísticas se traducen al ámbito valorativo, de manera que mientras que los *masaba* son considerados relatos accesibles a todos los individuos y pueden ser enunciados en cualquier momento, los relatos míticos son objeto de estrictas y restrictivas normas de transmisión<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> «*La pensée mythique dispose d'un trésor d'images accumulées par l'observation du monde naturel: animaux, plantes avec leurs habitats, leurs caractères distinctifs, leurs emplois dans une culture déterminée. Elle combine ces éléments pour construire un sens, comme le bricoleur, confronté à une tâche, utilise les matériaux pour leur donner une autre signification, si je puis dire, que celle qu'ils tenaient de leur première destination. (...). Loin d'être, comme on l'a souvent prétendu, l'œuvre d'une "fonction fabulatrice" tournant le dos à la réalité, les mythes et les rites offrent pour valeur principale de préserver jusqu'à notre époque, sous une forme résiduelle, des modes d'observation et de réflexion qui furent (et demeurent sans doute) exactement adaptés à des découvertes d'un certain type; celles qu'autorisait la nature, à partir de l'organisation et de l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible. Cette science du concret devait être, par essence, limitée à d'autres résultats que ceux promis aux sciences exactes et naturelles, mais elle ne fut pas moins scientifique, et ses résultats ne furent pas moins réels. Assurés dix mille ans avant les autres, ils sont toujours le substrat de notre civilisation*». (LÉVI-STRAUSS, C. [1962], *La Pensée sauvage*, París, Plon, p. 25).

<sup>6</sup> Esto explica que el investigador deba vencer múltiples reticencias antes de que un informante se preste a relatar un mito. Sin embargo, actualmente la gran dificultad es el progresivo abandono de las formas de cultura tradicional y el hiperacelerado proceso de occidentalización de los banzèbi. El siguiente texto de Lévi-Strauss nos muestra la importancia del estudio de los mitos para acceder al conocimiento de las sociedades: «*Les mythes ne disent rien qui nous instruisent sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée. Les mythes nous apprennent beaucoup sur les sociétés dont ils proviennent, ils aident à exposer les ressorts intimes de leur fonctionnement, éclairent la raison d'être de certains modes d'opération de l'esprit humain, si constants au cours des siècles et si généralement répandus sur d'immenses espaces, qu'on peut les tenir pour fondamentaux et chercher à les retrouver dans d'autres sociétés et dans d'autres domaines de la vie mentale où on ne soupçonnait pas qu'ils intervinssent, et dont, à son tour, la nature se trouvera éclairée*». LEVI-STRAUSS, C. (1971), *L'Homme nu*, París, Plon, p.571.

La investigación sobre la cosmogonía tradicional nzèbi se inició en febrero de 1974 por iniciativa del Museo Nacional de las Artes y las Tradiciones de Libreville, continuó en el distrito de Mbigou en mayo-junio de 1974, y culminó en los distritos de Mbigou y Koulamoutou en enero de 1975. Las grabaciones de los relatos se conservan en los archivos del Museo con el número N.GC/75-05-08. Entre estos archivos sonoros nos fijaremos aquí en el relato mítico que relata las aventuras de *los siete hijos de Nzèbi* que, constituyendo una parte de un conjunto más amplio que describe la cosmogonía nzèbi, se centra en unos aspectos de especial importancia para los estudios antropológicos: el origen de los clanes y de la prohibición del incesto.

En el Museo Nacional de las Artes y las Tradiciones se hallan recogidas siete versiones del mito, de interés desigual ya que algunas de estas versiones son fragmentarias. A pesar de presentar todas ellas una gran coherencia en lo referente a los temas que se relatan y a sus articulaciones, no faltan contradicciones en los detalles hasta resultar imposible hoy día (a los 30 años de su grabación) saber si son resultado de una memorización imperfecta del relato.

Nosotros consideraremos como versión de referencia la presentada por un sujeto denominado M., un informador de Mbigou de unos 55 años, trabajador de la administración en Libreville, que aprendió el mito de su padre y de su tío materno cuando tenía unos 15 años. La ficha técnica de la grabación asegura que sus dotes oratorias y su conocimiento de las tradiciones le reconocían como *musamba*<sup>7</sup>, y que a menudo era solicitado como árbitro en los conflictos entre clanes. Además, este informador completó la pura transmisión oral del mito con múltiples explicaciones complementarias a lo largo de las entrevistas que tuvieron lugar en Libreville. Presentamos, pues, a continuación, la transmisión del relato según esta versión, y recuperaremos las otras seis disponibles más adelante, cuando propongamos algunas pistas para su lectura e interpretación.

## EL RELATO «LOS SIETE HIJOS DE NZÈBI»

Me llamo Mbembo, soy de Mungembé, y mis padres son Komba y Ngundu. Una persona tiene dos nombres, el que le da su madre y el que

---

<sup>7</sup> *Musamba* (pl. *misambo*) designa al que anuncia públicamente un acontecimiento con voz potente. De aquí ha pasado a designar a los sabios y expertos en cosmogonía, genealogías y derecho.

le da su padre. Muèle Tsogho es el que me dio mi madre. Mi clan es Basanga, y mi antepasado es Niengi.

Voy a explicar el relato<sup>8</sup>. Todo empezó en Koto. Hay diversos Koto, pero los tres principales son el Koto de Peghazange, el Koto de Buèdi-Bulundu, y el de Cingale Bibende. Ahora continúo con el relato. Nzèbi tuvo siete Bipungu<sup>9</sup>. Nzèbi partió de Koto y se instaló en Leïogho. Es el lugar que denominamos *mukona* allí donde habitó Nzèbi. Koto es el poblado donde todos se encontraban al principio de los tiempos, pero Nzèbi después vivió en Leïogho. Vivió allí sola ya que Peghazange, su único hermano<sup>10</sup>, se quedó en Koto. Nzèbi no huyó del poblado Koto sin motivo: una mujer hermosa siempre es presa de los hombres, y sucede así desde el comienzo, desde que el mundo existe. Cuando Nzèbi aún se encontraba en Koto se casó con Musumbi, un gran *nganga*<sup>11</sup> que lo podía adivinar todo a través de los sueños. Pero todos los hombres del poblado cortejaban a Nzèbi y se acostaban con ella. Eso comportaba sin cesar todo tipo de rumores de adulterio que perturbaban la vida del poblado. Perghanzange, el tío de Nzèbi, tomó entonces la decisión de eliminar a su sobrina:

- Ya es suficiente, hay que eliminar a Nzèbi; continuamente hay rumores sobre ella en el poblado; ella siembra la discordia entre la gente del poblado. Hay que eliminarla.

Sin embargo, uno de los amantes de Nzèbi acudió a avisarla de lo que se preparaba contra ella:

- Tu tío ha reunido a la gente del poblado y quieren matarte a causa de tu conducta. Debes huir.

Entonces nuestro antepasado Nzèbi, la madre de los siete héroes, huyó a Leïogho. Fue allí, en Leïogho, donde nació Mununu y sus hermanos: Buku, Muèlè, Mombo llamado también Makuèti, Kombila, Bunzanga,

---

<sup>8</sup> La versión original original dice «*Voy a deshacer mi paquete*», fórmula narrativa tradicional que alude a la manera en que se deshace cuidadosamente el paquete de hojas donde se ha cocido el alimento.

<sup>9</sup> *Bipungu* (sing. *pungu*) es un sustantivo que contiene las nociones de poder y de nobleza. Las versiones del mito con las que trabajamos acostumbran a traducirlo como «héroes».

<sup>10</sup> La versión que hemos consultado presenta en este momento del relato a Peghazange como hermano de Nzèbi; sin embargo, en el resto del relato siempre se refieren a él como tío de Nzèbi.

<sup>11</sup> Concepto de origen bantú que define a aquéllos que disponen de una especial hipersensibilidad y dominio de los recursos que les permite acceder a lo oculto y misterioso. Acostumbra a traducirse como «hechicero», «brujo», «adivino»...

Ndombi y Nyimbi. Mununu, el hijo más pequeño, partió hacia el oeste, hasta el desvío del río Ogoué. Hay dos Mununu, uno se quedó con nosotros y hoy se le llama Mubongo, y el otro desapareció en el agua<sup>12</sup>.

Nzèbi dio a luz a estos hijos acostándose con los simios de la selva, ya que se encontraba sola en Leïogho. Por eso los hombres de esa época estaban totalmente cubiertos de pelo. En aquella época los hombres no preparaban la comida con fuego. No comían los alimentos cocidos, sino que se alimentaban sólo de los frutos que recogían en la selva: *tsumbi*, *mawoki*, *niinga*, *mitombo*... La comida cocinada se quedó en Koto. Cuando estaban en Leïogho escuchaban todos los días el sonido de los tambores que sonaban desde Koto. Cuando preguntaban a su madre sobre ello, ella siempre les desaconsejaba ir allí. En Leïogho, Bunzanga iba a menudo a cazar ardillas con su perro Mumbinyi. Un día, después de haber seguido el río Mubueru, remontó el río Lebuèru, el río que viene del país donde todo empezó, de Koto. Remontó el río Lebuèru y llegó a Ibuanga. Allí vio, flotando sobre la superficie del agua, cocas de cacahuete que la gente de Koto había comido, pieles de banana, desechos de nuez de palma y raspaduras de ñame.

Quedó sorprendido pero continuó su camino. Llegó a Ibuanga y se escondió detrás de un árbol pensando que alguien podría venir a buscar agua en aquel sitio. Poco después, dos niñas bajaron de Koto para coger agua, y para bajar cogieron ramas del árbol Lendjinge. Este árbol es como la corriente: se sube con la corriente y se desciende con la corriente. A eso nos referimos cuando decimos que se golpea con el pie y el Lendjinje desciende, se da un nuevo golpe y el Lendjinje asciende. Cuando llegaron las dos chicas, Bunzanga decidió no mostrarse ya que, siendo aún muy jóvenes, no habrían podido responder a sus preguntas. Esperó y apareció Niengi. Bunzanga vio a Niengi que bajaba cantando, y observó que era una mujer hermosa. Llevaba una gran bandeja cargada de calabazas para recoger agua.

Bunzanga salió de su escondite y se acercó a Niengi:

- Ven, vamos a acostarnos.
- No es posible; yo no sé ni de dónde vienes. Yo vengo de Koto, el poblado de Peghanzange, de Nzè Ighama, de Musumbi.
- Vamos a hacer el amor.
- No, no se puede hacer esto en el bosque. Musumbi, el que lo adivina todo, nos vería y la tierra se estremecería. Si lo hiciese correría el peligro

---

<sup>12</sup> Veremos a lo largo del relato por qué el primer Mununu es considerado el antepasado de los pigmeos, mientras que el segundo Mununu aparece como el antecesor de los europeos.

de ser objeto de todo tipo de rumores. Si tú me amas, deberás venir a mi casa.

Ella cogió agua, lavó los cacahuets que había traído, limpió las bananas y lo cargó todo en la bandeja. Cuando hubo acabado, ellos dos se bañaron en el río. Niengi se sorprendió al ver el cuerpo de Bunzanga todo cubierto de pelo:

- ¿Por qué estás cubierto de pelo? Entre nosotros no tenemos pelo en la piel, sólo en la cabeza. No puedo acostarme contigo en este estado; tú tienes verdaderamente demasiado pelo.

Bunzanga dijo:

- Condúceme a tu poblado; quiero ver dónde vives.

Partieron y, gracias al árbol Lendjinga, llegaron rápidamente a Koto, el poblado donde todo empezó.

Koto era un gran poblado con numerosos barrios donde se encontraba todo lo que nosotros conocemos hoy. Bunzanga y Niengi llegaron a un extremo del poblado y de repente Musumbi, el *nganga*, el marido de Nzèbi, gritó:

- Ohhh. El mundo se ha trastocado. ¿Qué ocurre? Un extranjero ha entrado en el poblado.

Bunzanga se escondió como un gato en el fondo de un cesto. Cuando pasó el peligro Niengi le dijo:

- Ya ves: Musumbi, el que lo adivina todo, impide a los hombres entrar en nuestra casa. Vuelve ahora a tu casa. Ya regresarás esta noche.

- Pero, ¿cómo encontraré tu casa?

- La reconocerás cuando veas una hoja de banano que colocaré en el techo.

Bunzanga regresó al río Lebuère y volvió a su poblado. Decidió no decir nada de lo que les había ocurrido a sus hermanos. Caída la noche salió de nuevo, llegó a Lebuère, subió hasta Koto por el árbol Lendjinje y cruzó todos los barrios de Koto hasta el Koto de Perghanzange. Pero cuando llegó al poblado, el *nganga* Musumbi gritó:

- El extranjero ha regresado.

Bunzanga vio la casa con una hoja de banano en el techo. Llamó a la puerta y Niengi le abrió. Ella le dijo:

- Hoy bailamos en el poblado y, cuando hay baile, no se duerme en casa sino que se está en vela hasta el amanecer. ¿Cómo lo haremos?

- Hoy tú no irás a bailar.

Niengi escondió una vez más a Bunzanga en el fondo de un cesto mientras los vecinos del poblado llegaba ante la casa y la llamaban:

- Abre la puerta y ven a bailar.

Cuando se acercaron notaron el olor de un hombre:

- Aquí huele a hombre, hay un hombre en tu casa.

- No, aquí no hay nadie; soy yo, que tengo la menstruación.

Avergonzada, la gente se alejó y Niengi hizo salir a Bunzanga de su escondite. Ella le dijo:

- Ahora podemos acostarnos, pero tienes demasiado pelo. No conoces *lesamba*?<sup>13</sup>.

- No, nosotros no conocemos eso; nosotros conservamos todo nuestro pelo.

Niengi le afeitó, afeitó y afeitó por todo el cuerpo y le perfumó con *munguli*<sup>14</sup>. Después hicieron el amor mientras fuera continuaban los bailes. A continuación se levantaron y Niengi preguntó:

- ¿Qué coméis en vuestro poblado?

- Nosotros tenemos nuestros propios alimentos. Y vosotros, ¿qué coméis?

- Te lo voy a mostrar.

Ella cogió cacahuetes y se los dio. Bunzanga comió dos y se guardó uno en su zurrón. Ella le dio también nueces de palma y ñame. Bunzanga lo probó todo y guardó algunas de esas plantas para llevárselas consigo. De repente, el canto de la perdiz anunció que el día nacía.

Entonces Bunzanga se levantó y le pidió a Niengi que le acompañase a la salida del pueblo. Mientras caminaban, Niengi le dijo a Bunzanga que era peligroso pasear o atravesar el poblado de día, pues había grandes guerreros que continuamente peleaban entre ellos. Bunzanga le pidió entonces a Niengi que le desvelase con qué medios podría luchar contra los fetiches de esos guerreros.

Niengi primero dudó, pero después le explicó lo siguiente:

- Nuestro hermano que está en el poblado se llama Perghanzange. Es muy fuerte y lleva siempre consigo siete puñales. Si quieres combatirle

---

<sup>13</sup> *Lesamba* es el cuchillo utilizado para afeitar y para practicar la circuncisión.

<sup>14</sup> *Munguli* es un ungüento a base de polvo de *padouk* utilizado como cosmético.

y derrotarle debes tomar una pequeña escoba y golpear con ella los juncos. Entonces perderá todo su poder. En nuestro poblado también está Musumbi el *nganga*, el que ve todo lo que ocurre; nada se le escapa. Toma un huevo y rómpelo; así él perderá todo su poder. Al otro lado del poblado hay un gran guerrero llamado Nsengé-Ighama; para vencerle te bastará con tomar una cesta hecha de juncos y lanzarla al suelo.

Después de que Niengi le hubo revelado estos secretos, Bunzanga le prometió regresar para desposarla y se fue. Descendió por el árbol Lendjinge y regresó a Leïogho. Cuando sus hermanos le vieron huyeron, ya que Bunzanga había perdido su pelo y tenía un aspecto muy diferente de ellos. Bunzanga les llamó:

- Soy yo, Bunzanga, vuestro hermano que os habla. Regresad.

Cuando reconocieron la voz de Bunzanga regresaron y se colocaron a su alrededor para admirarle. Y le interrogaron sobre las razones de esa metamorfosis:

- ¿De dónde vienes?

- Vengo de allí donde nuestra madre nos prohibió ir, del poblado donde se quedó nuestro tío Perghanzange. Pero el poblado de donde vengo es peligroso; los hombre que habitan allí son malvados y grandes guerreros; sería difícil para nosotros ocupar el poblado.

Los hermanos, excitados por lo que habían oído, decidieron declarar la guerra a Koto. Éste era el punto de vista de Buku, de Mununu y de los demás. Hicieron los preparativos para el combate. Estaban Mununu, Buku, Muèlè Mombo, Kombila, Bunzanga, Ndombi, Niimbi. Todos partieron hacia Koto, remontaron el río Lebuèru y llegaron al árbol Lenginga. Allí, uno de los hermanos, Muèlè, se excusó y fue a los matorrales para satisfacer una necesidad. Como Muèlè no regresaba, sus hermanos decidieron continuar el camino y avanzaron hacia Koto conducidos por Bunzanga y el primogénito Buku. Llegados al desvío de los ríos, los siete hermanos no dejaron ninguna señal para indicarle a Muèlè la dirección correcta. Es por esto que Muèlè tomó el camino de Koto Buèdi Bulundu, mientras que los otros seis habían tomado el camino de Koto Pega Nzanga.

Koto Buèdi Bulundu es el Koto donde se practica el Muidi, el Nzègho, el Njembe, Lecimba, Mimburi y todas las danzas conservadas hasta hoy como el Nzobi o el Mawonda... Todo esto ha perdurado hasta nuestros días desde el comienzo. Malumbi lo ha creado todo: los ladrones, el adulterio, los brujos, los locos... Todo ha partido de aquí. También las enfermedades provienen de aquí.

Finalmente los siete hermanos llegaron a Koto. El combate se inició rápidamente, y todos los habitantes del poblado resultaron muertos. Bunzanga cogió a Niengi, dijo:

- Es mi mujer.

Y colocó su mano bajo su sobaco. Y sus hermanos tomaron a unas mujeres llamadas Mayia, Icida, Kulu.

Del lugar a dónde fue Muèlè trajo cien pigmeos, mujeres y niños, todos atados con una cuerda alrededor del cuello. En el camino de regreso encontró a sus hermanos y le felicitaron:

- Eres un hombre, has combatido.

- Tomé un camino distinto del vuestro, llegué donde estaban los pigmeos y los he traído aquí.

Los pigmeos fueron traídos por Muèlè. El clan Mbundu no tiene pigmeos ni Mitchimba tampoco porque, desde los primeros tiempos, no quisieron ir a coger agua para Muèlè. Después de haberse encontrado los hermanos, regresaron a Leïogho, durmieron y se despertaron. Por la mañana decidieron:

- Este sitio no nos conviene, hay que marcharse. No podemos instalarnos en Koto ya que hemos librado una batalla contra nuestros tíos. Pero tampoco podemos permanecer en Leïogho.

Mununu, el antepasado de los blancos, ya había partido, mientras que sus hermanos se quedaron con el hacha y el machete para trabajar en las plantaciones y construir casas. Mununu, cuando partió, dejó señales rompiendo ramas por donde pasaba; es allí donde se han construido los postes<sup>15</sup>. Mununu fue hasta el desvío de los ríos. Todos los demás hermanos estaban en el mismo lado del mar, así que los que dicen que los blancos están al otro lado mienten. El poblado donde se quedó Mununu es el país que está cerca del lugar de donde partimos. Es tal vez el mismo poblado, o dos poblados vecinos...

Mununu partió, dejando a sus hermanos. Buku se quedó con sus hermanos pequeños. Su madre partió, no se sabe dónde, ni mi padre ni mi tío me lo han contado. No se sabe si regresó a Koto. Los siete hermanos partieron también hacia el río Lepassa. Cuando dejaron Lepassa, cruzaron Lebeñi. Para cruzar no construyeron puentes ni piraguas, ya que en aquel tiempo aún no existían las piraguas. Cruzaron gracias a fetiches. Tenían fetiches con los cuales podían librar batallas y

---

<sup>15</sup> El relato se refiere a los postes administrativos de las prefecturas establecidos durante la época colonial.

ser muy fuertes. Así, Buku hizo salir su araña *nzanda* del cesto y cruzó utilizando la tela de araña como un puente:

-Soy Buku.

Viendo esto, Muèlè se dijo:

- Buku ha cruzado, yo también debo cruzar.

Y cruzó con su nutria *iniundu* y gritó:

- Soy Muèlè.

Mombo, también llamado Makuèti<sup>16</sup>, después de haber sido ilustrado sobre la batalla contra Koto, cruzó el río con el pájaro *tciba*<sup>17</sup>. Bombila cruzó también con una nutria, y Buzanga, Ndomi y Nyimbi utilizaron cada uno un medio propio para cruzar el río Lebèñi. A continuación construyeron el poblado Tsèghè. En Tsèghè no había ni río ni árboles, tan sólo el calor del sol. Allí se quedaron nuestros hermanos los Batéké, los Obamba, los Bandumbu, los Batsengi, los Bawandji y los Baduma.

Al cabo de un tiempo se dijeron:

- Hemos construido un poblado aquí, donde no hay agua, ni madera; no podemos quedarnos aquí.

Y partieron, y llegaron a Muanda y Budinga, donde Buku se instaló con su familia. Es el Muanda donde hoy se explota el manganeso<sup>18</sup>.

Llegaron al río Lebiya de siete puentes, y allí fue donde los siete hermanos durmieron dejando su puerta abierta. Construyeron una casa y fueron a dormir. Muèlè dijo:

- Niimbi, cierra la puerta.

- No, ¿por qué me dices esto? Si cierro la puerta me llamarán «el que cierra la puerta».

- Tú eres el pequeño; debes cerrar la puerta.

- Buku, que es el mayor, no me lo ha pedido sino que lo haces tu; ¿por qué me odias?

---

<sup>16</sup> *Makuèti* proviene del verbo *ukuata*, «atrapar», indicando que atrapó a un gran número de prisioneros.

<sup>17</sup> Se trata de una especie de pájaro que se lanza al agua para capturar a sus presas.

<sup>18</sup> Los yacimientos de manganeso del altiplano de Bangombe son de los más importantes del mundo contribuyendo, junto con las exportaciones de petróleo (principal producto del país, extraído desde 1928) y la madera (principalmente de okume), a que la balanza comercial de Gabón registre un fuerte superávit.

Cayó la noche y la puerta se quedó abierta. El nombre de ese poblado era Mavanga<sup>19</sup>. Todos se acostaron, Muèlè y Nyimbi vigilaron y después entraron a dormir, y nadie cerró la puerta. Nyimbi tomó un fruto de Lendjinga y, a causa de la brujería, un enjambre de mosquitos salió del fruto y se abalanzó sobre Muèlè. Cuando hizo salir a los mosquitos Nyimbi se dijo:

- Muèlè sufrirá porque yo soy el pequeño.

Después de esto Muèlè no pudo dormir porque era devorado por los mosquitos. Buku se levantó de madrugada y cruzó el río Lebiya con *nzanda* la araña; Muèlè aún dormía. Makuèti esperaba y Muèlè aún dormía. Y se dijo:

- No puedo esperarle, debo partir.

Cogió a *niundu* la nutria y cruzó. Kombilè se despertó y vio que Muèlè dormía:

- No puedo despertarle porque me llamarían «aquél que despierta a la gente».

Bunzanga se dijo:

- Kombilè ha cruzado y Muèlè aún duerme.

Él también cogió una nutria y cruzó. Nyimbi cogió una calabaza y cruzó dentro. Muèlè aún dormía. Cuando finalmente despertó se sorprendió al ver que sus hermanos ya habían partido, y no pensó en coger su fetiche para cruzar. Cruzó el río a nado y se mojó.

Cruzaron Lebiya, llegaron a Lulu en el país Bouengidi, después a Malenga, y construyeron Mavanga, Kokeghe, Tsamenghe y Mitèlè-Mitèlè. Fue allí donde ellos pegaron por primera vez a sus mujeres. Cada uno había pegado a su mujer diciendo: “

- Como eres mi hermana, puedo pegarte.

Esto pasó hasta que alguien dijo:

- Si alguien que pertenece a otro clan se pierde en tu casa, esto conlleva rumores; si se le encuentra en tu casa debes dar explicaciones. Si después de haber caminado en el lodo deja su huella y se pregunta quién es, debes responder que es una persona que pertenece a otro clan.

Así, los hombres decidieron respetar a las personas que pertenecían a otros clanes. Antes de llegar al poblado Mavanga se casaban como los perros o los corderos, es decir, entre hermanos y hermanas. Entonces los siete hermanos dijeron:

---

<sup>19</sup> *Mavanga* significa, literalmente, «origen».

- Si continuamos casándonos entre hermanos y hermanas, madre e hijos, la humanidad desaparecerá. Es necesario que intercambiamos las mujeres.

Entonces Buku se casó con una hermana de Muèlè; Muèlè se casó con una hermana de Buku; Buku se casó con una hermana de Mòmbó; Mòmbó se casó con una hermana de Muèlè...

Los que han continuado casando a sus hermanas y a sus madres son los animales y los pájaros. Entre los pájaros no hay hermanas ni madre, sólo hay elementos femeninos. Así es como pasaba antes. Después, los hombres continuaron multiplicándose, y cada clan dio origen a numerosas generaciones. Es así como todo empezó<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Para las cuestiones filológicas hemos utilizado: TREZENEM, E. (1932), «Vocabulaire Nzèbi», in *Journal de la Société des Africanistes*, tomo II, fasc. I, p. 75-84; BLANCHON, J. A. (1990), «Noms composés en massango et en nzèbi de Mbigou (Gabon)», in *Pholia*, vol. 5, p. 31-48. Hemos contrastado también algunos conceptos con los de otras lenguas de etnias vecinas de los Banzèbi, como ADAM, J.-J. (1969), *Dictionnaire ndumu - mbede - français et français - ndumu - mbede*, Libreville, Archevêché; RAPONDA, A.-W. (1934), *Dictionnaire mpongwe / français suivi d'éléments de grammaire*, Libreville, Mission Catholique de Sainte Marie. También hemos consultado: BONNEAU, J. (1940), «Grammaire pounou», in *Journal de la Société des Africanistes*, tomo X, p. 31-161; BONNEAU, J. (1947), «Grammaire pounou», in *Journal de la Société des Africanistes*, tomo XVII, p. 23-50. Igualmente, nos ha sido de utilidad leer las siguientes tesis y tesinas: DODO MOUDJIEGOU BOUNGUENDZA, E. (1986), *Perspectives linguistiques pour l'enseignement de liwandji*, Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de Maîtrise en Lettres modernes; KOUMBA, V. (1989), *Esquisse phonologique du gisir*, Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de Licence en Linguistique; MBA NKOGHE, J. (1982), *Phonologie et classes nominales en fang*, París, Université de la Sorbonne, Thèse de doctorat en Linguistique; MOUKAMBO-NDOMBY, A. (1981), *Esquisse phonologique du sangu: Parler de Mimongo*, Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de Licence en Linguistique; OGOUAMBA, P.-A. (1989), *Description du verbe en Mpongwe*, Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de Licence en Linguistique; ONDO ESSENO, Aba'a (1981), *Esquisse morphologique du ntumu*, Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de Licence en Linguistique.

## PISTAS DE LECTURA <sup>21</sup>

De acuerdo con el relato mítico, toda la historia de la humanidad empieza en Koto, «*allí donde todo fue creado*»<sup>22</sup>. El pueblo de Koto es descrito por el informador que transmite el mito de acuerdo con las características de un poblado nzèbi tal como se presenta hoy. Así, no sólo describe la estructura de las casas y de los barrios, sino que también se entretiene en destacar que se practica la agricultura y la metalurgia. Vale la pena subrayar que, siempre de acuerdo con las explicaciones complementarias que facilita el informador, la división de Koto en barrios presenta una cuestión de gran trascendencia a lo largo del mito: la relación estrecha entre cada barrio del pueblo y un elemento de la cultura y de la vida social de los banzèbi. Así, se nos habla del barrio de *Koto buèdi bulundu* donde los hombres se iniciaron por primera vez a la vida en común de las asociaciones Muidi, Nzègho y Lecimba; de *Koto ia misono*, el barrio de las palabras donde los sabios aprendieron a discutir; o de *Koto iaka na iaka*, el barrio donde aprendieron su arte los adivinos y los guerreros.

---

<sup>21</sup> Para hacerse cargo de la importancia de los mitos en distintas etnias de Gabón, pueden leerse: ESSIBILA, T. (1986), *Une interprétation philosophique du mythe olende*. Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de Licence en Philosophie; MATSIENGUI-BOUSSAMBA, J. (1989), *Enquête sur le mythe dans la société gisir (Mulombi Landemweli)*, Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de Licence en Philosophie; MENGUE ABESSOLO, L. (1989), *Étude psychologique et valeur pédagogique d'une série de récits traditionnels ntu mu*, Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de Licence en Psychologie. Sobre el trabajo de campo a propósito de los mitos hemos leído: PERROIS, L. (1976), «Tradition orale et histoire, intérêt et limites d'une enquête de terrain sur les migrations kota (Gabon)», in *Cahier de l'ORSTOM, sc. hum.*, XIII, p. 143-146; POUNAH, P.-V. (1975), *La recherche du Gabon traditionnel; hier Edongo, aujourd'hui Galwa*, Fontaine-La-Comte, Imprimerie Lorion.

<sup>22</sup> Nos han sido de mucha utilidad: COLLOMB, G. (1983), «Fragments d'une cosmologie banzebi», in *Journal des Africanistes*, tomo 53, fasc. 1-2, p. 107-118; DUPRE, G. (1972), «Le commerce entre sociétés lignagères: Les nzabi dans la traite à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (Gabon - Congo)», in *Cahiers d'Études Africaines*, XII-XV, n° 48, p. 616-658; NGONDA IMBIMBI, F. (1981), *Impact de la civilisation occidentale sur le groupe ethno-linguistique nzèbi du Haut-Nguni (1895-1965)*, Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de Licence en Histoire.

Cuenta el mito que en el pueblo de Koto viven dos individuos que entrarán en conflicto. De hecho las distintas versiones difieren en relación con su identificación (tío y sobrino, tío y sobrina, padre e hijo, hermano y hermana...), pero cada uno de los pares propuestos pone en escena a dos individuos emparentados. Habrá que discutir, a lo largo de la lectura del relato, por qué hay este interés especial en que el origen de la humanidad provenga de una relación entre familiares... Sea como sea, en la versión que hemos tomado como guía, la mujer Nzèbi, sobrina del terrible Pérghanzange, perturba gravemente la vida social del poblado por su comportamiento: casada con el *nganga* Musumbi, se deja seducir por distintos hombres, provocando así conflictos entre los miembros de la comunidad.

Sin entrar ahora en detalles, digamos que las versiones del mito que presentan a Nzèbi como un hombre le hacen entrar en conflicto con su hijo, su tío o su padre, que le acusan de intentar matarles practicando la brujería. Para lo que ahora nos interesa, basta con resaltar que la brujería y el adulterio constituyen entre los *banzèbi* delitos graves, ya que perturban el orden y la paz social. Por lo tanto Nzèbi, reconocida culpable de perturbar gravemente la armonía del pueblo, es condenada a muerte por uno de sus parientes cercanos, tío o hijo según las versiones.

Tenemos planteado, ya desde el principio, un tema clásico de la mitología. Por una parte, el relato se abre con la presentación de un microcosmos (Koto) donde se encuentran todos los elementos de la civilización (lenguaje, derecho, ética), las instituciones sociales (familia, clan) y la cultura material (forja, agricultura). Hay que notar, sin embargo, que Koto no es presentado como una suerte de paraíso terrenal, sino como una proyección en el tiempo mítico de la sociedad *nzèbi* actual. De este modo, la situación descrita en Koto hace literalmente de bisagra entre un supuesto estado «natural», salvaje y previo a la civilización, y el posterior estado también «natural» al que será desterrada Nzèbi. Por tanto, el contexto inicial en equilibrio (representado por Koto) entra en un proceso de desestructuración (a causa de la conducta asocial de Nzèbi) que obliga a intervenir para no poner en peligro de extinción a la civilización.

Nzèbi, amenazada de muerte para salvar al pueblo de Koto, será salvada curiosamente por un hombre (o por una mujer cuando es presentada como un héroe masculino) que, a pesar de haber contribuido a la negatividad social (por el hecho de ser uno de los amantes de Nzèbi), ayudando a escapar a Nzèbi contribuye también al bienestar colectivo, expulsando al elemento distorsionador de la convivencia. Paradójicamente, la huida de

Nzèbi comporta el regreso a un estado salvaje de la humanidad: los hijos que ella tendrá en el bosque (símbolo del caos por contraste a la función civilizadora del poblado) no conocen la civilización que Nzèbi ha dejado en Koto y deberán reconquistarla para desprenderse de la animalidad en la que han caído. Por tanto, de alguna manera esta partida de Nzèbi señala el verdadero comienzo de la historia dramática de la reconquista del estado civilizado.

Así pues, Nzèbi abandona Koto y huye al bosque. Las modalidades de esta huida son diferentes según las versiones, pero el punto en común es siempre un lugar llamado Leïogho. Este término designa en lengua inzèbi una espesura del bosque, una zona impenetrable. Por lo tanto se quiere insistir narrativamente en el hecho de que Nzèbi se vio forzada a instalarse en un lugar salvaje como símbolo del retorno a un estado precivilizatorio. La lección es clara: atentar contra determinadas reglas sociales comporta un severo castigo consistente en poner en cuestión la pertenencia a la humanidad y a la cultura del trasgresor.

En esta espesura del bosque Nzèbi tiene siete hijos. El relato nos enseña que, sola en el bosque, aislada del resto de la humanidad, Nzèbi se relaciona con los seres más parecidos a ella y que, como resultado de esta unión con chimpancés y gorilas, nacen los siete hijos. Evidentemente, estos hijos viven completamente ajenos a la civilización y tienen todas las características atribuidas simbólicamente a los hombres salvajes: están cubiertos de pelo y se alimentan sólo de carne cruda resultado de la caza y de frutos y bayas recogidos en el bosque. No conocen, pues, ni la agricultura ni el fuego, aparecen como la antítesis de la civilización, como representantes de la naturaleza en estado puro. La vida se desarrolla en Leïogho con la simplicidad que el arquetipo simbólico atribuye a la vida puramente natural. Notemos, de paso, que estas actividades son típicas de los pigmeos, considerados infrahumanos por los banzèbi, tal como se verá a lo largo del relato.

Esta regresión cultural se hace notar no sólo en el plano de las estrategias de supervivencia sino también a nivel social: aislados en un bosque espeso e impenetrable no pueden tener vida social, de modo que esta célula constituida por Nzèbi y sus siete hijos está obligada a encerrarse en sí misma. Así, de forma muy cómoda, el relato ha establecido una regla básica: Nzèbi es expulsada de Koto por romper el vínculo matrimonial a través de sus relaciones con otros hombres del pueblo, de forma análoga a como en Leïogho, esa otra comunidad configurada por Nzèbi y sus hijos, conviven en una promiscuidad incestuosa.

Hasta aquí el relato mítico nos ha descrito de forma rápida el proceso de «caída» progresiva de Nzèbi. El equilibrio inicial representado por la vida en Koto contrasta con el estado de naturaleza del que son víctimas los siete héroes del mito. Ahora empezará el proceso de reconquista del estado civilizatorio que, evidentemente, será simbolizado a través de la imagen de la «subida» o el «ascenso» de nuevo a Koto.

En efecto, en una de sus salidas de caza uno de los hijos de Nzèbi (Bunzanga en unas versiones, Kombilè en otras) remonta el curso de un río. Este río viene de Koto y tiene diferentes nombres según los informadores: Lebuèru o Sungu. Siguiendo el río, Bunzanga percibe, flotando en el río, restos de alimentos. Lo significativo es que no se trata de un alimento cualquiera sino de cacahuetses, mandioca, ñames..., es decir, de plantas cultivadas. Esta zona del río se llama Ibuanga, nombre que en inzèbi designa el pequeño claro que se prepara en las afueras de cada poblado al lado del río, donde la gente se lava y donde se limpian los alimentos. La presencia de este lugar cuidado deja adivinar la existencia de un poblado cercano y Bunzanga, intrigado, se esconde detrás de un árbol.

Aquí la calidad simbólica del relato es notable. Bunzanga y su familia viven en la espesura de un bosque impenetrable; ahora Bunzanga se esconde detrás de un árbol del resto de la humanidad civilizada; y será descendiendo a través de otro árbol como una mujer, Niengi, irrumpa en escena.

Obviamos detallar por qué debe ser precisamente una mujer quien se convierta en la mediadora de la acción que permita a los hombres recuperar su cultura. Es sobradamente conocida esta función simbólica en todas las culturas a través de la imagen de la fecundidad femenina y la invención de la agricultura por parte de las mujeres. Obviamos también la función simbólica del árbol (el árbol Lengkinga en este caso, o las lianas según otras versiones) como instrumento de unión entre los distintos niveles del universo: sus raíces se hunden en el mundo subterráneo, su tronco se encuentra en la región intermedia y sus ramas se elevan al cielo y penetran el reino superior. Nos interesa más notar que, desde Koto (la civilización) Niengi «desciende» a la selva, y que desde Leïogho (el estado salvaje) Bunzanga deberá «ascender» de nuevo a la cultura. Efectivamente, es la civilización quien debe «rebajarse» para recuperar a los «caídos» en el estado salvaje, ya que desde la barbarie es completamente imposible «remontar» a la cultura. El «estado natural» se encuentra «a ras de suelo», mientras que el «estado civilizado» se sitúa «en las alturas». Por eso en el relato el árbol Lendjinga está provisto de

propiedades mágicas: sus ramas se elevan o se inclinan según la voluntad de quien lo utiliza; basta con golpear con un pie sobre una rama para ser transportado hacia arriba o hacia abajo.

Niengi se presenta a Bunzanga y éste (tal como cabe esperar de un «salvaje» y de acuerdo con sus antecedentes familiares) le propone mantener relaciones sexuales. Ella rechaza y, aunque este rechazo tiene diferentes motivos según las versiones, la razón principal es que Bunzanga no tiene aspecto humano. Por ello, antes de aceptarlo y mantener con él relaciones sexuales, Niengi primero afeitará cuidadosamente su cuerpo velludo. Por el mismo motivo, dado el carácter «inhumano» de Bunzanga, Niengi le dirá que no se mantienen relaciones sexuales en el bosque cuando se está civilizado sino en casa. Aquí aparece una nueva contraposición (bosque/casa, paralela a salvaje/civilizado). Por eso Niengi le propone a Bunzanga que le siga hasta Koto.

En este momento aparece el momento decisivo del relato porque ahora, gracias a la mediación de la mujer, el héroe accederá de nuevo al estatus de ser civilizado. Se suceden cuatro acciones que señalan la transformación de Bunzanga de salvaje a civilizado: Niengi afeita el pelo que cubre su cuerpo para dejarlo solamente en la cabeza, las axilas y el pubis; mantienen relaciones sexuales; ella le circuncida; y le presenta las plantas cultivadas<sup>23</sup>.

La asociación de estas cuatro acciones, por tanto, pauta simbólicamente el paso hacia la recuperación de la humanidad. Físicamente, primero, el hombre velludo del bosque, parecido a un simio, pierde su exceso de pilosidad y deviene parecido a los habitantes de Koto. Culturalmente, después, esta misma transformación se expresa a través del acto de la circuncisión. En el aspecto social, Bunzanga, por su unión con Niengi, instituye una forma de relación exogámica que no podía existir en el bosque de Leïogho; por ello, cuando el héroe regrese con sus hermanos para destruir Koto, se quedará con Niengi para hacerla su mujer, y cada hermano hará lo mismo con una mujer del poblado, instituyendo así la

---

<sup>23</sup> En los cuatro volúmenes que componen la obra *Mitológias*, C. Lévi-Strauss analiza 813 mitos para mostrar cómo los tabús alimenticios y el acceso a la cocción de los alimentos supusieron un avance significativo hacia la cultura. Para una aplicación al campo africano resulta muy sugerente la lectura de PEDROSA, José Manuel (2001), «Contar el hambre. Antropología de una colección de relatos tradicionales humus de Ruanda», in ESTEPA, L. – PEDROSA, J. M., *Mitos y cuentos del exilio de Ruanda*, Oiartzun, Sendoa, p. 53-102.

costumbre de los matrimonios entre los banzèbi. Finalmente, esta promoción de la humanidad se marca también en el nivel de la vida material y de la tecnología con el aprendizaje de la agricultura.

Queda claro, pues, que el acceso de los hombres a la cultura y la unión del héroe con una mujer extranjera aparecen manifiestamente como contraste con la situación vivida hasta entonces en Leïogho: esos seres velludos no conocían la agricultura, vivían de la recolección y la caza, comían sus alimentos crudos y, a causa de su aislamiento, les era imposible realizar otras uniones que no fuesen incestuosas. Veámoslo en el cuadro siguiente:

<b>NATURALEZA</b>	<b>MEDIACIÓN</b>	<b>CULTURA</b>
Los hombres están cubiertos de pelo como los animales y no están circuncidados	Niengi afeita y circuncida a Buzanga	Los hombres han perdido su pelo en gran parte del cuerpo y practican la circuncisión
No conocen la agricultura y viven de la recolección	Niengi da a Buzanga las plantas cultivables	Agricultura
No conocen el fuego, comen los alimentos crudos y no poseen el arte de la metalurgia	La metalurgia y el fuego son aprendidos con motivo de la guerra contra Koto.	Fuego: cocina i metalurgia
No es posible la vida social: los siete héroes viven aislados en el bosque con su madre	La unión de Buzanga y Niengi supone un primer matrimonio exogámico	Matrimonio exoclánico, intercambio de mujeres obligatorio instituido desde las relaciones de parentesco entre clanes como base de la vida social

Es interesante comparar los papeles de las dos mujeres que intervienen en los momentos decisivos del relato: el comportamiento de Nzèbi comporta la caída de la humanidad y su regresión al estado salvaje, mientras que Niengi, con su unión con Buzanga, permite el regreso de los hombres al mundo de la cultura. Este doble papel de la mujer en el mito parece reflejar la ambigüedad generalmente atribuida al elemento femenino en muchas sociedades: es la mujer quien provocó la caída cultural de los antepasados de la humanidad actual pero, a la vez, es ella

misma quien permite redescubrir la civilización y la organización social<sup>24</sup>.

Avanzando un poco más, merece ser subrayado que es a través de la contraposición incesto-naturaleza y exogamia-cultura como el pensamiento mítico nzèbi hace evidente la importancia que reviste el matrimonio exoclánico: tomar una mujer de un clan extranjero es crear una red de obligaciones recíprocas, estableciendo así la posibilidad de la vida social fundada sobre los vínculos (*mutcigha*) tejidos entre clanes a través del juego de alianzas.

Resumimos a continuación la serie de oposiciones de la dialéctica entre la naturaleza y la cultura que constituye la trama de esta primera parte del mito:

NATURALEZA	CULTURA
Hombres velludos	Hombres rasurados
Recolección, caza	Agricultura
Alimentos crudos	Fuego, cocina, metalurgia
Incesto	Exogamia

Los siete hermanos deciden el ataque a Koto a fin de reconquistar la civilización de la que han sido privados hasta entonces. Cada uno se llevará de este pillaje una planta cultivada que transmitirá a sus descendientes y que constituirá uno de los atributos actuales de los miembros de cada clan de la sociedad nzèbi. En otras versiones del mito aprendemos que los siete héroes adquieren, por su paso en Koto, todas las técnicas materiales de los banzèbi (la forja, el tejido...), hecho que refuerza la idea que tenemos de Koto como poblado donde empezó la civilización.

Dado que ahora los antiguos pobladores de Leïogho han devenido humanos, la narración continúa sin ruptura pero los temas abordados serán algo diferentes. En efecto, a partir de aquí se integrarán diversos

---

<sup>24</sup> Hay que destacar que se encuentran los mismos temas en los mitos de muchas poblaciones vecinas de los banzèbi: tradiciones de matrimonios incestuosos en los orígenes de la historia humana que comportan la caída en la animalidad (así entre los bapouvi, los masango o los mitsogho).

episodios que intentan explicar y justificar los diferentes aspectos de la organización social y de las relaciones establecidas entre los banzèbi y las otras poblaciones. En primer lugar encontramos el relato de la captura de los pigmeos y el reparto de los cautivos de Koto entre los distintos clanes, con el objeto de plantear el origen de su dependencia actual hacia los banzèbi. A continuación el episodio que nos ofrece algunas precisiones sobre la suerte de Mununu, el antepasado de los blancos, como un intento de explicarse la dependencia de los banzèbi durante la época colonial y su supuesta desigualdad e inferioridad frente a los europeos. Finalmente, los matrimonios exogámicos que se encuentran en el origen de los siete linajes la descendencia de los cuales constituye los siete clanes banzèbi actuales.

Con respecto a este último aspecto el mito ofrece todo lujo de detalles. Así, se nos indica que, abandonando Koto, las siete familias emprenden la marcha hacia el oeste, a lo largo de la cual algunos de sus hermanos van abandonando el grupo. Se intenta explicar, de este modo, la relación de los actuales banzèbi con ciertos grupos étnicos que ocupan efectivamente zonas situadas al este del país nzèbi. Se observa aquí un esfuerzo notable por construir una visión unitaria de los distintos mitos que, desde las diversas parejas originarias, intenta establecer las relaciones con otras etnias, con los europeos, y con otras poblaciones anteriormente desconocidas por los banzèbi, como los fang o los mpongwé.

A pesar de ello, de las distintas ramas tribales, nuestro relato se fija especialmente en los descendientes de Nzèbi, en sus siete hijos y sus mujeres, antepasados directos de los siete clanes actuales de los banzèbi. Esto se explica porque, a pesar de la diversidad actual en Gabón, resultado de múltiples migraciones, los distintos informadores son aún capaces, apelando al mito, de reconstruir la comunidad de origen, de establecer los clanes fundamentales, a pesar de una extraordinaria diversidad de tribus.

Esta cuestión no es menor ya que, incluso hoy en día, los banzèbi priman los intercambios, las alianzas y la obligaciones a través de la relaciones de parentesco entre los miembros del mismo clan pero pertenecientes a distintas tribus. Así, entre los mitsogho, el clan Poghéo comprende el subclan Sima, que es la forma del clan nzèbi Baghuli entre los masango y del subclan Mitsimba. Dado que el conocimiento detallado de estas genealogías está en manos de un número restringido de individuos, un modo eficaz de reconocer este parentesco parece ser el

recurso a un elemento común, que acostumbra a ser la planta que actúa como atributo clánico según el relato mítico:

CLAN	ATRIBUTO CLÁNICO
Buku (clan Muanda), la banana dulce, letoto	Banana dulce ( <i>letoto</i> )
Muèlè (clan Maghamba), el atango, tséggha	Atanga ( <i>tséggha</i> )
Kombilè (clan Baghuli), los ñames, mawendi	Ñames ( <i>mawendi</i> )
Mombo (clan Cièii), el aceite de palma, ngètci	Aceite de palma ( <i>ngètci</i> )
Bunzanga (clan Basanga), el maíz	Maíz
Ndomi (clan Mitcimba), las calabazas nzanka y los champiñones tcimba	Calabazas ( <i>nzanka</i> ) Champiñones ( <i>tcimba</i> )
Miimbi (clan Mbundu), es el único que no se lleva una planta de Koto sino las entrañas de un cordero ( <i>musope</i> ).	Entrañas de cordero ( <i>musope</i> )

Por ello, los últimos episodios del mito intentan unificar los conocimientos de los banzèbi sobre los temas fundamentales de las relaciones sociales, definiendo el lugar de los clanes, unos en relación con los demás, su independencia o su autonomía, y regulando finalmente el sistema de alianzas. Esto se expresa simbólicamente en los episodios de los distintos hermanos durmiendo juntos en la misma habitación y discutiendo quién debe cerrar la puerta, y cuando se relata el cruce del río por parte de cada uno de los hermanos con la ayuda de un fetiche. En uno y otro caso, lo que interesa al mito es mostrar a la vez la independencia de cada clan a la hora de conseguir algo por sí mismo y las estrechas relaciones de dependencia pero no de subordinación entre ellos.

Para captar el significado de estos episodios y comprender su importancia en la sociedad conviene esbozar las grandes líneas de la actual organización social nzèbi<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Para clarificar esta temática hemos realizado un contraste entre el sistema social nzèbi y el de los fang. Véase: MEYE M'OWONE, B. (1985), *Ethno-histoire d'un groupe lignager: L'Anyong Nkodjeign du Woleu- Ntem*, Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de Licence en Histoire; NDONG - NKOGHE, J. (1978), *Mélange et stratification sociale dans la société traditionnelle fang*, Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de Licence en Sociologie;

El sistema de linajes se basa en el hecho que Nzèbi dio a luz a siete hijos, la unión de los cuales con las mujeres raptadas durante la expedición contra Koto funda los siete grupos que constituyen el elemento de base de la organización social nzèbi. Destaquemos que los clanes son aún nombrados según el orden de los nacimientos míticos: Muanda, Maghamba, Baghuli, Cièyi, Mitcimba, Basanga, Mbundu. En la práctica, cada individuo se define por los vínculos con cuatro de estos grupos: el de su madre, el de su padre y los de sus abuelos maternos y paternos. Actuando como unidades de parentesco por filiación unilineal, estos grupos llamados *ibandu* (pl. *bibandu*) relacionan a cada miembro con un antepasado mítico y con la planta que le está asociada como atributo clánico.

La genealogía mítica que funda la existencia de estos cuatro grupos de parentesco los divide en subclanes denominados *nzo* (pl. *manzo*). El número de subclanes está fijado por la tradición, y distintas genealogías vinculan a los antepasados fundadores de los *manzo* con los siete antepasados primordiales de los clanes de los que son descendientes directos. Mientras las genealogías clánicas colocan en el origen de los clanes a siete mujeres (hecho necesario tratándose de un sistema de descendencia matrilineal), los subclanes siguen una clasificación basada en los varones.

Esta contradicción aparente encuentra su explicación en el hecho de que estos linajes resultan de la adopción de las mujeres por parte de los héroes fundadores. Esta forma particular de adopción de un miembro de un clan por un clan extranjero mantiene un lugar importante en el juego social, regulando estrechamente las relaciones interclánicas. Así, la sociedad real sigue los sistemas de clasificación de la genealogía mítica en forma de linajes independientes respecto de los linajes surgidos de las mujeres del clan. Estos linajes independientes (denominados *muvègha*) definen a los individuos separados de su clan originario para pasar a ser integrados en un nuevo clan. La relación de estos miembros sobrevenidos con respecto a sus «señores» (*nfumu*) marca tanto a los esclavos como a las mujeres que, por matrimonio exogámico, acceden a un clan. En el caso concreto de las mujeres, siguiendo el relato mítico, son consideradas «hermanas»,

---

NTOUTOUME NKOUME (1983), *Rapports matrimoniaux chez les fang du Woleu - Ntem: valeurs et déviations*, Libreville, Université Omar Bongo, Mémoire de Maîtrise en Sociologie; NTOUTOUME NKOUME, Y. (1981), *Le rituel du mariage chez les fang du Woleu - Ntem*, Libreville, Université Omar Bongo.

casadas en provecho de su nuevo clan, de manera que su descendencia ya no será considerada «esclava» sino «salida de una esclava». Mientras haya descendencia, el linaje será denominado *bawègha*.

Accedemos así a una tercera categoría, la de los linajes (*ikota*), que reagrupan a los descendientes en cuatro generaciones de un antepasado matrilineal (*kagha*). A diferencia de lo que sucede en los clanes y subclanes (siempre fijados con independencia de la posición genealógica del individuo en relación con el antepasado fundador), aquí la genealogía se segmenta en cada nueva generación estableciendo, por ejemplo, la tan conocida autoridad de los tíos maternos sobre los hijos.

No hace falta que nos detengamos ahora en los detalles. Basta para nuestro propósito con hacer notar que un matrimonio pone en relación a dos clanes (*ibandu*) o a dos subclanes (*nzo*) antes que a dos individuos o a dos linajes (*ikota*). En efecto, la regla de la exogamia que impone escoger el cónyuge entre los miembros de un clan (o de un subclan) diferente del propio, comporta siempre el establecimiento de relaciones particulares entre los miembros de dos clanes aliados. Esta necesidad de la exogamia, afirmada explícitamente en la parte final de nuestro mito, muestra la importancia de las alianzas recíprocas en el interior de la vida social nzèbi. Así, es a través de los matrimonios como se opera una parte importante de los intercambios de bienes, a través del pago de la dote, por las compensaciones en caso de fallecimiento de la esposa, o por los continuos regalos que el marido debe hacer a sus suegros.

Evidentemente, esto comporta que cada matrimonio entre los banzèbi debe ser precedido por el examen previo de los vínculos de parentesco (*mutcingha*) existentes entre los futuros cónyuges. Serán justamente los sabios (*misambo*) de cada clan, que dominan las reglas estrictas que definen las prohibiciones de matrimonio y los tipos de alianza preferentes, quienes tengan la última palabra.

Nadie discutirá la imposibilidad de un matrimonio entre descendientes colaterales de abuelos o padres, aunque pertenezcan a clanes diferentes, ya que se considera que la distancia genealógica es débil. Pero sólo los sabios (*misambo*) pueden establecer una excepción a la sagrada regla de la exogamia, autorizando en determinados casos la posibilidad de matrimonio entre dos miembros del mismo clan, siempre y cuando pertenezcan a subclanes diferentes.

Igualmente, los sabios (*misambo*) han establecido que las alianzas matrimoniales preferentes y deseables son las que unen a los descendientes de sistemas clánicos vinculados a los abuelos y a los

nietos. Esta forma de alianza (que puede observarse también en otras etnias basadas en sistemas matrilineales como los punu, los kunyi o los kongo...) tiene la indiscutible ventaja de eliminar la pérdida de mujeres llamadas a abandonar su clan después del matrimonio y limita así el desequilibrio resultante del hecho de que el padre no posea el control de su propia descendencia. El hecho práctico es que, si se hace un seguimiento de estos matrimonios preferibles, puede observarse rápidamente que se realizan entre miembros cuyos antepasados, una o dos generaciones antes, habían escogido marido o mujer en los respectivos clanes para conseguir una especie de equilibrio de intercambios y evitar encontrarse con una situación de exceso o defecto de hombres o mujeres.

De este modo, una prueba indiscutible que el matrimonio no consiste tanto en el acuerdo entre los dos cónyuges cuanto en la decisión de los clanes es que el matrimonio no deviene oficial hasta que no se han pagado a la familia de la mujer los costes establecidos por la tradición. Este pago (*lekutu*) es la prueba palpable de que la mujer nunca es objeto de una apropiación sino que queda bajo la protección de su familia de origen. El matrimonio aparece como un intercambio entre dos clanes, los términos del cual serían por un lado la mujer confiada por un clan al otro, y por otro lado el *lekutu*, la suma de valores ofrecida por el clan receptor de la mujer al clan donante. Esta suma es redistribuida en el clan de la mujer y será utilizada para permitir el matrimonio de los hombres de ese clan.

Pero podemos avanzar un poco más allá del intercambio de mujeres y de bienes con ocasión del matrimonio para mostrar cómo la sociedad nzèbi está organizada a partir de alianzas entre los clanes. En efecto, hemos visto cómo en la parte final del mito se afirmaba la estricta igualdad entre los siete hermanos, y por consiguiente de los siete clanes que constituirán sus descendientes. Esta igualdad y esta independencia de cada uno en relación a sus hermanos siguen regulando la vida social actual a partir del sistema de parentesco, de las relaciones de alianza y de las sociedades de iniciación<sup>26</sup>.

La unidad básica de relación es el poblado que reúne diversos clanes. No existe tradicionalmente entre los banzèbi un poder centralizado en el poblado<sup>27</sup>, sino que son esos mismos diversos clanes los que deben

---

<sup>26</sup> Los hombres se agrupan en dos sociedades iniciáticas, *muidi* y *nzègho*, mientras que las mujeres lo hacen en una, *lecimba*.

<sup>27</sup> Durante la colonización y en algunas etapas de la vida política independiente de Gabón ha existido un poder centralizado, en manos de «jefes de poblado»

aprender a gestionar la vida cotidiana y los conflictos que puedan surgir. Serán los sabios (*misambo*) los expertos en restablecer el curso normal de la vida a través de la reanudación de los sistemas de intercambios interclánicos. Se observa así la importancia de la palabra en la regulación de la convivencia. El fundamento de la autoridad de la que son investidos algunos individuos en el seno de los clanes es la habilidad de tomar la palabra e intervenir como árbitro, dado su conocimiento de las tradiciones.

Ya se sobreentiende, por lo que llevamos dicho, que cuando se rompe la armonía social a causa de la intervención funesta de un individuo es todo su subclan el que queda afectado. Sea cual sea el motivo del conflicto, no existirá arreglo posible hasta después de una discusión que precise su naturaleza y el importe del pago que el subclan involucrado deberá efectuar. Así, el matrimonio es la ocasión para establecer o fortalecer relaciones de parentesco (*mutcigha*) entre los clanes involucrados, siempre de acuerdo con el principio que establece el respeto debido a los individuos miembros de un clan distinto del propio y el deber de reparación de todo perjuicio causado a alguien de otro clan.

Por ello las reuniones de discusión, verdaderos sociodramas, reúnen siempre a los miembros de los clanes afectados. El día de inicio cada parte designa entre los sabios (*misambo*) de los otros clanes representados en el poblado a aquellos que jugarán así el papel de árbitros (*bambanza*). Unas estacas delimitarán en el poblado el terreno que separa a los dos clanes afectados, y los *bambanza* (vestidos con una falda de rafia, con unos sonajeros y con un bonete con botones cosidos) irán yendo de un campo al otro transmitiendo las acusaciones mutuas entre los clanes. Este procedimiento, durante el cual el resto de *misambo* no interviene, puede durar todo un día y acostumbra a elevar enormemente la excitación de las dos partes. El verdadero debate se iniciará a continuación, cuando los *misambo* se revistan con una tocado plumas, pieles de gineta alrededor de la cintura, cascabeles en bandolera, con el rostro pintado de kaolín y agitando un espanta-moscas (*kombo*). Debe notarse que, cuando el asunto en cuestión es considerado de una especial importancia y gravedad, la discusión entre estos especialistas del saber tradicional se desarrolla al margen de la curiosidad del resto de la población, y los únicos espectadores aceptados son los *misambo* pertenecientes a los demás subclanes del poblado, que participarán como testigos.

---

impuestos por la administración, completamente extraños a la antigua organización social.

La tradición vehiculada por el relato mítico que estamos comentando fundamenta la posibilidad misma de afrontar los conflictos surgidos entre los clanes a través de este tipo de reuniones. Del episodio de los siete hermanos cruzando el río, cada uno con el medio que le es propio, se ha establecido la independencia de cada uno de los clanes surgidos de Nzèbi. Y del episodio de los hermanos durmiendo en la misma habitación, sin rebajarse ninguno de ellos a levantarse y cerrar la puerta, se ha deducido que ninguno de los clanes debe rebajarse a obedecer a los otros. Por tanto, esta relación de igualdad que se instaura entre los siete hermanos y los siete clanes derivados, negando una estructura jerárquica que comportaría relaciones de dependencia y de autoridad, da pie a gestionar todos los conflictos desde un debate igualitario.

Se percibe a través de esto la importancia que reviste el conocimiento del corpus mítico para quien debe participar en los debates, y se comprende así mejor el carácter relativamente restrictivo de la transmisión de este conjunto de conocimientos.

