
ALGUNOS EJEMPLOS DE MITOS GENESIACOS SUBSAHARIANOS: ¿MAGIA O RELIGIÓN?

TERESA ÁLVAREZ MARTÍNEZ

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Teresaalv@yahoo.es

La interrelación entre la magia y lo sagrado, es decir, entre el rito profano y la religión, es un tema que ha despertado el interés de los intelectuales desde el comienzo de la colonización y, en consecuencia, del descubrimiento de nuevos pueblos, culturas y religiones. Desde el monumental estudio que hace George Frazer en el clásico *La rama dorada*, en el que se intenta fijar las frágiles fronteras que delimitan los terrenos de la magia y de la religión¹, ha habido múltiples trabajos que han analizado las creencias de las sociedades tradicionales o de los llamados “peuples premiers”, según la denominación de Claude Lévi-Strauss. Actualmente el estudio del tema de la magia y sus extensiones parece tomar un nuevo impulso. Es muestra de ello el libro recientemente publicado *Culturas mágicas: magia y simbolismo en la literatura y la cultura hispánica*², coordinado por Sergio Callau, en el que se recogen interesantes propuestas a este respecto.

Las culturas de África subsahariana y sus creencias han representado desde el siglo XVIII una gran fuente de textos y ritos de los pueblos no europeos que los antropólogos y etnólogos han utilizado en sus estudios.

¹ FRAZER, George (Primera edición en español en 1944) *La rama dorada: Mito y Religión*, México, D.F, Fondo de Cultura Económica: “[...] pueden distinguirse convenientemente dos tipos de “hombre-dios”, el religioso y el mágico, respectivamente. [...] Así, mientras el hombre-dios del tipo primero o inspirado deriva su divinidad de una deidad que ha condescendido a ocultar su esplendor celestial tras una máscara [...], un hombre-dios del segundo tipo deriva su poder extraordinario de una especial simpatía con la naturaleza. [...] Mas el límite entre los dos tipos de hombre-dios, por muy fácil que nos sea diseñarlo en teoría, raras veces puede delinearse en la práctica, por lo que no insistiremos más en la cuestión.” p. 88.

² CALLAU, Sergio (coord.), *Culturas mágicas. Magia y simbolismo en la literatura y en la cultura hispánica*, (2008), Zaragoza, Prames.

Desde un punto de vista comparatista se ha hablado recurrentemente de las creencias de dichos pueblos utilizando términos que las clasificaban en un plano más cercano a lo mágico que a lo sagrado, insertando dichas creencias en un ámbito claramente inferior al de la religión oficial o reconocida como tal. Sirva como muestra de ello la utilización del término vudú, que se asocia con un tipo de magia agresiva y dañina, y cuyo origen es el nombre la religión propia de los habitantes de las tierras cercanas al golfo de Guinea que fue exportada a través de los esclavos a las plantaciones americanas. Como explica J.M. Pedrosa:

[...] La magia y la religión constituyen, en efecto, una especie de fluido cultural cuyas fronteras comunes y demarcaciones internas han sido tradicionalmente definidas más que por los criterios de un único y empírico pensamiento racional —que, por definición, les sería antagónico—, por los intereses —tan arbitrarios como variables— de los grupos que en cada época y en cada lugar han controlado el poder espiritual; grupos que, al discriminar entre lo mágico y lo religioso, ponían barreras también entre lo vergonzoso y lo prestigioso, lo heterodoxo y lo ortodoxo, lo marginal y lo institucional, y hasta lo ilegal y lo legal, creando con ello un grupo —el suyo— legitimado por lo religioso y otro grupo —el de los insumisos a su control espiritual— deslegitimado por lo mágico, lo supersticioso y lo herético, entendido todo ello como anti-religioso.³

A través del estudio de varias cosmogonías africanas, recogidas por autores africanos, intentaremos extraer algunas conclusiones acerca de su simbolismo y del sistema de creencias que subyace tras él, para comprobar si dichas creencias tienen puntos de coincidencia con otras religiones más “prestigiosas” o si pertenecen más bien a un ámbito diferente.

Comenzaremos por la cosmogonía que abre el relato mítico de “Njeddo Dewall, mère de la calamité”, cuento iniciático peul recogido y traducido al francés por Amadou Hampâté Bâ. Este relato pertenece al “género de la alianza”⁴, aquél cuya finalidad es sellar una asociación indisoluble entre la divinidad y su pueblo. Éstos son géneros de tradición oral que en un momento tardío son recopilados y que poseen un marcado carácter teocrático encaminado a dotar al pueblo de una identidad y un orden propio, como explica Luis Beltrán:

³ PEDROSA, José Manuel (2000), *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Oiartzun: Sendoa, pp. 12-14.

⁴ BELTRÁN, Luis (2002), *La imaginación literaria*, Madrid, Montesinos.

Ambos aspectos - la tradición oral y la identidad teocrática nacional – son inseparables. Son sus creencias, su imaginario quimérico, lo que constituye una nación. Es más, el género de la alianza es el gran género quimérico.⁵

Queremos dedicarle una atención especial a la “Généalogie mythique de Njeddo Dewall d’après la cosmogonie du Mandé”, explicación cosmogónica que precede al relato y que vamos a comparar con otras cosmogonías y, asimismo, vamos a intentar dilucidar algunos aspectos acerca del concepto de símbolo y su origen en las sociedades africanas tradicionales.

Reproducimos a continuación la genealogía mítica a la que nos hemos referido⁶:

GENEALOGÍA MÍTICA DE NJEDDO-DEWAL
SEGÚN LA COSMOGONÍA MANDÉ

Antes de la creación del mundo, antes del comienzo de todo, no había nada salvo

UN SER. Este ser era un vacío sin nombre y sin límite, pero era un vacío vivo, incubando

potencialmente en él la suma de todas las existencias posibles.

El tiempo infinito, intemporal, era la morada de este Ser-uno.

Se otorgó dos ojos. Los cerró: la noche fue engendrada. Los volvió a abrir: nació el día.

La noche se encarnó en Lewrou, la Luna. El día se instaló en Nâ’ngué, el Sol.

El Sol desposó a la Luna. Juntos engendraron a Doumounna, el Tiempo temporal divino.

Doumounna preguntó al Tiempo infinito con qué nombre debía invocarlo. Este respondió:

“Llámame Guéno, el Eterno”

Guéno quiso darse a conocer. Quiso tener un interlocutor. Entonces creó un Huevo maravilloso, dividido en nueve partes, e introdujo en su interior los nueve estados fundamentales de la existencia.

⁵ *Ibidem*, p. 48.

⁶ La traducción del original en francés al castellano es nuestra.

Luego confió el Huevo al Tiempo temporal Doumounna. “Incúbalo con paciencia, le dijo. Y saldrá lo que tiene que salir.”

Doumounna incubó el Huevo maravilloso y lo llamó Botchio’ndé.

Cuando el huevo cósmico eclosionó, nacieron veinte seres fabulosos que constituían la totalidad del universo visible e invisible, la totalidad de las fuerzas existentes y de todos los conocimientos posibles.

Pero, desgraciadamente, ninguna de estas veinte criaturas fabulosas se reveló apta para convertirse en el interlocutor que Guéno había deseado para Él mismo.

Entonces, él tomo una pizca de cada una de las veinte criaturas existentes. Las mezcló y luego, insuflando en esta mezcla una chispa de su propio aliento ígneo, creó un nuevo ser: Njeddo, el hombre.

Síntesis de todos los elementos del universo, los superiores y los inferiores, receptáculo por excelencia de la Fuerza suprema, al mismo tiempo que confluente de todas las fuerzas existentes, buenas o malas, Njeddo, el Hombre primordial, recibió como herencia una pequeña cantidad de la potencia creadora divina, el don del Espíritu y de la Palabra.

Guéno enseñó a Njeddo, su interlocutor, las leyes según las cuales todos los elementos del cosmos fueron formados y continúan existiendo. Lo instauró como Guardián y Gerente de su universo y le encargó que procurase mantener la armonía universal. Éste es el motivo por el cual es pesado ser Njeddo.

Iniciado por su creador, Njeddo transmitió más tarde a su descendencia la suma de todos sus conocimientos. Este fue el comienzo de la gran cadena de transmisión oral iniciática.

Njeddo, el hombre primordial engendró a Kikala, el primer hombre terrestre, cuya esposa fue Nâgara.

Kikala engendró Hbana-koel: “Cada cual para sí mismo”. “Cada cual para sí mismo” engendró a Tcheli: “Bifurcación del camino”. “Bifurcación del camino” tuvo dos hijos: uno el “Hombre viejo” (Gorko-mawdo) representó el Camino del Bien, la otra, la “Pequeña vieja canosa” (Dewel-Naweywel), representó el camino del mal. De estos surgieron posteriormente dos tendencias contrarias:

El “Hombre viejo” engendró a Njeddo-Mawdo, el “hombre digno de consideración”, que trajo al mundo a cuatro hijos: “Gran escucha”, “Gran visión”, “Gran elocuencia” y “Gran actuación”.

Su hermana, la “Pequeña vieja canosa”, engendró también cuatro hijos: “Miseria”, “Mala suerte”, “Animosidad” y “Detestable”.

Como hemos visto, a partir de “Bifurcación del camino”, que sucedió a “Cada cual para sí mismo”, se configuran las vías del Bien y del Mal.

Njeddo-Dewal es una encarnación legendaria peul de Dewek-Nayewel, la “Pequeña vieja canosa”, llamada Moussokoronin koundjé por los bambaras.⁷

Es el propio Hampâté Bâ el que nos revela informaciones fundamentales acerca de la interpretación de este mito de la creación⁸, común a casi todas las etnias de la sabana occidental con elementos que varían en función de las regiones o de los transmisores. Los peuls poseen, además, un mito de la creación específico, basado en el simbolismo de la leche, la mantequilla y los bóvidos. Pero en el momento en el que fueron vencidos por Sundiata Keita, fundador del imperio Mandé o de Mali, adoptaron una parte de sus creencias, hasta tal punto que no es posible separar las cosmogonías peul y bambara. El mito reproducido arriba es el mismo mito iniciático que el recogido en *La puissance du sacré*⁹ como “mythe initiatique des Bambaras” recogido también por Amadou Hampaté Bâ en *La tradition vivante*¹⁰.

Para comenzar, podríamos relacionar este mito genesiaco con la cosmogonía clásica de Hesíodo, según la cual al inicio del mundo sólo existía el Caos, es decir el desorden, el espacio puro o la extensión sin ningún contenido, que equivale al vacío. Las sucesivas generaciones de dioses clásicos representan, al igual que en el mito bambara, el complicado proceso que entraña el paso del Caos al Cosmos, el paso de la ausencia de Orden Universal, de Justicia Suprema y de Belleza Absoluta a su presencia definitiva.

La noción de “vacío viviente” o de “vacío sin principio” que figura en el mito -que nos recuerda nociones metafísicas de otras culturas (en especial las del extremo oriente)- es muy habitual en la tradición peul o

⁷ HAMPÂTÉ BÂ, Amadou (1994), *Contes initiatiques peuls*, París, Éditions Stock.

⁸ *Ibidem*, p.348-349.

⁹ FAÏK-NZUJI, Clémentine M. (2003), *La puissance du sacré. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire*, París, Editions Maisonneuve & Larose.

¹⁰ *Ibidem*, p. 27.

fulbé. Guéno es un ser no creado, como el dios judío, sin corporeidad ni materialidad, pero es al mismo tiempo fuente y principio de toda la vida. La tradición peul distingue dos tipos de vida: la vida eterna, propia solamente de Guéno, y la vida contingente, la de todos los seres creados a partir del “huevo” primordial. Hampâté Bâ explica¹¹ que en *Bambara* la voz “fan” –huevo– significa también ‘forja’, ya que el herrero transforma la materia para crear objetos y es considerado el primer imitador de la creación original. Por este motivo todos los objetos que utiliza el forjador tienen un simbolismo determinado y los gestos que ejecuta en su trabajo tienen un significado ritual. También en culturas tradicionales europeas el herrero es un ser privilegiado por su poder de controlar y utilizar el fuego.

El huevo cósmico primigenio está presente en tradiciones de todo el mundo: en África, entre los letones, los polinesios o en la India¹² podemos encontrar alusiones al huevo cósmico como origen de la vida. La simbología que representa este elemento se refiere a la semilla de la vida concentrada y está asociada al refugio uterino y creador que contiene el universo en miniatura. Gilbert Durand cita varias tradiciones en las que el huevo original es considerado como un principio que concierne a la formación de la vida:

L’œuf philosophique de l’alchimie occidentale et extrême-orientale se trouve naturellement lié à ce contexte de l’intimité utérine. [...] L’œuf alchimique était maintenu à une douce température pour la gestation de l’homunculus qui devait se former, affirme Paracelse [...] Cet œuf –de par sa qualité de germe protégé– est lié un peu partout aux rituels temporels du renouveau: d’où les œufs d’argile retrouvés dans les tombes préhistoriques russes et suédoises, d’où le rituel assyrien du modelage d’un œuf de terre, de farine ou d’aromates [...] Enfin dans les fêtes chrétiennes nous avons conservé ce symbolisme grâce à l’œuf de pâques.¹³

¹¹ *Ibidem*, p. 348.

¹² ELIADE, Mircea (1949), *Traité d’Histoire des religions*, Paris, Payot, p. 353.

¹³ “El huevo filosófico de la alquimia occidental y extremo-oriental se encuentra naturalmente relacionado con este contexto de la intimidad uterina. [...] El huevo alquímico era mantenido a una temperatura suave para la gestación del “homunculus” que debía formarse, afirma Paracelso [...] Este huevo –por su cualidad de semilla protegida– está ligado en todas partes a los rituales temporales de la renovación: de ahí los huevos de arcilla encontrados en las tumbas prehistóricas rusas y suecas, de ahí el ritual asirio del modelaje de un huevo de tierra, de harina o de plantas aromáticas [...] Finalmente, en las fiestas

Victoria Newall nos ofrece en el primer capítulo de su libro *An egg at Easter: A Folklore Study*¹⁴ múltiples ejemplos de mitos genesíacos en los que aparece el huevo como instancia a partir de la cual se desarrolla el universo y nos refiere, asimismo, la evolución de este objeto simbólico en diferentes culturas del mundo.

En el *Kalevala*, epopeya nacional finlandesa, el universo surge igualmente a partir de la eclosión de siete huevos puestos por un águila en la rodilla de la hermosa virgen Lounnotar que flota en el mar, símbolo también de la feminidad y de la vida. Al mover la rodilla, cuando siente el calor de los huevos en su piel, éstos ruedan al abismo y se estrellan contra las olas. A partir de aquí se crean “las más bellas cosas”:

De la parte inferior de los huevos se formó la tierra, madre de todos los seres; de la parte superior, el sublime cielo; de sus trozos amarillos, el radiante sol; de sus trozos blancos, la luna resplandeciente; de las cascarillas jaspeadas se hicieron las estrellas; y los trozos oscuros fueron los nubarrones del aire.¹⁵

En diferentes relatos cosmogónicos africanos podemos encontrar la sustitución del huevo primigenio por un elemento parecido, la calabaza, que se convierte en espacio germinal de todo el cosmos. En la simbología de ambos elementos encontramos el tema de la unidad original rota y fragmentada por el acto de la creación. Denise Paulme recoge en *La mère dévorante*¹⁶ más de diez versiones de este mito, provenientes principalmente del África del Oeste, en el que el valor cosmogónico y creador de la calabaza queda subvertido para ocupar el papel de un monstruo devorador que traga todo lo que encuentra a su paso. Esta calabaza, elemento femenino y maternal invertido que devora la vida, es vencida por un carnero mágico, elemento masculino, que la hace estallar y hace resurgir a la vida a todos los seres devorados. En el estudio del cuento de la “*mère/calebasse dévorante*”, D. Paulme encuentra restos de cosmogonías míticas en el hecho de la calabaza que se quiebra y da la vida: “Qu’il s’agisse au départ d’un mythe de création ne saurait faire de doute: dans toutes les variantes un seul être transformé en Cosmos éclate,

cristianas hemos conservado este simbolismo gracias a los huevos de pascua.” DURAND, Gilbert (1992) *Les structures antropológicas de l’imaginaire*, París, Dunod, p.290.

¹⁴ NEWALL, Victoria (1971), *An egg at Easter: A Folklore Study*, Routledge.

¹⁵ Versión castellana de Alejandro Casona (1960) Madrid, Losada. p.2

¹⁶ PAULME, Denise (1976), *La mère dévorante*, París, Gallimard, pp. 278-313.

renaît et multiplie”¹⁷. Aunque el sentido último del cuento de orígenes míticos es mostrar cómo lo femenino, identificado con la calabaza comúnmente en toda África, es percibido como algo ambiguo, a la vez temible y delicioso:

Le thème de la gloutonnerie féminine et de la terreur très profonde qu'elle éveille dans l'inconscient masculin se retrouve par toute l'Afrique. L'ambiguïté qui veut que dans la plupart des langues manger et copuler puissent s'entendre l'un pour l'autre permet de décrire en termes voilés mais compris de tous une avidité qui ne concerne pas seulement les nourritures.[...] Dans cette optique la femme rêvée sera la bonne ménagère, l'épouse domestiquée qui veille au bien-être de son partenaire la nuit comme le jour [...] alors que la mauvaise femme, dont la sexualité n'a pas pu être domptée, ne songe qu'à se gaver et poursuit son plaisir dans les rapports intimes jusqu'à l'épuisement de l'autre.¹⁸

Entre los *adja*, etnia que reside en el golfo de Guinea, principalmente en Togo y Benin, encontramos igualmente un mito del nacimiento del mundo en el que aparece la calabaza como origen del universo¹⁹:

MITO ADJA DEL NACIMIENTO DEL MUNDO

Al comienzo de toda la existencia había una Calabaza. Ella llenaba el tiempo y el espacio. Ella era la Totalidad.

Separada horizontalmente por su mitad, su tapa formaba el Cielo y su copa la Tierra. El cielo era macho y contenía el Agua. La tierra era hembra y sus entrañas incubaban el Fuego. Así pues la calabaza completa era el Cielo, la Tierra, el Agua y el Fuego.

¹⁷ PAULME, Denise (1976), p.277.

¹⁸ El tema de la glotonería femenina y del terror profundo que despierta en el inconsciente masculino se encuentra en toda África. La ambigüedad que ocasiona que en la mayoría de las lenguas comer y copular puedan intercambiarse permite describir en términos velados, pero comprendidos por todos, una avidez que no afecta sólo a los alimentos [...] Desde esta óptica la mujer soñada será la buena ama de casa, la esposa domesticada que vela por el bienestar de su pareja de día y de noche [...] mientras que la mujer mala, cuya sexualidad no ha podido ser domada, no piensa más que en deleitarse y busca su placer en los contactos íntimos hasta el agotamiento del otro. PAULME, Denise (1976), p.313.

¹⁹ Traducimos el texto original en francés al castellano.

La vida nació de la iniciativa del cielo que, un día, envió su Agua sobre la superficie de la Tierra. La Tierra acogió la primera Lluvia que, con su frescor, hizo germinar las plantas. Estas se metamorfosearon, unas en animales, otras en hombres. El Cielo y la Tierra puestos en contacto por la lluvia hicieron surgir el rayo, que desató el impulso primordial, poniendo en movimiento perpetuo el Cielo y la Tierra, así como el Agua y el Fuego que contenían.

Desde tiempos inmemoriales, prolongando el poder del rayo, nuestros ancestros aprendieron a hacer brotar el Fuego de la piedra y la madera seca.

Con el Fuego el hombre transformó la laterita en hierro. Luego, forjó el hierro para fabricar armas de caza y útiles para trabajar el campo.²⁰

En el mito queda además patente cómo para el hombre africano el universo se concibe a modo de una totalidad constituida por una red de relaciones donde circulan energías positivas o negativas, femeninas o masculinas, calientes o frías, fuertes o débiles, etc. De esta manera todos los elementos presentes en el cosmos (el bosque, las aguas, el fuego, los animales, los astros, la lluvia) revelan la omnipresencia de una fuerza superior que ordena y determina el carácter de todo lo existente.

El cosmos reflejado en este tipo de cosmogonías es un universo fuertemente simbólico, ya que la interpretación del universo como un todo interdependiente regido por una fuerza superior que da la vida, genera un gran número de símbolos naturales y animales: el sol, la luna, los campos, las termiteras, las intersecciones de los caminos y otros tantos elementos naturales están cargados de un fuerte significado simbólico conocido y respetado por toda la comunidad. El valor de dichos elementos simbólicos está determinado por sus interrelaciones entre ellos y por sus correspondencias.

Como podemos ver en “Généalogie mythique de *Njeddo-Dewal* d’après la cosmogonie du Mandé”, el hombre primordial llamado *Njeddo* es el ser humano primigenio que representa a la criatura perfecta, puesto que es el interlocutor de la divinidad y el elegido para reinar sobre todas las cosas creadas. Al mismo tiempo, *Njeddo* recibe atributos que son exclusivos de la divinidad, el don del espíritu y de la palabra, que completan su perfección. Sin embargo dicha perfección que acerca al hombre a la divinidad es rota, como en todas las cosmogonías, en el momento en el que aparecen dos vías: la del bien, representada por el “Vieil homme” y la del mal, encarnada en la “Petite vieille chenue”.

²⁰ M. FAÏK-NZUJI, Clémentine (2003), p.89.

Hampâté Bâ explica cómo la lucha entre el bien y el mal es un elemento habitual en los relatos tradicionales africanos, en los que se da la lección moral del triunfo del bien. No obstante, el autor africano explica de qué manera los dos principios se hallan indisolublemente unidos en la condición humana:

L'homme étant le point de rencontre de toutes les influences et de toutes les forces (...) le bien et le mal sont en lui. C'est son comportement qui fera apparaître l'un ou l'autre. L'initiation va consister, précisément, à remonter en soi-même chaque degré de cette généalogie mythique afin de réintégrer l'état du Njeddó primordial, interlocuteur de Guéno et gérant de la création qui demeure latent en chacun.²¹

En la cita podemos ver cómo la creencia en dos fuerzas divididas y poderosas luchando entre sí dentro de la naturaleza humana es una creencia universal, al igual que la idea de unidad perdida a partir de un evento próximo a la creación. Podemos comparar estas creencias africanas tradicionales con la leyenda del Génesis, que también muestra un elemento a partir del cual va a romperse la unidad original, el fruto del árbol del Bien y del Mal, que condena a la humanidad a la imperfección y a la eterna lucha de contrarios. “*C'est pourquoi il est lourd d'être Njeddó*” es la sentencia del mito bambara, que nos intenta transmitir la dureza de la condición humana tras haber abandonado su pureza y unidad original. De un modo paralelo, en el Génesis Yaveh impone una dura carga a sus criaturas que han comido de la fruta prohibida y que, por tanto, han logrado integrar en ellos la facultad para realizar el bien o el mal, siguiendo su propia iniciativa humana:

Replicó la serpiente a la mujer: “De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal.” Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también igualmente a su marido. [...] Entonces Yaveh Dios dijo [...] a la mujer [...] “Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor

²¹ “Siendo el hombre el punto de encuentro de todas las influencias y de todas las fuerzas[...] el bien y el mal están en él. Es su comportamiento el que hará aparecer uno u otro. La iniciación consistirá, precisamente, en remontar en sí mismo cada grado de esta genealogía mítica con la finalidad de reintegrar el estado del Njeddó primordial, interlocutor de Guéno y responsable de la creación, que subyace de modo latente en cada uno.” HAMPÂTÉ BÂ, Amadou (1994), p. 349.

parirás a los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará.” Al hombre le dijo: “Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida [...] con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás.” (Gen. III, 3-20)

El mismo relato de la pérdida de confianza del dios creador ante la desobediencia y, sobre todo, ante el orgullo de su criatura que se atreve a tomar su propia iniciativa y desoír sus normas, aparece también en el relato peul *Njeddo Dewal, mère de la calamité*. En dicho relato, la bruja *Njeddo-Dewal*, enviada por el dios creador *Guéno*, aparece para castigar a los peuls por su imprudencia y para destruir *Heli* y *Yoyo*, su “Jardín del Edén” local. Coincidencia que denota el origen patriarcal de ambas culturas es el hecho de que la que incite a la ruptura de las normas en ambos casos sea la mujer.

Podemos encontrar leyendas de los orígenes en distintas tradiciones africanas en las que también se reproduce la ruptura del pacto original entre la divinidad y el hombre debido a la desobediencia y la curiosidad humana. Parece que es siempre el irresistible deseo de saber y de igualarse a la divinidad lo que causa la pérdida del estado paradisiaco y la necesidad de buscar una “salvación”. En los dos relatos que hemos seleccionado y que reproducimos a continuación la caída del hombre, al igual que en el Génesis, es causada por la desobediencia de acercarse a un árbol o probar el vino que se extrae de sus frutos; en ambos casos se trata de una palmera. La primera referencia se refiere a las creencias del pueblo baluba o luba, situado al sur del Congo en las inmediaciones del lago Tanganika:

Chez les Baluba, il s’agit du palmier raphia, appelé *dibondo* ou *arbre à esprits*: lorsqu’il eut achevé son œuvre de création, l’être suprême confia à l’homme et à la femme le palmier raphia pour demeure. Cet arbre produisait un vin délicieux. Mais le Créateur avait formellement interdit à l’homme et la femme d’en goûter. Ils vécurent heureux jusqu’au jour où, à l’instigation du quatrième des esprits primordiaux créés par l’Être suprême et le serpent, l’homme se révolta contre son Créateur. Celui-ci organisa alors l’épreuve du vin de palme: le soleil, la lune, l’homme et leurs esprits correspondants devaient lui apporter dans unealebasse du vin de palme sans avoir bu au cours de la route. Les deux premiers

remplirent leur mission [...] tandis que l'homme ne résista point et but du vin. Cela introduisit le désordre et la mort, et causa sa perte.²²

La palmera es considerada dentro de muchas tradiciones africanas como uno de los regalos más valiosos del creador, puesto que sus frutos se pueden comer y sirven igualmente para hacer vino y aceite. Al mismo tiempo sus ramas son utilizadas en diversas circunstancias: iniciación, culto, funerales, máscaras, etc. La palmera juega un papel muy importante en numerosas cosmogonías africanas en las que habitualmente está relacionada con la pérdida del paraíso. El simbolismo de la palmera participa del simbolismo universal del árbol: a través de sus raíces toca el mundo de los ancestros, con su tronco participa en la vida de los hombres y por sus ramas capta las fuerzas divinas para transmitir las a los hombres.

Entre los Bakongo, pueblo instalado principalmente en las tierras de la desembocadura del río Congo, es también la palmera el origen de la pérdida del estado original de *Mahungu*, el primer humano, que integraba en una sola criatura lo femenino y lo masculino. De la pérdida de la perfección inicial nace el deseo sexual, que no es sino un intento de volver a recrear esta unidad perdida a partir de la ruptura del tabú impuesto por el creador. Reproducimos a continuación este interesante mito. Traducimos el texto de la versión francesa de Clémentine M.Faïk-Nzuji al castellano:

En aquellos tiempos vivía en el Universo un ser único que se llamaba Mahungu, es decir, el ser completo en sí mismo, total, perfecto y cerrado.

Efectivamente, Mahungu era la cumbre de la perfección. Vivía en perfecta armonía con todas las cosas creadas, no conociendo sino la alegría y la felicidad permanente, ignorando por completo la existencia del sufrimiento y el dolor.

²² “Entre los Baluba, se trata de la palmera rafia, llamada *dibondo* o árbol de los espíritus: cuando hubo acabado la creación, el ser supremo confió al hombre y a la mujer la palmera rafia como vivienda. Este árbol producía un vino delicioso. Pero el Creador había prohibido tajantemente probarlo al hombre y a la mujer. Vivieron felices hasta el día en que, instigado por el cuarto de los espíritus primordiales creados por el ser supremo y la serpiente, el hombre se rebeló contra su Creador. Éste organizó la prueba del vino de palma: el sol, la luna, el hombre y sus espíritus correspondientes debían llevarle una calabaza llena de vino de palma sin haber bebido durante el camino. Los dos primeros cumplieron su misión (...) mientras que el hombre no pudo resistir y bebió del vino. Este hecho introdujo el desorden y la muerte, y causó su pérdida.” M. FAÏK-NZUJI, Clémentine (2003), p. 105.

Mahungu poseía todos los poderes, todas las fuerzas contrarias. Podía provocar la tempestad con su soplo violento. Con su suave aliento podía levantar una brisa suave y tranquilizadora. Ser de síntesis perfecta, podía crear o destruir, hacer nacer o morir. Mahungu no era ni hombre ni mujer, sino que su cualidad de Ser completo contenía al Hombre y a la Mujer. Tenía que ser hermafrodita.

Un día, Mahungu vio germinar no lejos de su casa un árbol conocido como el Árbol divino o Árbol de Dios. Es el árbol que hoy en día llamamos “palmera”. El Ser supremo le prohibió aproximarse y, sobre todo, rodearlo. Pero un día, llevado por una curiosidad irresistible, se acercó al árbol y dio una vuelta a su alrededor.

Enseguida el Ser completo se escindió en dos y se convirtió en dos seres distintos: Lumbu, el Hombre, y Muzita, la Mujer. Al mismo tiempo se impusieron en el hombre y en la mujer el sufrimiento y el sentimiento de no estar completos.

El hombre quiso reencontrar sus atributos femeninos que le habían abandonado; la mujer quiso reencontrar sus atributos masculinos. Se dijeron: demos la vuelta al árbol en sentido inverso, quizá consigamos volver a nuestro estado inicial. Así pues volvieron a hacer el camino. Pero llegados al punto de salida constataron que seguían siendo dos y no consiguieron volver a formar un “Ser único”.

El sufrimiento, la imperfección y el sentimiento de estar incompletos se instalaron definitivamente en ellos, al mismo tiempo que la nostalgia de su unidad perdida. Sintieron una enorme necesidad el uno del otro y, cuanto más se acercaban, más se suavizaba el sentimiento de estar incompletos, pero también crecía esta necesidad de estar estrechamente unidos el uno con el otro, hasta el día en el que las partes diferentes de sus cuerpos encajaron, se reconciliaron, haciéndoles volver, por un instante, a su estado primordial de Mahungu.

Repitieron varias veces este acercamiento sin poder hacer durar o mantener este momento de unidad perfecta. Pero de esta unión nació un ser parecido a ellos que, sin ser el ser perfecto por sí mismo, fue la tentativa del hombre y de la mujer por reencontrar su unidad inicial.²³

La “salvación” ante este estado de conflicto permanente se halla en la iniciación, que puede ser llevada a cabo de diferente modo, según las épocas o las culturas. Para la sociedad tradicional africana los rituales iniciáticos tienen como objetivo último formar al neófito en la religión ancestral y asegurar su re-integración en la unidad del hombre original y al mismo tiempo en la sociedad en la que vive. La iniciación tiene, por lo

²³ M.FAÏK-NZUJI, Clémentine (2003), p. 115

tanto, un doble cariz: uno espiritual y trascendente, y otro social y pragmático, dominios inseparables dentro de las sociedades africanas.

Dentro de la tradición hebrea y cristiana el primer paso de la iniciación es el bautismo, mediante el cual la criatura queda libre del “pecado original”, de la huella de la desobediencia ancestral del hombre hacia Dios y, al mismo tiempo, la persona queda reintegrada dentro de la comunidad de fieles de la que entra a formar parte.

Podemos considerar otro tipo de iniciaciones vitales o estéticas, por ejemplo las ideas románticas según las cuales la persona habría perdido su unidad primigenia con lo trascendente y este vacío existencial podía ser recobrado a través del arte, lo que podríamos calificar como una “iniciación artística”. Los colectivos surrealistas o suprarrealistas intentan también a través del arte romper con una sociedad anquilosada y recuperar la verdadera vida artística o instintiva que late en el subsuelo de la existencia. Estos distintos tipos de “iniciación” parecen acordes con diferentes tipos de sociedades y de desarrollos humanos y, sin embargo, podríamos encontrar cierta aspiración o meta común de búsqueda de la realización total de la persona, aunque las primeras iniciaciones supongan precisamente una integración en la sociedad en la que va a vivir el individuo y las “iniciaciones estéticas” presupongan justamente lo contrario, es decir, el escapar de una sociedad que aliena y arrincon a al individuo intentando, a la vez, alcanzar una experiencia trascendente o estética al margen del entorno represivo social.

Otro elemento fundamental que aparece en las cosmogonías del África negra occidental, y que podemos relacionar de nuevo con el Génesis bíblico, es el poder y la fuerza creadora de la palabra, que interviene junto al soplo divino que insufla la vida a la criatura humana. En el mito cosmogónico de los Baluba de la República Democrática del Congo se relata que *Maweja*, Dios creador, procedió a la creación a partir de tres poderes: “le verbe”, “le geste” y “le souffle”²⁴; de este modo todo lo que señalaba con su dedo existía y cobraba movimiento al recibir su soplo. En las diferentes versiones del mito cosmogónico dogón, etnia asentada en el interior de Malí, la palabra aparece igualmente como el poder que utiliza *Amma*, el dios creador, para crear el mundo y como el regalo que otorga a los hombres:

En effet, la version présentée par G. Calame-Griaule dans “Ethnologie et parole. La parole chez les Dogon.” rapporte que “Amma”, Dieu

²⁴ *Ibidem*, p. 28.

créateur hermaphrodite, était représenté par “aduno talu, l’œuf du monde”. Il possédait le verbe avant même d’avoir créé toute autre créature. Avec sa parole il forma dans cet œuf le placenta originel et le féconda. En sortirent deux jumeaux, premiers êtres créés. L’un révolté et perturbateur, fut métamorphosé en une espèce de renard et condamné à une vie misérable. L’autre, “Nommo”, bon, sacrifia sa propre vie pour réorganiser le monde perturbé par le mauvais agissement de son frère. Après sa résurrection, “Nommo” descendit sur terre avec une arche qui portait les quatre premiers couples des jumeaux: quatre hommes et quatre femmes. Quand ceux-ci arrivèrent sur la terre, ils ne possédaient pas la parole. “Amma” delega à “Nommo” la maîtrise de la parole et le chargea de l’enseigner aux humains ; en recevant le don du verbe, la créature primitive devint complète.²⁵

La palabra, al igual que los signos gráficos, refleja en África Negra una manifestación de la conciencia religiosa de sus usuarios. Numerosos mitos nos enseñan que la mayoría de los símbolos gráficos son de origen divino o espiritual:

Dans le *Dictionnaire des Mythologies*, Geneviève Dieterlen souligne, à propos des symboles graphiques relevés dans les populations issues du Mandé, que, pour les Malinké, Bambara, Dogon, Bozo et Minkanya, les premiers signes, au nombre de 266, représentent le ‘fondement de la connaissance’, *doni dyu* (en bambara), la ‘semence de toute connaissance’ *doni siya wo siya*, mais aussi et surtout le fondement de la création. Et l’on dit: L’origine de toutes les créatures (c’est-à-dire toutes les choses qui ont existé, existent ou vont exister) est dans les signes; la connaissance est sortie des signes. Ces signes eux-mêmes sont censés provenir d’un seul et unique signe, *ti kele pe*, également appelé ‘signe

²⁵ “En efecto, la versión presentada por G. Calaume-Griaule en “Etnología y palabra. La palabra entre los Dogón” cuenta que “Amma”, Dios creador hermafrodita, era representado por “aduno talu, el huevo del mundo”. Poseía el verbo incluso antes de haber creado a ninguna otra criatura. Con su palabra formó en este huevo la placenta original y la fecundó. De aquí salieron dos gemelos, los primeros seres creados. El primero, rebelde y perturbador, fue metamorfoseado en una especie de zorro y condenado a una vida miserable. El otro, “Nommo”, bueno, sacrificó su propia vida para reorganizar el mundo perturbado por la mala actuación de su hermano. Después de su resurrección, “Nommo” descendió a la tierra con un arca que llevaba a las cuatro primeras parejas de gemelos: cuatro hombres y cuatro mujeres. Cuando éstos llegaron a la tierra, no poseían la palabra. “Amma” delegó a “Nommo” el dominio de la palabra y le encargó que se la enseñase a los humanos ; al recibir el don del verbo, la criatura primitiva quedó completada.” *Ibidem*, p. 28.

ardent ou chaud’, ou ‘signe support’ *ti kalama*, símbolo a la fois de l’unité et de la multiplicité du Dieu créateur.²⁶

Según Clémentine M. Faïk-Nzuji²⁷ la denominación de símbolo en muchas lenguas africanas demuestra que para los africanos dicha noción tiene una relación directa con diferentes creencias trascendentes, y que, de hecho, el símbolo es el instrumento a través del cual el hombre logra la comunicación con la realidad sobrenatural y accede a un nivel superior de conocimiento. Faïk-Nzuji nos aporta un análisis lingüístico de la voz ‘símbolo’ en diversas lenguas habladas en el África del Oeste entre las etnias ewe, aja, gen y fon situadas alrededor del golfo de Guinea entre los países de Togo y Benín:

Dans ces langues, le symbole est désigné par le terme “vò”, du verbe “vò” qui veut dire être libre, se libérer. Le mot “vò” signifie la “liberté”. Quand il est employé pour désigner le symbole en général, il se traduit par “ce qui rend libre”, “ce qui libère” l’homme en le guidant sur la voie de sa destinée et en le mettant en harmonie avec ses aspirations les plus profondes.²⁸

El símbolo es en numerosas lenguas africanas lo que hace corresponder la realidad visible con la realidad invisible. La expresión “edà vò”²⁹ – “ha fallado a su símbolo”- se utiliza cuando alguien ha cometido una falta

²⁶ “En el *Diccionario de las Mitologías*, Geneviève Dieterlen subraya, a propósito de los símbolos gráficos recogidos entre las poblaciones originarias del Mandé, que, para los Malinké, Bambara, Dogón, Bozo y Minkanya, los primeros signos, cuyo número es 266, representan el ‘fundamento del conocimiento’, *doni dyu* (en bambara), la ‘semilla de todo conocimiento’ *doni siya wo siya*, pero también y sobre todo el fundamento de la creación. Y se dice: El origen de todas las cosas (es decir, todas las cosas que han existido, existen o van a existir) está en los signos; el conocimiento salió de los signos. Se cree que estos signos provienen de un solo y único signo, *ti kele pe*, llamado igualmente ‘signo ardiente o caliente’, o ‘signo base’ *ti kalama*, símbolo a la vez de la unidad y de la multiplicidad del Dios creador”. *Ibidem*, p. 29.

²⁷ (1992) *Symboles graphiques en Afrique noire*, París, Karthala.

²⁸ “En estas lenguas, el símbolo es designado por el término “vò”, del verbo “vò” que quiere decir ser libre, liberarse. La palabra “vò” significa la “libertad”. Cuando es empleada para designar el símbolo en general, se traduce por “aquello que libera”, “aquello que libera” al hombre guiándolo por el camino de su destino y haciéndole estar en armonía con sus aspiraciones más profundas.” M. FAÏK-NZUJI, Clémentine (2003), p.31-34.

²⁹ *Ibidem*.

grave y ha perdido, por ello, la correspondencia entre lo visible y lo invisible; en las culturas tradicionales africanas el hecho de incurrir en un delito grave significa romper la armonía entre el mundo físico y el espiritual, ya que todos los acontecimientos que ocurren en el mundo tradicional africano están íntimamente ligados entre sí.

Asimismo, el símbolo es el elemento que ajusta al hombre a su destino y le ayuda a encontrar su propia personalidad. Podemos ver reflejada esta idea en la expresión que explica de nuevo Faïk-Nzuji “esà vò” – “ha dejado caer su símbolo”-, que es utilizada en África del Oeste cuando una persona se ha mostrado incapaz de enfrentarse a una situación o no ha sabido actuar con valentía, es decir, no ha podido ser fiel a su propia persona, a su propio símbolo. Sin embargo cuando una persona muestra un carácter seguro y equilibrado entonces se utiliza la expresión “elè vò”, que significa “está dentro de su símbolo”, es decir, vive en conformidad con ella misma.

La importancia del verbo y la palabra, que se iguala directamente a la divinidad, aparece también en la tradición cristiana, concretamente en el prólogo del evangelio de Juan:

Al principio ya existía la palabra,
la palabra se dirigía a Dios
y la Palabra era Dios:
ella al principio se dirigía a Dios.
Mediante ella se hizo todo;
sin ella no se hizo nada de lo hecho.
Ella contenía la vida,
y esa vida era la luz del hombre;
esa luz brilla en las tinieblas,
y las tinieblas no la han comprendido.

(Juan, 1, 1-5)

La palabra no sólo tiene un poder mágico en el relato de San Juan, sino que es la divinidad misma, es decir, el poder más grande y absoluto del cosmos, y a través de ella nace “el salvador”, como la “palabra hecha hombre”.

Para concluir queremos citar la leyenda hebrea del *golem*, en que se unen ambas cuestiones, la del verbo creador y la de la criatura que peca al querer igualarse con el poder supremo universal. El *golem* es un mito hebreo relacionado con la magia cabalística que nos muestra de nuevo el deseo humano de equiparación divina que inevitablemente acabará en tragedia. La leyenda del *golem* más conocida es la del rabino de Praga

Löw, aunque literariamente la primera leyenda recogida está basada en la historia del rabino polaco Elija vom Chelm, en el siglo XVI. El *golem*, una extraña criatura creada por este rabino a partir de arcilla y barro para que sea su sirviente, crece gracias a un papel donde está escrita la palabra “emet” que su creador pega a su frente. De este modo el *golem* alcanza un poder y una grandeza sobrenaturales que ponen en peligro a toda la ciudad. Con un gran esfuerzo el rabino consigue arrancar al *golem* la tira de papel, pero antes de derrumbarse convertido en lodo, el *golem* da una bofetada al rabino, muestra de la rebelión permanente que subyace en la criatura contra su creador.

Es el poder de la palabra “emet” que significa “verdad”, lo que otorga la vida a la criatura de barro. En definitiva, la tradición judía sobre la creación artificial de la vida se basa en el poder evocador de las letras y las palabras. De la misma manera que Dios creó el universo a partir de las veintidós letras, los hombres pueden repetir el acto creador si conocen las combinaciones adecuadas. La creación golémica tuvo, en principio, un carácter ritual: la creación mágica aparecía como la coronación del estudio de la Yesira, uno de los textos de la Cábala. El *golem* fabricado no tenía ningún objetivo práctico, su realización era una demostración del poder de las palabras sagradas. Con el paso del tiempo el *golem* entra en las leyendas y se convierte en un ser peligroso para los que le rodean. La leyenda del *golem* integra así el mito del hombre que intenta equipararse a Dios creando una criatura que esté bajo su dominio a partir del barro y de la tierra y que será castigado por esta pretensión insensata.

Vemos pues cómo las mismas creencias, expresadas a través de temáticas concomitantes, recorren distintas tradiciones alejadas geográficamente, ya que corresponden a los temores e ilusiones que alberga en su psiquismo la persona humana. El hecho de que en algunos casos estos mitos profundamente arraigados en el imaginario colectivo de distintas sociedades hayan alcanzado el rango sagrado de religión y en otras ocasiones se hayan clasificado como folklore popular, depende indudablemente de dónde se sitúa el observador. Al mirar más de cerca todos estos mitos genesiacos descubrimos que los rasgos comunes son más numerosos que los diferenciadores y que el diferenciarlos dentro de un rango diferente sólo puede explicarse por un mecanismo de dotación de prestigio social a aquello que pertenece a la sociedad etnocentrista. Esta sociedad tiende a relegar más allá de la frontera de la religión a otros tipos de creencias que provienen de tradiciones culturales distintas aunque, como hemos visto, podemos considerar que el funcionamiento de estos mitos genesiacos parte de principios muy parecidos.