
LOS GBAYA DE LA REPÚBLICA CENTROAFRICANA

PAULETTE ROULON-DOKO

CNRS-INALCO, París

roulon@vjf.cnrs.fr

Traducción de SAFIATOU AMADOU

Al presentar la situación de los gbaya de la República Centroafricana me centraré en dar a conocer algunos elementos que permitan «comprender África para poder actuar», tal como proclamaba el coloquio del mismo nombre que tuvo lugar en Barcelona en el que presenté este texto¹. El hecho de que realicen actividades exclusivamente no monetarias hace que no se los pueda poner en correspondencia con el indicador relativo a la evaluación de los “progresos” de un país, el PIB, que en el año 2007 colocaba a la RCA al final de la lista², de la misma forma que no tienen prácticamente ningún acceso a la educación escolar ni a la asistencia médica. Al mirar de cerca la manera cómo se organiza la sociedad gbaya, uno queda impresionado por la solidez de una cultura que consigue hacer frente a los cambios manteniendo la cohesión; y que, sin ignorar el mundo exterior, conserva sus puntos de referencia fundamentales que la han protegido de un desarrollo que hacina a las poblaciones en la ciudad y encadena al hombre al trabajo asalariado sin asegurarle no obstante unas condiciones de vida decentes, todo aquello que la vida tradicional de los pueblos asegura todavía hoy en día.

1. INTRODUCCIÓN

Los gbaya ‘bodoé son cazadores, recolectores y agricultores que viven en una sabana verde que conocen, y cuya fauna y flora explotan

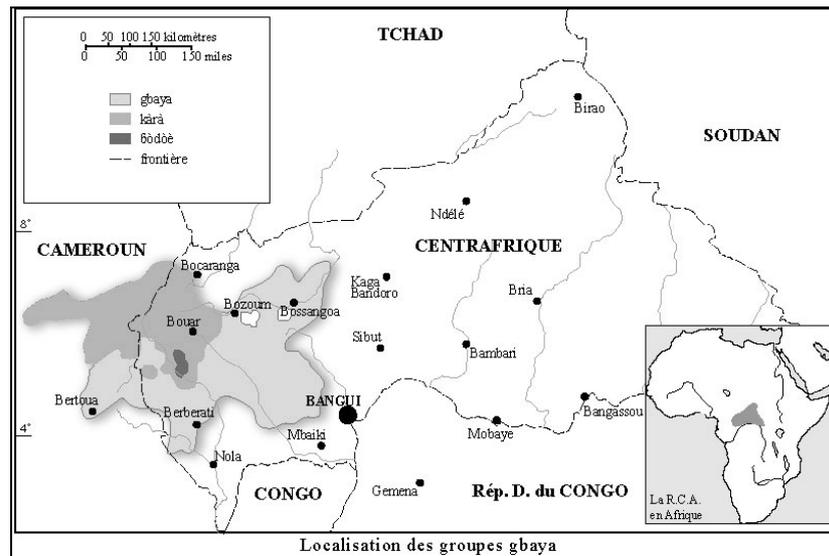
¹ *África: Saber comprender para saber actuar*, Barcelona, 27-28 de noviembre de 2008, CEIBA.

² En el puesto 153 sobre 185 (internet, Wikipedia).

perfectamente. Se trata de una sociedad sin jerarquías donde el saber es compartido por todos. Cada uno, además de las actividades necesarias de subsistencia, se entrega a las ocupaciones que ha elegido.

SITUACIÓN GEOGRÁFICA

Las poblaciones que se reconocen bajo la apelación de “gbaya” ocupan un territorio situado en sus cuatro quintas partes al oeste de la República Centroafricana y en la última quinta parte en el centro-este del Camerún. Los gbaya kara son el grupo numérico más importante, y a él pertenecen los gbaya 'bodoé, con quienes trabajo desde 1970.



SITUACIÓN LINGÜÍSTICA

El gbaya es una lengua ubanguiana del grupo Gbaya-Manza-Ngbaka (1.200.000 hablantes) clasificados por Greenberg como la subfamilia 6 “Adawawa oriental” de la familia Niger-Congo. El ‘bodoé es un dialecto del gbaya kara hablado por 5.000 personas aproximadamente, repartidas en unos cuarenta pueblos situados en el término rural de Bingué³, al

³ Cf. Mapa de las aldeas del país gbaya en, P. Roulon-Doko, *Conception de Oráfrica*, 7, *Artículos*

sudoeste de Bouar, en la República Centroafricana. Principalmente he trabajado en el pueblo de Ndongué.

Se trata de una lengua de 2 tonos, de tipo aislante, con una débil morfología donde la oposición verbo/nombre es clara. El enunciado de base es o bien un enunciado verbal que expresa las acciones (SVO) o un enunciado con predicado no verbal que expresa la existencia y la localización⁴.

SITUACIÓN HISTÓRICA

Los gbaya ‘bodoé de la República Centroafricana son una población que, contrariamente a la idea generalmente admitida, no dicen haber venido de otro lugar sino que afirman habitar la región que ocupan desde hace mucho tiempo. Además es relevante constatar que no tienen relatos históricos.

De hecho su territorio no ha conocido ni la jihad de Ousman dan Fodio en 1830 por el norte, ni el tráfico de esclavos del Atlántico por el sur. Su primer contacto con los europeos corresponde al paso de la misión del Comandante Eugène Lenfant que en 1904 puso el nombre de Antiguèrem (*wàn-tí-gèrà*: «el que está a la sombra de la ceiba») a la actual aldea de Ndongué⁵. Habiendo huído, en un primer lugar, del contacto con los europeos, desplazando los pueblos por el territorio, enseguida se vieron obligados a recoger el caucho salvaje y a hacer carreteras. Fueron ellos quienes estuvieron en la base de la gran revuelta de 1929 contra los franceses, conocida como “la guerra de Karnou”⁶, que afectó al África Central antes de ser sometida. Entonces fueron reagrupados en pueblos a lo largo de las carreteras y se les impuso el cultivo del algodón.

Pierre Vidal, etnólogo y arqueólogo que descubrió en la región de Bouar

l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique, Paris, L'Harmattan, 1996, p.116.

⁴ Para una presentación sintética de la lengua, cf. P. Roulon-Doko, *Parlons gbaya*, Paris, L'Harmattan, 1997.

⁵ Para un desarrollo de esta presentación histórica Cf. P. Roulon-Doko, “La notion de ‘migration’ dans l’aire gbaya”, en H. Tourneux et al. (eds.), *Migrations et mobilité dans le bassin du lac Tchad*, Paris, IRD.

⁶ Al respecto véase R. Nzabakomada-Yakoma, *L’Afrique centrale insurgée, la guerre du Kongo-wara 1928-193*, Paris, L'Harmattan, 1986.

unos megalitos que se remontan al Paleolítico, presenta en estos términos las culturas centroafricanas y su grado de autoctonía.

África tropical no ha conocido ninguna especialización en el interior del abanico económico, en particular alimenticio. La gran mayoría de sociedades africanas serán, durante más de tres mil años (después del éxodo sahariano) para muchos, y cerca de cuatro mil para algunos (y no olvidemos a las sociedades de cazadores-recolectores durante diez mil años o más), sociedades que se sitúan conscientemente en el entorno natural; sociedades en el interior de las cuales el hombre conserva una situación privilegiada pero no dominante respecto a todos los demás elementos de la vida. La sociedad global, en todos sus componentes humanos, practica la naturaleza global, en todos sus recursos pero sin privilegiar jamás uno respecto a otro, y protegiéndolos gracias a ciertas prohibiciones religiosas, tribales o temporales.⁷

2. EL LUGAR DEL HOMBRE EN LA NATURALEZA

LA CONCEPCIÓN GBAYA DEL ESPACIO⁸

Los Gbaya organizan el mundo en dos espacios bien diferenciados: el de las divinidades (espacio sideral y bajo tierra) y el de los hombres (la tierra en su totalidad).

La carrera del sol estructura y orienta el «cielo»⁹ **zân**. Proviene del este **ndàyà zân** o **ndàà-zân** literalmente las “nalgas del cielo” porque se concibe como el lugar de expulsión de un parto cotidianamente repetido. El sol sigue su ruta hasta el oeste **zú zân** (cumbre del/cielo) materializando la «bóveda celeste» **yík zân** (superficie del/cielo) donde se concentran las nubes y de donde cae la lluvia. Esta bóveda se apoya sobre el suelo formando dos «líneas de horizonte» **ká-zàÑ zân** (laderas del/cielo). Más allá de esta bóveda se encuentra el

⁷ P. Vidal, *Tazunu, Nana-Modé, Toala, ou de l'archéologie des cultures africaines et centrafricaines et de leur histoire ancienne*, Bangui, 1982, p. 52.

⁸ Encontraremos una presentación detallada en P. Roulon-Doko, *Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan, 1996.

⁹ Las comillas «x» indican la traducción de una palabra gbaya, tanto si se menciona detrás como si no. Las comillas “x” indican una traducción literal y los paréntesis (x) literalmente un término gbaya.

«espacio sideral» **gbàzàÑ-kúlé** (gran interior/grito de destreza) donde se encuentran las «estrellas» **sóórá** y donde viven las «divinidades» **s"** de los cuentos.

La «tierra» **nù** y más exactamente su superficie llamada expresamente el «suelo» **mbÓ•Ó-nù** (pastoso-tierra) es el dominio de los hombres. Es allí donde se desarrolla la «vida» **zãÑ-nù** (en-tierra) y allí donde también permanecerán después de la muerte, en calidad de «antepasados» **s"**.

Bajo tierra se extiende un territorio **gbàzãÑ-nù** -literalmente las “entrañas de la tierra”- que, como los cielos, pertenece a las divinidades. Un término único **s"** designa por una parte a las «divinidades» y por otra parte a los «antepasados», que solamente tienen en común el hecho de ser inmortales, en el sentido de ser intemporales pero también eternos en la memoria de los hombres. Hay que darle, pues, el significado literal de “inmortal”. Los inmortales participan de dos mundos diferentes. En calidad de «divinidades» se ocupan, en el cielo o bajo la tierra, del mundo mítico; mientras que como «antepasados» viven en la tierra, en un mundo paralelo al de los vivos.

EL MUNDO MÍTICO O EL MUNDO DE LAS DIVINIDADES

Así pues, en el cielo o bajo la tierra viven divinidades, muy frecuentemente aisladas las unas de las otras, que los cuentos dan a conocer y todas ellas son malvadas o malévolas con respecto a los hombres. Siempre tienen forma humana y tienen en común una gran aptitud para «tragar» cualquier cosa. Una de ellas, Gbason, **gbàs"** literalmente “el gran dios” era el poseedor de todas las cosas que guardaba para él y su familia, dejando a los hombres completamente despojados. Frente a él, un personaje de múltiples facetas, Wanto **wàntò** literalmente es “el maestro de los cuentos”: es igualmente una divinidad, pero también puede presentarse bajo la forma animal, de una araña, y eligió vivir con los hombres. Wanto se opone a Gbason y, gracias a algunas astucias que explican los cuentos, conseguirá robar en beneficio de los hombres, sus compañeros, todo aquello que Gbason guardaba celosamente para él sólo, como el agua, las semillas y los cabritos. Wanto representa pues al héroe civilizador de los gbaya “bodoé, aquel que sirve de referencia y expresa, en su complejidad, la esencia misma de todo hombre. Si hubo un tiempo en que los hombres tenían acceso a los cielos, dominio de las divinidades, desde hace ya mucho

tiempo el paso está cerrado y éstos solamente tienen un lugar, la tierra en la que viven.

El hombre que alimenta la imaginación de los relatos míticos¹⁰ sabe que no se puede esperar nada de las «divinidades» para las cuales, por otra parte, no existe ningún culto y a las cuales nadie querría dirigirse.

Los gbaya ‘bodoé son deístas según la definición propuesta por el diccionario *Le Petit Robert* del deísmo¹¹ como la “posición filosófica de aquellos que admiten la existencia de una divinidad, sin aceptar ninguna religión revelada ni dogma alguno”.

EL MUNDO DE LOS HOMBRES

La tierra que constituye el mundo de los hombres comporta dos mundos paralelos donde viven, sin normalmente encontrarse, los vivos y los antepasados.

EL MUNDO DE LOS ANTEPASADOS

En esta sociedad igualitaria, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, todos acceden al estado de «antepasados» **s"**. Ningún rito, ni ninguna ceremonia es necesaria. El muerto/a va a alcanzar automáticamente el “bosque” **zãÑ-bAA** (continuidad del espacio) que pertenece desde siempre a sus antepasados y al que llaman más concretamente «el pueblo grande» **gbàyé**. Privados de la palabra en el momento de su muerte, los antepasados no pueden comunicarse con los vivos aunque aquellos velan constantemente por ellos. Se dirigen a ellos de manera colectiva como «antepasados». Esta mirada de los antepasados es fundamental para que cada uno se sienta protegido y vigilado, porque nada se les escapa. Son los guardianes del orden moral de la aldea y se les invoca para convencer de su buena fe, cuando ésta se pone en duda.

¹⁰ A este propósito cf. P. Roulon, *Wanto et l'origine des choses..., contes d'origine et autres contes gbaya kara*, Paris, CILF-EDICEF, 1977.

¹¹ La palabra “animismo” empleada normalmente para designar las creencias tradicionales se aplica mal aquí porque la naturaleza no es ni animada ni personificada.

EL MUNDO DE LOS VIVOS

La tierra, dominio exclusivo de los hombres, se reparte entre los diferentes pueblos. Cada pueblo dispone de un bosque bajo la protección de los antepasados del grupo fundador del linaje que es su «pueblo grande». La naturaleza no es un mundo que infunda miedo, uno se siente bien en ella, uno está como en casa, puesto que está bajo el control de los hombres por mediación de los antepasados. Para ilustrar mi propósito tomaré como ejemplo la aldea de Ndongué.

EL BOSQUE: TERRITORIO ALDEANO Y GRAN PUEBLO DE LOS ANTEPASADOS

El territorio de Ndongué se extiende por cerca de unos 200 Km.²; situado a 900 metros de altitud, está surcado por una densa red de 179 riachuelos de nombre distinto que conforman una cuadrícula que permite situar cualquier punto del territorio.

Los gbaya tienen una concepción dinámica de los distintos tipos de formaciones vegetales diferenciadas. La formación dominante es la «sabana» *zân* con un estrato herbáceo continuo y árboles y arbustos dispersos al azar, y que comporta diferentes subcategorías. Sin otra especificación, esta sabana se llama «sabana arbustiva» **kpàngàm-bAA** (en desorden/espacio). Da paso a espacios de sabana arbolada donde la hierba no es tan densa y cuyos árboles, dispuestos de forma más regular, producen una sombra ligera y continua. Según la especie de árbol característico de la formación, los gbaya distinguen tres tipos de formación, sin que ningún término genérico los designe. Son los siguientes: 1) la «sabana Burkea y Lophira» **kúlú** o **tí-kúlú** en la que abundan helechos salvajes comestibles, 2) la «sabana Uapaca togoensis» **tí-kòmbò** y 3) la «sabana Isoberlinia» **tí-kàfà** cuya mayor humedad favorece las setas, objeto de recolección sistemática. Finalmente identifican partes bien circunscritas de «sabana forestal» **kàsà** donde algunos árboles grandes de sabana se reagrupan en «pueblo» pero que también tiene árboles que le son propios. Esta formación está pensada como intermediaria entre la sabana y el bosque, y es en cualquier caso el lugar de recuperación del bosque frente a la sabana. El bosque que no designa ningún término genérico como tal comprende dos subcategorías, una vinculada a la presencia de un curso de agua, la otra no. Cada una tiene un nombre propio. El término **zér** designa a la vez el «bosque galería» o «galería forestal» y el «curso de

agua» que bordea. El término fijo **kòzér** (en/~) refleja tanto el «bosque galería» como el «río» llamado «brazo de río» en francés local. El «bosque profundo» o «el bosque denso seco» **kòmbò** se caracteriza como el bosque galería por la presencia de numerosas lianas. Los mismos árboles crecen allí aunque con algunos grandes árboles que le son específicos.

Una red de caminos **wár** conservados, en función de las necesidades, por los habitantes de los pueblos cercanos permite desplazarse fácilmente por el conjunto del territorio. Los más utilizados se llaman «carretera» **gbàwár** (gran camino). Se trata en concreto de la carretera de la marisma y la de los campos que dos veces al año es objeto de un mantenimiento sistemático en el que todos participan. La carretera de automóviles, poco utilizada, está bajo el control de las autoridades gubernativas. En lo que concierne al camino de trashumancia, utilizado por las vacas de los ganaderos peuls mbororo, sigue la línea de cresta y depende del paso de los rebaños, y no es objeto de ninguna conservación por parte de los habitantes de los pueblos cercanos.

EL PUEBLO

El «pueblo» **yé** es el lugar donde los hombres se instalan de forma permanente. En otro tiempo reagrupando un linaje, incluso un segmento de linaje (una veintena de personas), hoy en día reúne 200 o 300 personas de linajes distintos cuyo reagrupamiento ha sido impuesto por la colonización, y después reforzado por la administración local. Los habitantes reagrupados de tal manera han recuperado a título colectivo el espacio de los antepasados de la parte de linaje que se ha mantenido en su territorio de origen. En el caso de Ndongó, se trata del linaje **Bòdóé-tòrò**.

El «pueblo» es una estructura abierta, sin vallado ni concesiones. Está estructurado en «barrios» **bÀÁ-gàrà** (espacio de/reunión) que corresponden a un segmento de linaje. Cada barrio quita toda la hierba del espacio en el que vive, dejando a veces espacios bien delimitados de césped donde uno puede instalarse para discutir. El «fuego del linaje» **wèé-gàrà** (fuego de-reunión), a menudo coronado por un cobertizo-granero, marca el punto central del barrio. Actualmente, cada familia tiende a encender su propio «fuego de fuera» delante de la casa. Sin embargo, el fuego del hombre de más edad del segmento del linaje juega

siempre el papel de «fuego del linaje».

Entre el pueblo y la sabana propiamente dicha se extiende una zona intermedia. Es allí, en las afueras del pueblo, donde entierran a los muertos y donde se practican ciertos rituales. Igualmente es allí donde los niños juegan permaneciendo próximos a los caminos. Es también allí, al fondo en esta zona, donde los adultos «van a hacer sus necesidades», lo que se llama **nÁÁ zâÑ-bÀÀ** (ir a la maleza).

3.LA CONCEPCIÓN GBAYA DEL TIEMPO

El «tiempo» **ngimbò** o **ngimbi** es una noción muy general que se define o bien de manera histórica respecto a un acontecimiento personal o colectivo (el momento en que...), o de manera genérica en referencia a una actividad característica del período considerado (el período de...) por el cual se puede emplear también el término «estación» **siÑi**. El tiempo histórico es guiado, el tiempo genérico es cíclico.

LOS MESES

Los gbaya distinguen en el seno del «año» **pÀ** dos estaciones, una «estación seca» **bÀÀ** de cuatro meses y una «estación de lluvias» **Bàr** de ocho meses.

Atentos a las «fases de la luna» **ngimbò kÓ zik** (tiempo/de/luna), hacen una descripción muy minuciosa del movimiento aparente de la luna que permite a cada uno orientarse correctamente en cada «lunación» o «mes lunar» igualmente llamado *sik*. Distinguen doce meses que tienen cada uno nombre propio cuyo sentido evoca un carácter culturalmente significativo del período considerado. El año gbaya empieza en noviembre, a principios de la estación seca, y el nombre de los meses sólo menciona la caza y los fuegos de caza, de ahí su apelación de «estación de caza» **siÑi gía** (estación de/caza). Contrariamente, los meses de la estación de lluvias tienen nombres referentes a las actividades más variadas: el regreso de la lluvia, el renacimiento de la vegetación, las recolecciones de insectos, la pesca y dos referencias a las actividades agrícolas concernientes al ñame y el sésamo, aunque la estación de lluvias naturalmente sea llamada la «estación del trabajo de los campos» **siÑi tòm fò** (estación de/trabajo de/campos). El último mes, octubre, hace la transición entre estas actividades variadas y el retorno de la actividad dominante de la caza, pasando de un régimen de fuerte

componente vegetal a un régimen más bien a base de carne.

Como los gbara cuentan en meses lunares, llega un año en que los signos evidentes del fin de la estación seca tardan algo más en llegar. Entonces utilizan el doblete del mes de febrero como un decimotercer mes que permite reiniciar de manera adaptada la sucesión de lunaciones.

EL DÍA Y LA NOCHE

La jornada **wèsé** (sol) está dividida en tres períodos, la «mañana» **tútùyè**, la «tarde» **gírà wèsé** (vuelta/sol) y la «tarde noche» **mbóyò**, mientras que la «noche» **zÀ** solamente tiene el período de sueño, donde toda actividad cesa y su nombre es: la «noche profunda» **•úká zÀ**. La división en horas¹² sigue la progresión del sol desde el amanecer hasta la puesta, y para la novena hora (17 h.) hay una percepción del sol directamente unida a lo afectivo. En efecto, su nombre, «el sol que engaña al huérfano», recuerda la dolorosa situación del huérfano que, en el momento en que todos entran para aprovechar el calor de la comida familiar, sólo tiene un hogar de substitución. La división de las horas de la noche enumera, para las primeras horas, las actividades que preceden al sueño; después durante la «noche profunda» denomina al sueño (primer sueño, sueño profundo) y el silencio propio hasta el primer canto del gallo, seguido muy de cerca de los primeros resplandores del día. La jornada está principalmente consagrada a actividades alimenticias y la noche es un momento de vida social intensa, siendo la ocasión de reuniones, de veladas de cuentos, de danzas con tambores, etc.

LOS SALUDOS COTIDIANOS

Los saludos cotidianos son siempre fórmulas breves, un «saludo» **wúr-mÒ** (saludo/cosa) o **mÀÀ** que puede acompañar un apretón de manos, o también un breve diálogo que varía según el momento: por la mañana para decir buenos días, se pregunta «te parece que es de día?» **mÒ sµµ mÁ ndé?** siendo la respuesta esperada «creo que es de día» **mÒ sµEm**; y por la noche, para dar las buenas noches se pregunta «Crees que hace frío?» **mÒ gµµ mÁ ndé?** siendo la

¹² Se trata de una división en períodos cuya duración no está fijada en 60 minutos como en un cálculo horario.

respuesta esperada «me parece que hace frío» **mÒ gµEm**.

Se trata de saludos cotidianos. En situaciones con más carga emotiva, los gbaya pueden abrazarse o, en momentos mucho más excepcionales, después de una larga ausencia por ejemplo, «besar» a alguien **dúyá nù** (aspirar/boca): se coge con las manos el rostro de la persona que te besa, para susurrar sucesivamente en cada oreja, luego besar en la boca y acabar poniendo la lengua en su frente. Fuera de ese contexto, esta expresión recuerda los besos de una madre a su hijo.

EL CALENDARIO GBAYA

Si agrupamos todos los elementos que estructuran la concepción del tiempo de los gbaya podemos establecer un calendario que, en la vida corriente, sería como un puzzle en el que cada cual guardaría los fragmentos sin sentir la necesidad de juntarlos. Este calendario establece un paralelismo con algunos ejes de pertenencias:

El primero corresponde a una concepción de la meteorología que describe, para cada mes lunar, las características de las lluvias, del sol, de las nubes o de las brumas.

El segundo, fundado en la observación del cielo, caracteriza en particular la estación seca como el momento en el que se puede ver la vía láctea, literalmente llamada «carretera de Wanto» **gbàwár kÓ wànto** (carretera/de/wanto), y las pléyades **bé-zÓÑá** (pequeñas/jóvenes) que son las niñas que el columpio mágico ha lanzado al cielo¹³.

El tercero tiene en cuenta la presencia significativa de algunos animales o la floración de algunas plantas características de la estación seca.

El cuarto concierne a las actividades de temporada, particularmente por oposición a la estación de caza que ocupa la estación de las lluvias.

LAS ACTIVIDADES SEGÚN LAS ESTACIONES

Los gbaya practican actividades de caza y de recolección y también el

¹³ Cuento publicado en 1992, P. Roulon-Doko, “Traduction d'un conte gbaya: Les deux filles et la balançoire”, *L'immature* 4, 1992, pp. 46-47

cultivo de plantas comestibles¹⁴. En primer lugar presentaré la caza colectiva e individual, después las diferentes recolecciones y finalmente el trabajo en el campo.

La caza

Toda caza tiende a adquirir «piezas» **sà•i**. Este término designa de manera genérica el conjunto de «vertebrados» **sà•i** que comprende cerca de 300 animales conocidos por todos. Se clasifican en cuatro subgrupos:

- Los «voladores» **nóÁ** agrupa pájaros y murciélagos (111 especies).
- Los «acuáticos» **zòrò** agrupa peces, camarones y cangrejos (36 especies).
- Los «trepadores» **gók** agrupan las serpientes y el gusano de tierra (34 especies).
- Los «vertebrados *stricto sensu*» que recupera el término **sà•i** reduciendo la acepción (107 especies). Este subgrupo comporta 8 familias: los «pies duros» (25), «los pies blandos» (25), los monos (10), las ratas (21), las ardillas (9), los lagartos (129), las tortugas (2) y los batracios (3).

Aparte de los lagartos y de los batracios que no se consideran comestibles, el resto de los animales pueden ser cazados para su consumo. La caza con fuego se hace durante el punto álgido de la estación de caza y alrededor de ella se distribuyen las demás.

La caza de espera

De octubre al final de diciembre, los hombres practican en las hierbas altas una «caza con arco y flecha» **giá gákí** (caza.de/barba de flecha) encaminada sobre todo a las especies arborícolas como los monos, las ardillas, las serpientes, los pájaros y algunos carnívoros; y en los bosques de galería, una «caza del cefalópodo azul» **giá-tòdò** (caza.al/cefalópodo azul).

Desde mediados de octubre, los hombres se preparan para la caza. En cada linaje un hombre es designado para ser el «maestro de las hierbas» **wàn z'** de la próxima estación de caza, de acuerdo con los demás

¹⁴ Este tema está desarrollado en P. Roulon-Doko, *Chasse, cueillette et culture chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan, 1998.

hombres de su linaje. Se trata de una gran responsabilidad puesto que deberá asumir todo lo que suceda durante la estación de caza en el territorio que éste ha tomado a su cargo. Su primer trabajo consiste en delimitarlo verificando los límites naturales que forman un río y su galería forestal donde el fuego se apagará de forma espontánea, propagándose al contrario, en las líneas de las crestas, de los corredores cuyas hierbas abatidas, secas y quemadas deberán parar la progresión del fuego. En el territorio de Ndongué, hay once territorios de caza.

La caza con fuego

A partir de finales de diciembre y durante todo el mes de enero, cada territorio será quemado uno tras otro para poder practicar la «caza con fuego» **dóó z'** (quemar/hierbas). Se trata de una caza con venablo, perros y redes. Cada hombre posee varios venablos que él mismo ha fabricado y cuya técnica de lanzamiento conoce desde su infancia. Esta técnica la han adquirido practicando de forma regular un juego con diana que adiestra a los niños en el lanzamiento con juguetes de venablo. A los perros criados y alimentados para ser los auxiliares del cazador, les guía un «maestro de perros» **wí pî tòyó** (aquel/para soltar/perro). Hay uno o dos por linaje. El linaje dispone también de varias redes de caza, una media de una para cada diez cazadores.

Los fuegos que recorren la totalidad de la sabana y se apagan espontáneamente en las lindes del bosque y las galerías forestales no son destructores, al contrario de lo que ocurre con el fuego practicado por la agricultura chamicera¹⁵. Además de la hierba, queman las hojas de los árboles pero conservándolos, actuando como el invierno que ocasiona la caída de las hojas en otoño. A lo largo de las siguientes semanas se produce un crecimiento generalizado de todas las plantas, comparable a la primavera en un país templado. Esta hierba fresca y joven era muy apreciada por las vacas cebú que los pastores peuls mbororo hacían pastar de febrero a abril, el tiempo de su paso por estas tierras durante la trashumancia anual¹⁶.

¹⁵ Este tipo de agricultura practicada en el bosque empieza por talar los árboles antes de incendiarlo, pero de hecho quema un terreno completamente desbrozado, lo que no es el caso aquí.

¹⁶ Sobre las relaciones entre los Gbaya y los Mbororo, cf. P. Roulon-Doko, "Mon ami mbororo, 20 ans de contact Gbaya-Mbororo, 1970-1990", en Derive J. y F. Ugochulwu (eds.) *Paroles nomades, écrits d'ethnolinguistique africaine*, Paris, Karthala, 2005, pp. 281-287.

El día de la quema, los cazadores equipados con venablos y perros se colocan a lo largo de los límites del territorio que hay que incendiar esperando que los fuegos se junten antes de lanzarse a la persecución de la caza rastreada por los perros. Aquellos que se han colocado en las galerías forestales colocan las redes acechando la caza que irá a refugiarse en ellas. Esta quema requiere una gran habilidad y una gran experiencia, y las mujeres que han permanecido en el pueblo respetan un ceremonial que protege de forma simbólica a los hombres. Las mujeres continuarán con sus ocupaciones en el momento en que se sepa que todo ha ido bien y que no se ha producido ningún accidente.

La propiedad de un animal pertenece al propietario de la red en la que ha sido atrapado, siempre que no presente ninguna herida de venablo o mordedura de perro. Efectivamente cualquier animal que presente signos de mordedura pertenece al perro y en consecuencia a su propietario. El animal herido por un venablo pertenece a quien haya lanzado el arma una vez verificado que el animal esté libre de mordedura. En el transcurso de la caza, pueden surgir discusiones incluso disputas para determinar la propiedad del animal.

A medida que se matan las piezas de caza, se confían a los más jóvenes para que las lleven al pueblo donde las mujeres las reciben cantando canciones de caza que alaban la virilidad del cazador. El conjunto de la caza se distribuye por barrios, esperando el retorno de los cazadores que harán el reparto entre todas las mujeres del barrio.

La caza después del fuego

En los territorios quemados donde el fuego ha hecho su recorrido, los hombres, las mujeres y los niños practican distintos tipos de caza:

- Las mujeres practican una «caza sobre tierra quemada»¹⁷ **kÓr-bÀÀ** (nuca.de/sabana). Van equipadas con una «azada-laya» **wàrà** que sirve para cavar una madriguera y matar a los animales que allí se encuentren. Cavando y /o ahumando la madriguera, atrapan muchos pequeños roedores.

- Los niños de 12-13 años van a «cazar las ratas» **fóó ndùì**. Armados de flechas de madera, de un arco y de trampas de cestería,

¹⁷ Cf. P. Roulon-Doko, "Women'hunting in Gbaya land", en A. Prinz (ed), *Hunting food and drinking wine*, Wien, Lit, Wiener Ethnomedizinische Reihe, 2006, pp. 155-163.

rodean una porción de hierba no quemada de la sabana próxima al pueblo o a los campos, colocando cerca de ellos las trampas y tensando el arco mientras acechan la huida de las ratas a las que el ruido va a molestar. Las mujeres y los niños practicarán este tipo de caza hasta el regreso de las lluvias.

• Los hombres hacen una «caza después del fuego» **gíá-ìòó-wèè** (caza.de/restos.de.fuego), al día siguiente del paso del fuego, luego practican «cazas ordinarias» **gé gíà** (simple/caza), visitando las galerías forestales, utilizando perros, redes y venablos hasta la partida al campamento de caza.

Los campamentos de caza y últimas cazas de la temporada

La noche en que se quema el último gran territorio marca el momento de la instalación en el bosque para una estancia que durará todo el mes de febrero y acabará con el retorno de las primeras lluvias. Los hombres cazan todos los días, y las pocas mujeres instaladas en el campamento vigilan la manera de salar y secar la caza y preparan la bola de mandioca de las comidas cotidianas. Las otras mujeres permanecen en la aldea y traen regularmente harina de mandioca. La caza ahumada llena poco a poco grandes cestas que, de vuelta al pueblo, permiten disponer de un aporte regular de carne.

En marzo, una vez ha llovido, los hombres practican todavía alguna caza uniéndose a los habitantes de otros pueblos y atravesando juntos vastas extensiones en busca de caza.

A pesar de conocer el fusil europeo, nunca han tenido la tentación de abandonar los venablos para practicar la caza individual durante la noche a la luz de una antorcha, como se hace a menudo en otros lugares. La caza es ante todo una tarea colectiva cuyo producto se distribuye al conjunto de mujeres para la alimentación cotidiana.

La caza con trampas y la pesca

Durante todo el año los hombres practican la caza con trampas -trampas de lazo simple y trampas con muelle, trampas para panteras y trampas hoyo- y ponen nasas en los ríos más grandes. A lo largo del año practican también la pequeña pesca. A principios de la estación de lluvias, hombres y mujeres practican la pesca de achique, haciendo una presa para retener el agua de algunos ríos y achicar para encontrar peces. En la región, el pez más pescado es el *Clarias* o «pez-gato» **yòò**.

Las actividades de recolección

Para todas las actividades de recolección, solamente se buscan aquellos productos que puedan recolectarse en grandes cantidades. Los otros sólo se recogen cuando tropiezan con ellos. Al azar de tal hallazgo, hombre o mujer recogerá lo que se encuentre en su camino, porque todos saben identificarlos. Según el tipo de recolección, puede tratarse de una actividad exclusivamente femenina o de una actividad mixta.

La recolección de insectos

Las actividades de recolección conciernen en particular a los «insectos» o «invertebrados» **kókó•ó-mò**. Los gbaya identifican y ponen nombre a 240 especies.

Son muy apreciadas seis especies de termitas comestibles que se buscan y capturan según técnicas diversas. Generalmente se cazan las reproductoras justo antes de que emprendan el vuelo ahogándolas en el mismo corazón del termitero o en el momento del vuelo impidiéndoles la dispersión, o bien abatiéndolas con una escoba de hojas si es de día, o atrayéndolas a la luz de una antorcha si es de noche. Las técnicas son diversas y hombres y mujeres participan de ellas. La recolección de termitas se gradúa a lo largo de todo el año.

Los gbaya consumen más de 80 especies de larvas y de orugas, las primeras se buscan en su mayoría durante la estación seca y a comienzos de la estación de las lluvias, y las segundas durante la estación de las lluvias. Se trata más bien de una actividad femenina. A finales de la estación de las lluvias, recogen también algunos coleópteros, abejorros y grillos.

Es interesante señalar que los gbaya kara instalados en la carretera principal de Bouar-Baboua, que une Centro-África con el Camerún, han modificado notablemente sus prácticas y en particular han reducido la recolección de insectos, limitando este importante aporte alimenticio como consecuencia del desarrollo del comercio que la carretera produce.

La recolección de la miel

A finales de la estación seca y durante los tres primeros meses de la estación de las lluvias, de febrero hasta finales de mayo, los hombres buscan en los árboles las colmenas salvajes para recoger la miel con la que hacen una bebida, el hidromiel, la única bebida alcohólica tradicional de los gbaya. En la ciudad, en Bouar, se comercializa durante todo el año

esta bebida que compite con la cerveza de mijo, desconocida para los gbaya 'bodoé.

La recolección de setas

De las 58 setas conocidas, 52 son comestibles y buscadas por la mayoría. Se organizan en familias. Solamente las setas de termitero **mbùyé** se recogen en la estación seca, el resto de setas crecen en la época de lluvias. Según las técnicas de recolección, la recogida de setas es o bien una actividad estrictamente femenina, o una actividad mixta. Pero cualquier gbaya, hombre o mujer, que encuentre en su camino setas comestibles las recoge.

La recogida de plantas salvajes

Las mujeres recogen durante todo el año plantas viscosas. Este término «viscoso» **wòò** designa ocho plantas salvajes que proporcionan una savia comestible muy viscosa. Cortan las hojas o las ramas tiernas de las plantas para su consumo inmediato. Solamente los frutos de dos plantas se pueden conservar secados para su consumo durante el resto del año. También recogen cinco plantas de bosque, la más común es la «*Gnetum africanum*» **pòtó** que se puede comer en ensalada o acompañando a multitud de preparaciones. En Centro-África se conoce con el nombre sango de **kòkò**.

Después del fuego de caza, las mujeres recolectan los cayados de los brotes tiernos de los helechos que crecen tan pronto como el fuego se ha extinguido. Finalmente, durante los cuatro primeros meses de la estación de lluvias, las mujeres buscan brotes de caña en la sabana, junto a los límites del bosque-galería. Durante la estación de lluvias y cuando la oportunidad se presenta recogen otras plantas salvajes (21 variedades distintas) que crecen en la sabana junto a los accesos a la aldea o junto a los campos de hortalizas que ellas mismas cultivan. Finalmente, buscan ñames salvajes (2 en la estación seca, el resto en la estación de lluvias).

La recolección de frutos salvajes

Los frutos salvajes son a menudo pequeños frutos acidulados, de gustos varios y si uno tiene la suerte de encontrarlos los consume al momento. Muy distinto es el caso de los frutos de *Landolphia* muy buscados por su pulpa, con la que se hace un zumo exquisito.

La gran variedad de estos manjares se distribuyen a lo largo de todo el

año y es una gestión ejercida por las mujeres, ya sea de caza o de otros productos que siempre van acompañados de una bola de mandioca, base de cualquier comida¹⁸.

Los trabajos en el campo

Mientras todos los años cualquier persona, hombre o mujer desbroza un nuevo «campo de sabana» **fo**, son solamente unos pocos hombres los que se ocupan del campo del bosque. La práctica del cultivo de los gbaya, añade cada año un territorio concreto un [campo nuevo] que permite descontar los años, individualizando cada uno de ellos, cosa que no permiten las actividades de caza y de recolección aplicadas siempre en la misma tierra.

Los campos de sabana están situados en una zona lo suficientemente alejada del pueblo para que los cabritos no lleguen hasta ellos pero sin estar demasiado lejos. No existe la propiedad individual de la tierra pero sí un derecho de usufructo reconocido para quien la cultive. Un campo pertenece, pues, a quien lo trabaje para producir algo¹⁹. Cada año los habitantes del pueblo prefieren que sus nuevos campos estén los unos al lado de los otros para protegerse mejor conjuntamente de los posibles depredadores, por ejemplo de los monos.

El campo de sésamo

El mes de mayo es el mes en el que se trabaja el nuevo campo. Este trabajo comporta cuatro actividades, abatir las hierbas, labrar arrancando las hierbas, talar los árboles y finalmente quemar las hierbas. La labor del campo es más bien un trabajo de hombres en el que las mujeres pueden participar. Es necesario un mes para labrar todo el campo. A menudo los hombres se juntan para trabajar un mismo campo. El que pide ayuda a los demás recompensa a cada uno con alimento, una comida que se distribuye para todos. Un trabajo colectivo dura un solo día. Con este trabajo ya avanzado, el propietario continuará la labor solo.

En este nuevo campo y durante el mes de julio se sembrará al voleo sésamo y se recubrirá luego de tierra. Se mezclarán fácilmente semillas de calabaza. En las lindes del campo se planta frecuentemente maíz,

¹⁸ Cf. P. Roulon-Doko, *Cuisine et nourriture chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

¹⁹ Y la cosecha de cada campo pertenece a aquel o aquella que lo cultiva. No hay campo colectivo por linaje o familia.

gombo y se replantan algunos tallos de mandioca. Algunos días de septiembre se dedican a escardar las malas hierbas que han podido crecer. A finales del mismo mes, el sésamo florece. A finales de octubre aparecen los primeros frutos. Durante todo el mes de noviembre, la niebla activa la fructificación y en diciembre los frutos o cápsulas ya han madurado. A finales de diciembre cuando el sésamo pierde las hojas es el momento de la recolección. La época de la siega consiste en tres tareas: cortar los tallos, confeccionar las gavillas juntadas en manojos para recoger las granas y seleccionarlas para separarlas de lo desechable. Luego se los llevarán al pueblo para almacenarlos en grandes cestos que constituyen la reserva de la familia y que la mujer controlará. Después de la recolección del sésamo es el momento de las calabazas de pepitas oleaginosas.

El campo de cacahuetes

En cuanto empiezan las primeras lluvias el campo se limpia, se sacan los nuevos brotes de hierba y los rebrotes de árboles. Luego en el campo se planta por desqueje la mandioca. La mandioca que tardará dos años en crecer no es el cultivo característico del campo que a mediados de marzo recibirá diferentes cultivos de huerta: principalmente de cacahuetes, pero también gombo, ñame, guindillas, tomates, cebollas, hortalizas de hoja, etc. Se trata de un campo de policultivo pero que en gbaya se le conoce por el principal cultivo que lo cubre «campo de cacahuetes». Durante los tres meses del crecimiento del cacahuete se procede a dos escardas. La primera en mayo y la segunda en junio, período para replantar el tomate y el tabaco. En el transcurso del mes de julio se recolecta el conjunto de cacahuetes que se llevan a la aldea para conservarlos. Teniendo en cuenta el policultivo de ese campo, cada planta se recoge a medida que madura para su consumo cotidiano o para conservar una vez secada. Tanto los hombres como las mujeres participan en el conjunto de las recolecciones.

El campo de mandioca

Este campo, una vez recolectados todos los cultivos de huerta, se define como un «campo de mandioca» **fó gèdà** (campo/mandioca). En ese momento la mandioca sólo tiene un año y sus tubérculos aún no son aptos para el consumo. La mandioca llega a ser productiva a partir de los dos años dando sus primeros tubérculos. El campo pasa a ser entonces «una plantación de mandioca» **bìrì** cuyos tubérculos se recolectan en función de las necesidades. Durante aún dos años, en esta plantación se realizarán dos escardas, una en marzo, al comienzo de las lluvias y la otra en noviembre, al final de la estación de las lluvias. El quinto año, la

mandioca llamada en este momento «vieja mandioca» **ngòtò** ya no es objeto de una limpieza regular, como mucho la mujer que recoge los tubérculos limpia el hoyo que acaba de cavar.

Cuando deja de hacerse el mantenimiento regular del campo, la *Imperata cylindrica* se instala en él y prolifera rápidamente. Durante dos años y aprovechando el recrudescimiento de esta hierba, los hombres la cortan regularmente, después del paso del fuego de caza, para utilizarla como paja para el techo. El tercer año, esta hierba desaparece a su vez y el barbecho surge de la maleza.

Los campos de una persona

Cada persona dispone de 5 campos permanentemente: 1) uno nuevo desbrozado con azada el mes de mayo y destinado a sésamo, el «campo de sésamo» **fó sùnù**; 2) el campo en el que se recolecta el sésamo en enero y que una vez limpiado se plantan distintas hortalizas entre las cuales cacahuete y mandioca, el «campo de cacahuets» **fó zμÈnù**; 3) el campo en el que se han recolectado los cacahuets y las otras hortalizas en julio y al que sólo le queda la mandioca que tiene un año, «el campo de mandioca» **fó gè•à**; 4) el campo de mandioca del año anterior que se ha convertido en una «plantación de mandioca» **bìrì gè•à** cuyos tubérculos tienen dos años y pueden empezar a recolectarse, y finalmente 5) la plantación de mandioca²⁰ del año anterior que se sigue conservando y de la que se sacan regularmente los tubérculos.

Esta gestión tan planificada de los cultivos ha permitido a los gbaya 'bodoé dejar espacio para el cultivo del algodón durante los años en los que este cultivo se les ha impuesto, sin por ello trastornar su organización de base. De esta manera han plantado algodón en el nuevo campo del año, para reportar sésamo al año siguiente, en el momento de la recolección del algodón. Así pues el conjunto del ciclo ha sido aplazado un año. A principios de los años 70, al dejar de ser rentable el cultivo del algodón en la región, fue abandonado por los poderes públicos, y se prosiguió el cultivo de los campos como en el pasado, y así el sésamo pasó a ser de nuevo la primera planta sembrada en el nuevo campo del año. Así demuestran su gran capacidad para readaptar todo el sistema manteniendo su estructura y conservando una relación equilibrada con la

²⁰ La mandioca no necesita granero y el trabajo es más fácil que el del mijo o del maíz y asegura el aporte de carbohidratos diarios.

naturaleza.

El campo del bosque

Es un campo desbrozado en el bosque en el que, en general, se planta maíz y plátanos. En un linaje, sólo uno o dos hombres trabajan un «campo de bosque» **kÓyá**. Desbrozado en la estación seca, luego quemada la tala, se utiliza durante dos años para el maíz y una decena de años para los plátanos.

A mediados de los años 70, los campos de bosque se desarrollaron considerablemente, para responder a la demanda de maíz y de plátanos de los criadores peuls nómadas que tuvieron que instalarse en la región. La utilización intensiva de algunas galerías forestales las ha destruido parcialmente y al ser conscientes de ello, los habitantes prefirieron renunciar a ellas para que el bosque se recuperara. Esta actitud es el testimonio de la preocupación, culturalmente integrada en la tradición gbaya, por preservar la biodiversidad. Al otro lado de la frontera, en el Camerún, parece que otro grupo gbaya kara, los gbaya yaayuwée, ha intensificado el desarrollo de los campos de bosque sin que la degradación resultante no les haya hecho renunciar a ellos.

La ganadería

La ganadería tiene un papel muy marginal para los gbaya y sólo atañe a tres animales: el perro, la gallina y la cabra. El perro es el auxiliar privilegiado del cazador, la gallina tiene sobre todo un papel ritual y la cabra o cabrito es un elemento importante de la compensación matrimonial. Mientras que al perro nunca se lo comerán, sólo los hombres comen huevos o gallina. Ésta es objeto de numerosas prohibiciones de consumo en relación al matrimonio y solamente se come por necesidades rituales. Finalmente el cabrito, cuya leche no se utiliza jamás, lo consumen todos, pero su carne se aprecia relativamente. También se puede consumir en ocasión de los rituales en los que se debe dar de comer a mucha gente y la gallina no sería suficiente, o bien durante las fiestas si la caza no basta.

Sabiendo que en otros lugares los huevos y la gallina la consumen normalmente las mujeres, sin consecuencias nefastas para ellas, han permitido poco a poco a las niñas y a sus hermanos que consuman huevos y gallina de la ganadería familiar. Pero más allá de ese marco, la gallina como símbolo de alianza, siempre es objeto de numerosas prohibiciones.

4. EL LUGAR DEL INDIVIDUO EN LA SOCIEDAD

LAS ETAPAS DE LA VIDA

La infancia

Los gbaya son patrilineales, es decir que los niños están directamente vinculados al linaje del padre que pasa a ser el suyo, mientras que solamente son los sobrinos uterinos del linaje de la madre. Esta doble pertenencia se ve en la fórmula utilizada cuando alguien estornuda y que nombra el linaje de cada uno de los padres y menciona la relación existente con cada uno de ellos: «mi verdadero cuerpo es ‘Bongowen, su sobrino uterino es Ngoke» **kpàsá kii-tÇm nÁ Bòngòwèn, bé-nàmáà nÁ ngÒkÁ.**

Los gbaya ‘bodoé no manifiestan ninguna preferencia por un sexo²¹ u otro cuando nace un niño. Lo que cuenta es que el niño crezca sano. El pequeño establece un vínculo con su madre, con la cual duerme²². Ella lo amamanta y lo lleva siempre consigo. Los padres del niño de pecho deben abstenerse de cualquier tipo de relación sexual hasta que el niño camine (alrededor de un año). Efectivamente, el niño podría caer enfermo con la irrupción de un olor²³ al cual el niño no estaría habituado. Esta prohibición, que separa los nacimientos cerca de dos años, es respetada.

A partir de los cinco años el hijo, niño o niña, juega con los de su edad sin alejarse del pueblo. A partir de la adolescencia, niños y niñas efectúan en grupo aquellas actividades que les gustan y participan, si se tercia, en las pequeñas tareas de la vida cotidiana. A los niños se les considera como unos seres en su totalidad a los que se debe escuchar²⁴ y a los que siempre se les da la razón en caso de conflicto con un adulto: es el adulto quien tiene que adaptarse. Sin embargo con la edad, se espera de los

²¹ El único cuento que habla del sexo del bebé presenta a un hombre que solamente quiere niñas y repudia a la mujer que da a luz niños. Los gemelos que nacen de esta unión no llegarán a ser aceptados por el padre.

²² En la misma cama que la pareja padre / madre.

²³ En el caso de poligamia, el hombre que tiene dos esposas puede continuar su vida sexual con su segunda esposa sin amenazar la vida del niño puesto que la presencia de esta mujer le es familiar desde su nacimiento.

²⁴ Un cuento nos habla de un niño que pedía auxilio a su madre, ésta no le oye y es raptado por unas divinidades subterráneas pero su padre podrá finalmente salvarlo después de una larga búsqueda.

chicos y las chicas que ocupen su lugar en la vida colectiva²⁵.

La circuncisión de los niños que tiene lugar entre los seis y los catorce años no depende de ningún rito, se presenta como una cuestión de higiene. La escisión de las niñas que se practicaba en el momento de la iniciación bana según las encuestas que he realizado ya no se produce en el país gbaya 'bodoé desde su prohibición, para gran alivio de las mujeres iniciadas.

Las iniciaciones

El verbo «matar» señala un cambio de estado, definitivo en el caso de la muerte y temporal en el caso de una iniciación que, seguido del nombre de la iniciación expresa el hecho de ser iniciado. Todas estas iniciaciones gbaya no han sido nunca obligatorias, cada cual decidía, en su momento, si quería participar o no, incluso cuando la presión social podía ser fuerte. Las iniciaciones del la'bi para los hombres²⁶ y del bana para las mujeres dejaron de existir a partir del año 1965²⁷. Existían también varias iniciaciones femeninas y cada una tenía su propia danza que ya no se practican pero que aún hoy se cantan sus canciones.

El matrimonio

El matrimonio se produce a menudo entre jóvenes de una edad similar (entre 16 y 20 años). El cónyuge no puede salir ni de su propio linaje que es también el de su padre y abuelo (PP), ni del de su madre que es el de su abuelo materno (PM), ni de los linajes de ninguna de sus abuelas (MM, MP). Varias etapas conducen al matrimonio.

²⁵ Existía además una iniciación particular para los niños, el bânà-mbílò: los niños desnudos debían remontar el río, los habitantes del pueblo colocados al borde del camino los golpeaban con un junquillo. Era un signo fuerte, marcaba una responsabilidad de los niños a manos de los adultos que sancionaban los comportamientos que juzgaban negativos sin haberse opuesto anteriormente.

²⁶ El la'bi, "no obligatorio (no se aplicaba ninguna sanción a aquellos que la rehusaban). Sin embargo la seguían la mayoría de adolescentes en las edades comprendidas entre los 12 y 18 años". Y. Monino, "conceptions du monde et langue d'initiation lábi des Gbaya-Kara", en *Langage et cultures africaines, essais d'ethnolinguistique*, Paris: Maspero, 1977, p. 115.

²⁷ Sobre las iniciaciones cf. P. Vidal, *Garçons et filles, le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya-Kara*, Nanterre, Labethno, 1976.

El trabajo del yerno

Cuando un joven pretende casarse va a cortejar a la joven que elije. «compite» con los otros pretendientes y cada uno visitará regularmente a los padres de la chica, sus futuros suegros y efectuará para ellos el «trabajo del yerno» **tõm kòfà** (trabajo. de/alianza). Se trata particularmente de ayudar al suegro a desbrozar el nuevo campo, y a buscar leña para la suegra. Varios jóvenes pueden pretender a una misma joven pero al cabo de un tiempo la chica cortejada debe escoger aquel que le agrade más como marido. Expresada su elección, su padre aceptará entonces la gallina traída por el joven escogido. El sacrificio de la gallina ritualmente consumida por el suegro y los hombres de la familia sella la alianza y confiere al joven el estatus de futuro marido. Los demás pretendientes regresaran a sus casas.

La conducta de la esposa en casa del marido

Al cabo de un período que va de algunos meses a un año, se autoriza al marido a traer a su esposa a su casa, al pueblo de sus padres. El día que se la lleva, se entrega una dote constituida por cabritos y una pequeña suma de dinero (antiguamente lingotes de hierro²⁸). Esta compensación matrimonial asegura al marido los derechos sobre los hijos, es decir su pertenencia al propio linaje.

La joven pareja reside durante un tiempo en casa del padre del marido y una nueva gallina se ofrece al padre de la esposa para indicar que el matrimonio ha sido consumado. La pareja se instala entonces en la casa que el marido ha construido para ella. Una ceremonia, una especie de «inauguración» **íéé tùa** (poner/casa), reúne en una comida a todos los miembros del linaje del marido. Cada una de las mujeres de este linaje ofrece a la joven esposa un elemento de la vajilla para ayudarle a constituir su propia vajilla. En el país gbaya, el hombre no tiene jamás una casa propia. Siempre construye una casa para su esposa en la cual él vive con ella.

²⁸ Antiguamente, los Gbaya fundían regularmente el hierro para extraer el mineral que permitía forjar puntas de azagaya e hierro de azada. Tanto los fundidores como los herreros no tenían un estatuto particular. Cf. Y. Monino, “Accoucher du fer: la métallurgie gbaya (Centrafrique)”, en N. Echard (ed.) *Métallurgies africaines, nouvelles contributions*, Paris, JSA, 1983, pp. 283-309.

La poligamia

En caso de poligamia, cada esposa tiene su propia casa y el marido comparte su tiempo entre los dos hogares a razón de dos días en casa de una, dos días en casa de la otra. Cada esposa es autónoma en su hogar, no comparten ni el trabajo ni las comidas: es el marido quien se reparte. De hecho la poligamia es poco importante, y concierne a menos del 20% de los hombres casados.

El divorcio

El divorcio existe y siempre es la opción de la mujer. Cuando un matrimonio fracasa, la mujer siempre puede dejar a su marido y volver o bien con su familia o casarse con otro hombre: se dice entonces que «la mujer se divorcia» **kóò gbèyá**. El hombre siempre puede tomar una segunda esposa, lo cual puede llevar a su primera esposa a dejarle, pero sin embargo él nunca podrá dejarla -recordemos que no tiene casa propia-, y «repudiar» una esposa sería mal visto: el hombre no puede pues divorciarse. De hecho, las uniones que llevan más de un año acostumbran a ser duraderas.

El trabajo del yerno y la entrega de un rebaño de cabritos son la norma, mientras que el papel jugado por el dinero, que substituye a los lingotes de hierro que no se podían cambiar por monedas, ha producido diferentes tipos de reacciones. Primero, algunos jóvenes que habían conseguido sin mayor esfuerzo la pequeña suma que representaba la dote empleándose en la ciudad han creído poder tomar fácilmente una segunda esposa. Muchos han podido constatar, a su pesar, que tal poligamia no era aceptada por las mujeres y que a menudo, una de las dos chicas cortejadas prefería irse. Este fenómeno ha durado poco. Por el contrario y de forma fija, anticipando parte del dinero de la dote, en caso de un posible divorcio de la esposa, cada uno, el día del descuento de la dote avanza una “descortesía” diríamos ahora, para justificar una multa que deducirá de la suma a devolver en caso de divorcio. En cualquier caso, la poca importancia monetaria de la dote influye poco en la mujer en el momento de divorciarse. Para acabar, algunos padres conscientes de la debilidad del marco de sucesión que ya no controla la dote bajo la forma de lingote de hierro, y deja al joven la diligencia de encontrar el medio de reunir la suma reclamada, buscan a menudo respaldarle y desean verle casado lo antes posible.

*La edad adulta y la vejez*²⁹

El hecho de ser adulto y después con la edad, la vejez, no confiere un estatus especial. Es una evolución natural que está culturalmente integrada. El adulto es aquel que está en plena posesión de todas sus facultades, físicas e intelectuales que la edad va poco a poco declinando hasta envejecer. La edad no es pues en esta sociedad un elemento para asentar la autoridad de un individuo, éste no la adquiere, de hecho, si no es en función de la apreciación colectiva de su comportamiento.

Por otro lado, la sociedad dispone de un trato formal que sitúa al individuo en el seno de su linaje sin crear una jerarquía de estatus. Se trata del tratamiento *de usted* que sólo existe entre los miembros de la familia³⁰. Uno se dirige *de usted* a las personas de una generación superior a la propia o en el seno de su propia generación, a sus mayores, hombres o mujeres. Es un trato formal del lugar que ocupa cada uno en el linaje y también en el linaje del cónyuge. Este trato de cortesía que no va acompañado de una autoridad automática no se exporta fuera del marco del linaje y se tutea sistemáticamente a toda persona exterior al linaje o extranjera, sea cual sea su edad³¹.

UNA SOCIEDAD SIN JERARQUÍA

El reparto de las tareas

Las tareas técnicas

Además de los trabajos de adquisición de comida que ya he presentado y en el que todos participan, las tareas técnicas se reparten entre los sexos en general de la manera siguiente: Cestería (H³²/M), alfarería (H/M),

²⁹ Cf. P. Roulon-Doko, "La conception et le vécu de la vieillesse chez les Gbaya de centrafricaine", en Antonia Guerri y Stefania Consigliere (ed.). *La cecchiaia nel mondo, Old age in the world*, Actes de la 3ème Conférence Internationale d'Anthropologie et d'Histoire de la Santé et des Maladies (Gênes 11-16 marzo 2002), 2002, Vol. 3, pp. 254-259.

³⁰ Cf. P. Roulon-Doko, Les personnels et les modalités de vouvoiement en gbaya 'bodoé (Centrafrique), *Linguistique Africaine*, n° 11, Paris, 1993, pp. 67-81.

³¹ Este sistema es muy distinto del uso que el francés de la metrópoli hace del tratamiento de Usted.

³² H = hombres, M = mujeres.

construcción de la casa (H), cocina (M), búsqueda de leña (H/M), etc. Para los gbaya, el aprendizaje pasa siempre por la observación seguida de la práctica. Así el gusto por una actividad desarrolla en aquel o aquella que la ejerce un saber hacer que le convierte, de alguna manera, en un experto. Esta cualidad (medicina, música, juez...) reconocida caso por caso a alguien no es una especialización porque no le confiere ningún estatus particular³³. Esto es válido para todas las actividades incluida la fragua.

El trabajo de la fragua es una tarea exclusivamente masculina pero no crea especialistas. Mientras que todos los hombres llegan, si se terciá, a accionar los fuelles de la fragua, solamente forjan los hombres a quienes les apetece. En efecto, es el interés por este trabajo el que motivará a un hombre a aprender dedicándose a él de forma regular durante los períodos de actividad de la fragua. Solamente la confección de tres grandes vasijas, que requiere mucho tiempo, convertía a una mujer en especialista para responder a las necesidades de la comunidad, durante el período que se dedicaba a esta producción³⁴. Es el único caso de especialización en el país gbaya.

La autoridad y las responsabilidades

Es la actitud de uno la que decide, como se ha dicho ya, la manera en que se le aprecia, y el dominio de la palabra forma parte del saber que debería poseer cualquier adulto que se respete. Cada uno recurre a su autonomía y a su libre albedrío, y las órdenes, vengan de donde vengan, no se aceptan. El proverbio dice por otra parte que «el enfermo sabe dónde debe poner la cabeza».

Cualquier poder crea responsabilidades que cada uno duda en asumir (por ej. «maestro de caza»). En caso de guerra, el que tenga más condiciones para dirigir a los demás llegará a ser «jefe de guerra»: puede ser un hombre o una mujer. Cuando la situación vuelve a ser normal, él o ella continuarán con sus quehaceres.

Al constatar la ausencia de jefe tradicional de pueblo³⁵, la

³³ Así no hay curanderos, el saber “médico” es compartido por todos.

³⁴ No todos los pueblos tenían tal alfarería. Esta actividad está en vías de desaparición, las grandes vasijas son substituidas, cuando es necesario, por productos manufacturados que se compran en la ciudad.

³⁵ No debe confundirse con el jefe de la tierra que será presentado más adelante.

administración colonial había impuesto que fuera nombrado un jefe por cada pueblo reagrupado cuya principal tarea era recolectar el impuesto por persona al cual estaba sometido todo hombre gbaya. La autoridad de este jefe ha sido siempre muy limitada. Incluso durante los años del cultivo impuesto del algodón, el jefe no conseguía que los habitantes labraran su nuevo campo, a menos que recurriera a la ayuda mutua colectiva que cada hijo de vecino podía poner en práctica (ofreciendo una comida a todos aquellos que trabajan una jornada). Recientemente, la administración centroafricana ha suprimido el impuesto por persona lo que ha comportado, al menos en el territorio gbaya, la desaparición de estos jefes que después de tantos años no consiguieron hacer valer su autoridad.

Un principio regulador

La sociedad gbaya se funda en el postulado de que todo individuo tiene la misma suerte. Al nacer, cada individuo dispone de un potencial idéntico llamado «fecundidad» **kÓyÓ**³⁶ que se manifiesta por una capacidad de producir niños, es la «fecundidad del cuerpo» **kÓyÓ tÁà**, y una aptitud para encontrar caza o dominar una técnica, es la «fecundidad de la mano» **kÓyÓ ĩÁr**. La procreación y el éxito en ciertas actividades son pues los dominios donde el azar no tiene lugar. Conviene que cada uno conserve esta fecundidad que está bajo el control de los antepasados pues son éstos quienes velan para que todo vaya bien para sus descendientes. En efecto es gracias a la «fecundidad» que a lo largo de su vida el individuo permanece unido a sus antepasados.

La fecundidad del cuerpo

Poco después del nacimiento de un niño, sus padres y sus tías paternas se reúnen para, en un ritual, consumir carne que los tíos uterinos han ofrecido al niño, en ocasión de la primera visita de la joven madre a su familia. Por su parte expresan buenos deseos para la vida del niño.

Cualquier joven que pierde la fecundidad de su cuerpo en la primera relación sexual³⁷ la recobra desde el momento de su primer embarazo.

³⁶ Cf. P. Roulon, « Rites de fécondité chez les Gbaya kara », en G. Calme-Griaule (ed.), *Itinérances... en pays peul et ailleurs, mélanges à la mémoire de Pierre-François Lacroix*, T. II, Société des Africanistes, 1981, Paris, pp. 355-377.

³⁷ Si después de romper un matrimonio, una mujer casada de nuevo no queda embarazada, buscará siempre su fecundidad al lado de su primer marido que habrá olvidado restituírsela. Cf. P. Roulon, « Rites de fécondité chez les Gbaya

Desde ese mismo instante es la dueña y nada puede hacérsela perder.

La fecundidad de la mano

La fecundidad de la mano concierne principalmente las actividades de caza o de caza con trampa para las cuales conviene practicar de forma regular los ritos apropiados para que el cazador no pierda su suerte. En el caso de los jóvenes, la primera gran pieza que matan cazando la consumen, en su totalidad, los primogénitos y los padres. Para el hombre, a lo largo de su vida, la reactualización de la fecundidad del cazador tiene lugar cada vez que caza una pieza mayor que una rata. Se trata de dejar consumir las partes rituales del animal que ha cazado a un mayor primogénito o al padre. Para la mujer esta reactualización tiene lugar una vez al año, una vez concluido el momento del fuego de la caza de madriguera. Consiste en dejar comer a su marido, a sus cuñados o eventualmente a sus hermanas la totalidad de la primera pieza de la estación de caza. En todos los casos, es bajo la forma de un tizón, que los comensales se pasan de mano en mano al final de la comida, que se restituye la fecundidad al interesado/a.

5.LA RELACIÓN DE LOS GBAYA CON LO SAGRADO

LA ORACIÓN A LOS ANTEPASADOS

De forma colectiva y una vez al año, a principios de la estación seca, el pueblo honra a sus antepasados por mediación del «jefe de tierra» **wàn nù** (maestro/tierra) que es un miembro del linaje fundador que ha permanecido en el territorio de sus antepasados. Este rol se transmite entre los hombres en el seno del mismo linaje, sin aprendizaje ni ritual concreto; el sucesor reproduce lo que ha observado y por ello aprendido. El «jefe de tierra» realizaba, todos los años y para todo el pueblo, la oración a los antepasados pidiéndoles protección para todos. No hay individualización por ningún antepasado y la referencia siempre es colectiva: «antepasados de mis antepasados, antepasados de mis padres, antepasados de mis mayores...». Delante de los habitantes reunidos al pie de un gran árbol, en las inmediaciones del pueblo, se dirige en voz alta e inteligible a los antepasados, pidiéndoles que les conceda a todos su benevolencia, asegurando la seguridad a los cazadores, la salud a los

kara”, en: G. Calame-Griaule (ed.), *Itinérances...en pays peul et ailleurs, mélanges à la mémoire de Pierre-Francis Lacroix*, t. II, Paris: Société des Africanistes, 1981, pp. 355-377.

niños y la protección a todos. A esta «oración» **búrá s** literalmente “honrar a los antepasados” le sigue el sacrificio de un cabrito que preparan las mujeres en el mismo lugar, así como otros platos. El cabrito se consume ritualmente por los familiares (sobrinos uterinos y yernos), los demás platos se consumen entre todos. Se ofrece a los antepasados una pequeña bola de mandioca acompañada de un poco de cabrito.

Individualmente, cada segmento del linaje disponía de un «altar de los antepasados» **tí-s** (delante/antepasados). Consistía en una madera seca de *Gardenia ternifolia* RUBACEAE en forma de horquilla colocada cerca de la casa así como un pequeño enrejado al lado, a nivel del suelo. En este altar se depositaba, si llegaba el caso, un poco de comida como ofrenda.

Actualmente, sólo en situaciones graves (enfermedad, pérdida de fecundidad por ejemplo) se dirigen a sus antepasados para demostrar que la persona en cuestión no está abandonada por su linaje, ni es desgraciada y que necesita continuar disponiendo de todos sus potenciales.

EL RECURSO A LA MALDICIÓN

La «maldición» **fómà mÒ** (maldecir/cosa) sólo puede ejercerse en el seno de la familia e interpela directamente a los antepasados. Efectivamente la ejecución de cualquier maldición consiste en privar, a quien alcance, de su fecundidad. Y exige, en particular en lo referente a la caza que los antepasados controlan completamente, la aprobación y la cooperación de los mismos. Si este no es el caso, los antepasados devolverán la maldición contra quien la ha proferido. Ésta es una práctica muy limitada entre los gbaya ‘bodoé.

LA BRUJERÍA

Cualquier individuo puede ser portador de una fuerza de «brujería» **dÒà** o **dùà** desde su nacimiento. Todo el mundo puede, también, valerse potencialmente de esta fuerza. En realidad, a menudo cuando un individuo se sale de la norma puede sentirse amenazado por los brujos, pero también es una posible explicación a una situación traumática (muerte accidental por ej.). En este último caso esta acusación no comporta la adhesión colectiva, se esfuma al mismo tiempo que la situación que la ha generado, contribuyendo así a un fenómeno de

resiliencia. La utilización de la brujería se ejerce siempre en el seno del linaje, es ahí donde habrá que resolver el problema.

Existía en los gbaya'bodoé unos «adivinos» capaces de percibir el mundo secreto de los brujos que ponían al servicio de la comunidad sus poderes de brujería haciéndolos de esta manera inoperantes para el mal. Pudiendo predecirlo todo, el adivino no estaba nunca expuesto ni a un accidente ni a ninguna desgracia. En los años 70, un joven recorrió el país gbaya para denunciar a los brujos en actividad, en particular a los lanzadores de rayos³⁸. Pronto se hizo una reputación³⁹ que le permitió ejercer sus talentos a cambio de dinero hasta que una serie de desgracias cayeron sobre su familia y le hicieron renunciar a esta actividad y renegar de los poderes de los que hizo alarde.

LAS RELIGIONES REVELADAS

Muy resistentes al Islam que conocen principalmente como la religión de los Peuls o de los comerciantes haussa, los gbaya fueron cristianizados por católicos italianos que, utilizando el sango como lengua⁴⁰ tuvieron una débil influencia, y por los Baptistas americanos que, utilizando el gbaya, tuvieron bastante influencia hasta los años 80. A partir de ese momento, la llegada de catequistas evangelizando en gbaya 'bodoé y habiendo dejado, sin duda por razones económicas, las prácticas más bien restrictivas (imposición de un diezmo, prohibiciones varias, etc.) no tuvieron continuidad y la evangelización permaneció sólo de forma superficial⁴¹.

³⁸ El rayo se percibe como un fenómeno natural, pero su trayectoria puede ser, según los Gbaya, controlada por el brujo.

³⁹ Es interesante señalar que durante sus sesiones de adivinación y para poner todas las bazas de su parte, ponía delante de él una Biblia y un Corán.

⁴⁰ El sango, lengua oficial de la RCA tenía en los años 70 una todavía débil implantación en la región y se iba afianzando al mismo tiempo que la radio, a pesar de la competencia de la radio camerunense en lengua gbaya. En el pueblo, la radio sigue siendo una rareza.

⁴¹ En 1996, ya no había en Ndongué ni catequistas, ni «misiones» -iglesia católica o templo protestante-, mientras que en los años 80 había una iglesia de cada confesión.

6. CONCLUSIÓN

Al final de esta presentación se deduce que los gbaya 'bodoé utilizan al máximo todos los recursos de un medio que conocen muy bien. Aprovechan una gran cantidad de productos siguiendo el ritmo de las estaciones con el cual están en sintonía. Sus creencias les hacen dueños de su destino y permiten a cada uno, hombre o mujer, hacer sus propias elecciones. Valiéndose de ello, consiguen mantener los fundamentos de una cultura que sin embargo es vulnerable frente a los envites de la globalización del mundo moderno que, a menudo, destruye el entorno del cual dependen sus riquezas tanto materiales como culturales. Éstas no se pueden medir con la vara de la economía de mercado aunque me parece que son una contribución al «patrimonio inmaterial» de la humanidad. En el momento en que el planeta busca proteger la biodiversidad de los impactos negativos de un desarrollo poco cuidadoso con el entorno, la cultura gbaya nos recuerda que hay otras maneras de vivir y que el futuro debe ser enfocado sobre nuevas bases a inventar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS CITADAS

MONINO, Yves (1977), “conceptions du monde et langue d’initiation lábì des Gbaya-Kara”, en *Langage et cultures africaines, essais d’ethnolinguistique*, Paris, Maspero, p. 115-146.

MONINO, Yves (1983), “Accoucher du fer: la métallurgie gbaya (Centrafrique)”, en N. Echard (ed.), *Métallurgies africaines, nouvelles contributions*, Paris: Société des Africanistes, pp. 283-309.

NZABAKOMADA-YAKOMA, Raphaël (1986), *L’Afrique centrale insurgée, la guerre du kongo-wara 1928-1931*, Paris, l’Harmattan.

ROULON-DOKO, Paulette (1992), “Traduction d’un conte gbaya: Les deux filles et la balançoire”, *L’immature* 4, p. 46-47.

ROULON-DOKO, Paulette (1977), *Wanto et l’origine des choses..., contes d’origine et autres contes gbaya kara*, Paris, Collection Fleuve et flamme bilingue, CILF-EDICEF.

ROULON-DOKO, Paulette (1981), “Rites de fécondité chez les Gbaya kara”, en G. Calame-Griaule (ed.), *Itinérances... en pays peul et ailleurs, mélanges à la mémoire de Pierre-François Lacroix*, t. II, Paris, Société des Africanistes, p. 355-377.

ROULON-DOKO, Paulette (1993), "Les personnels et les modalités de vouvoiement en gbaya 'bodoé (Centrafrique)", *Linguistique Africaine* 11, p. 67-81.

ROULON-DOKO, Paulette (1996), *Conception de l'espace et du temps chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris: L'Harmattan.

ROULON-DOKO, Paulette (1997), *Parlons Gbaya*, Paris: L'Harmattan.

ROULON-DOKO, Paulette (1998), *Chasse, cueillette et cultures chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan.

ROULON-DOKO, Paulette (2001), *Cuisine et nourriture chez les Gbaya de Centrafrique*, Paris, L'Harmattan.

ROULON-DOKO, Paulette (2002), "La conception et le vécu de la vieillesse chez les Gbaya de centrafrique", en Antonia Guerci y Stefania Consigliere (eds), *La vecchiaia nel mondo, Old age in the world*, Actes de la 3ème Conférence Internationale d'Anthropologie et d'Histoire de la Santé et des Maladies (Gênes 11-16 mars 2002), Vol. 3, p. 254-259.

ROULON-DOKO, Paulette (2005), "Mon ami mbororo, 20 ans de contact Gbaya-Mbororo, 1970-1990", en J. Derive y F. Ugochulwu (eds.) *Paroles nomades, écrits d'ethnolinguistique africaine*, Paris, Karthala, p. 281-287.

ROULON-DOKO, Paulette (2006), "Women'hunting in Gbaya land", en Armin Prinz (ed.), *Hunting food and drinking wine*, Wien, Lit, Wiener Ethnomedizinische Reihe, p. 155-163.

ROULON-DOKO, Paulette (2009), "La notion de 'migration' dans l'aire gbaya", en H. Tourneux et al. (eds.), *Migrations et mobilité dans le bassin du lac Tchad*, Paris, IRD.

VIDAL, Pierre (1982), *Tazunu, Nana-Modé, Toala, ou de l'archéologie des cultures africaines et centrafricaines et de leur histoire ancienne*, Bangui.