

*Colonización, resistencia y transformación de la memoria histórica fang en Guinea Ecuatorial (1900-1948)**

Enrique N. Okenve

University of the West Indies at Mona (UWI)
Jamaica
enrique.okenve@uwimona.edu.jm

Resumen: La literatura etnológica de finales del siglo XIX y principios del XX señaló la existencia de largas genealogías como uno de los aspectos más relevantes de la sociedad fang-betí. La literatura moderna tiende a explicar el desarrollo de la memoria genealógica desde una perspectiva funcionalista. Esta perspectiva explicaría el considerable deterioro de esta memoria entre una gran parte de las comunidades fang-betí de la Región Continental de Guinea Ecuatorial (Río Muni) y de los territorios vecinos, Camerún y Gabón, como consecuencia de las transformaciones generadas por la colonización europea. Sin embargo, esta misma explicación contrasta con la supervivencia de una notable memoria genealógica en la zona centro de Río Muni. Este trabajo explora los diferentes factores que contribuyeron a la virtual desaparición de la memoria genealógica en el norte de Río Muni, no como consecuencia directa de la colonización, sino de las respuestas de las comunidades locales a esta. Como resultado de este proceso, las genealogías familiares fueron sustituidas por una memoria histórica alternativa. Allá donde no surgieron respuestas similares, la memoria genealógica ha pervivido hasta nuestros días a pesar de la ausencia de factores estructurales claros que justifiquen su existencia.

Palabras clave: memoria genealógica, memoria histórica, colonialismo, resistencia, fang, Guinea Ecuatorial.

* Esta investigación se ha realizado dentro del proyecto del Ministerio de Economía y Competitividad HAR2012-34599. Debe mucho a un gran número de personas, incluidos familiares. En particular quiero agradecer a Fulgencio Akama Ntutum, asistente, traductor, compañero y amigo, sin cuyo esfuerzo y paciencia el trabajo de campo no habría salido adelante; a mis compañeros del equipo de in-

Abstract: The ethnological literature of the late nineteenth and early twentieth centuries pointed at the existence of long genealogies as one of the most remarkable characteristics of Fang-Beti society. The modern literature tends to explain the development of genealogical memory from the perspective of functionalism. From this approach, the virtual loss of the genealogical memory among many Fang-Beti communities in mainland Equatorial Guinea (Río Muni), as well as in neighbouring Cameroon and Gabon, would be explained as a result of the series of transformations triggered by European colonization. Nonetheless, this explanation is at odds with the notable survival of the genealogical memory in the centre region of Río Muni. This work explores the different factors that led to the virtual disappearance of Fang-Beti genealogical memory in northern Río Muni. In so doing, it argues that the loss of family genealogies was not necessarily the direct consequence of colonialism but, rather, it was due to the specific responses to European domination by local communities. As a result of this process, genealogies were replaced by an alternative historical memory. Where similar responses did not take place, Fang-Beti genealogical memory has survived to date, despite the absence of clear structural factors that would justify its existence.

Keywords: genealogical memory, historical memory, colonialism, resistance, Fang, Equatorial Guinea.

Cuando en el año 2002 me disponía a comenzar el trabajo de campo en la Región Continental de Guinea Ecuatorial, me propuse también hacer algunas indagaciones acerca de las largas genealogías que la literatura etnológica y antropológica del período colonial señaló como una de las características más sobresalientes de la sociedad fang-beti (fang)¹. Mi interés como investigador se centraba en

vestigación por su colaboración y sugerencias, y muy especialmente a los hombres y mujeres que generosamente compartieron su tiempo y recuerdos con nosotros a lo largo de casi 200 horas de conversaciones. Debido a las condiciones políticas en Guinea Ecuatorial, me comprometí a respetar su anonimato. A lo largo de este trabajo, estas personas serán identificadas con el nombre del distrito donde residen y el número de orden en que se realizó la entrevista.

¹ Los observadores europeos de finales del siglo XIX y principios del XX apreciaron las semejanzas culturales entre los distintos grupos que habitaban amplias zonas del sur de Camerún, norte y centro de Gabón, y gran parte de Río Muni. A este complejo cultural los franceses lo denominaron *Pahouin*, los alemanes *Pangwe* y los españoles *Pamue*. No fue hasta la década de 1940 que empezó a detectarse un interés de ciertos sectores de esta sociedad por desarrollar una conciencia

estudiar, desde una perspectiva histórica, las respuestas de la sociedad fang al impacto del colonialismo español, pero el acceso a la genealogía de mi abuelo hizo que se despertase mi interés por esta materia. A diferencia de como hicieron sus padres con él, la genealogía de mi familia no me fue recitada, sino que me llegó a través de un archivo de Microsoft Word que contenía quince nombres. Una genealogía sin duda notable, pero algo modesta en comparación con las genealogías de veinte y hasta treinta antepasados a las que se refiere la literatura². Por este motivo me propuse recabar algunas genealogías entre los ancianos de nuestro clan, Nzomo, con el objetivo de completar la lista de antepasados de mi abuelo. Las dos primeras entrevistas no defraudaron mis expectativas, ya que pude añadir seis nombres hasta completar veintiún antepasados. Sin embargo, no tardé en comprobar que estas dos entrevistas fueron excepcionales. Al entrevistar a otros ancianos de nuestro pueblo resultó obvio que la mayoría no tenía, ni de lejos, el mismo conocimiento genealógico que los dos primeros. Fue entonces cuando decidí comprobar hasta qué punto la memoria genealógica también se vio afectada por la colonización³.

Tras más de cincuenta entrevistas en los distritos de Mikomeseng y Ebibeyin (norte de Río Muni), Fulgencio Akama Ntutumu, mi asistente, y yo comprobamos que la mayoría de ancianos y ancianas no conocían más allá de tres o cuatro antepasados⁴. Para mi sorpresa, creí descubrir que la memoria genealógica se había con-

étnica cohesionada, a la vez que rechazaban gentilicios como *pamue* o *pabouin*. En Guinea Ecuatorial y Gabón el término fang se ha impuesto como gentilicio étnico, mientras que en Camerún el gentilicio betí es el más comúnmente utilizado, aunque no por todos. En este trabajo emplearé el gentilicio fang, al centrarse en Guinea Ecuatorial.

² Henri TRILLES: *Chez les Fang, ou Quinze années de séjour au Congo français*, Lille, Société Saint-Augustin, 1912; Augusto PANYELLA: «Los cuatro grados de la familia en los fang de la Guinea española, Camarones y Gabón», *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* (en lo sucesivo *Archivos del IDEA*), X, 40 (1957), pp. 7-17, y Pierre ALEXANDRE: «Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang. Essai de synthèse provisoire», *Cahiers d'études Africaines*, 5, 20 (1965), pp. 503-560.

³ Pierre ALEXANDRE: «Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang...», p. 539, detectó en Camerún la pérdida de la memoria genealógica entre los menores de treinta años.

⁴ La sociedad fang es fundamentalmente patrilineal, por lo que las genealogías suelen reflejar los nombres de antepasados varones.

vertido en un vestigio que, excepcionalmente, conservaban algunos de los considerados como sabios de las «cosas del pasado» dentro de sus respectivas comunidades. Todo indicaba que las transformaciones originadas por la colonización española contribuyeron a que la memoria genealógica dejase de transmitirse de padres a hijos. No tardé mucho en rectificar mi análisis inicial, cuando comprobamos que la mayoría de entrevistados en el distrito de Evinayong (centro de Río Muni) podía recordar una media de diez antepasados y algunos más de quince. De este modo, se hizo necesario explicar por qué la memoria genealógica ha desaparecido en las comunidades del norte de Río Muni, pero ha sobrevivido en el centro. Los actuales distritos de Mikomeseng, Ebibeyin y Evinayong han estado habitados casi exclusivamente por comunidades fang al menos durante los últimos ciento cincuenta años. Los tres fueron sometidos al dominio colonial español de un modo similar desde mediados de la segunda década del siglo xx. No existe, por tanto, una explicación obvia que aclare las evidentes diferencias entre la memoria genealógica de las comunidades del norte y centro de Río Muni.

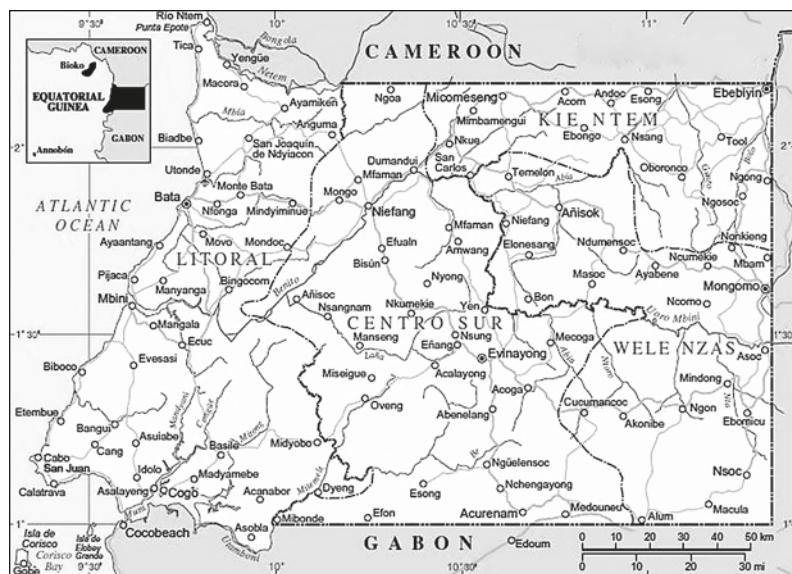
Las publicaciones de exploradores, misioneros y etnólogos de finales del siglo xix y principios del xx nos proporcionan interesantes observaciones sobre la sociedad fang precolonial. De ellas la más relevante es sin duda *Die Pangwe* (1913), de Günter Tessmann⁵. Al igual que muchos otros trabajos de la época, esta obra recoge testimonios de informadores locales sobre numerosos aspectos de la cultura e historia de los distintos clanes fang. Para estos pioneros de los estudios africanos, las fuentes orales fueron fundamentales. Desde entonces, hemos mejorado nuestro modo de comprenderlas, gracias a contribuciones cruciales como las de Jan Vansina y David Henige, allá por los años sesenta y setenta. Su rigor académico contribuyó a la reivindicación del uso de la tradición oral en un momento en el que los historiadores todavía renegaban de la validez de este tipo de fuentes⁶. El trabajo de estos y otros autores ha servido para

⁵ Günter TESSMANN: *Die Pangwe. Völkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negerstammes. Ergebnisse der Lübecker Pangwe-Expedition 1907-1909 und früherer Forschungen 1904-1907*, Berlín, E. Wasmuth, 1913.

⁶ Partiendo de la contribución inicial de Vansina, Henige ha centrado la mayor parte de su carrera en la investigación metodológica sobre el uso de fuentes orales en la historiografía de África, sobre todo como editor de la revista *History in*

MAPA 1

*Actuales divisiones administrativas de la Región Continental
(UN CartographicSection)*



el desarrollo de una metodología rigurosa, que parte de una mejor comprensión del proceso de transmisión de la memoria oral. Hoy entendemos que esta, al igual que la escrita, es, en gran medida, el resultado de un proceso de construcción social en el que los recuerdos son seleccionados en función de las necesidades del presente⁷.

Africa. Véanse Jan VANSINA: *De la tradition orale. Essai de method historique*, Ter-vuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961; id.: *Oral Tradition as History*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985; David HENIGE: «The Problem of Feedback in Oral Tradition. Four Examples from the Fante Coastlands», *The Journal of African History*, 14, 2 (1973), pp. 223-235; id.: *The Chronology of Oral Tradition. Quest for a Chimera*, Oxford, Clarendon Press, 1974, e id.: *Oral Historiography*, Londres, Longman, 1982.

⁷ Otros trabajos interesantes sobre el uso y metodología de fuentes orales para el estudio de la historia de África son los de Hermann AMBORN y Ruth SCHUBERT: «The Contemporary Significance of What Has Been. Three Approaches to Re-

Por este motivo, algunos investigadores ven la tradición oral como algo más que la simple repetición de recuerdos o palabras, ya que, «a menudo, la narración de estas historias implica un complejo proceso de selección, contextualización y reinterpretación» que convierte a los transmisores de estos recuerdos en una suerte de «historiadores que no solo informan del pasado, sino que, sobre todo, lo interpretan»⁸. Sorprende, por tanto, que, con la notable excepción del antropólogo norteamericano John Cinnamon, hasta la fecha apenas hayamos reflexionado críticamente sobre el uso de las fuentes orales y la memoria histórica por parte de los primeros observadores europeos de la sociedad fang⁹.

membering the Past: Lineage, Gada, and Oral Tradition», *History in Africa*, 33 (2006), pp. 53-84; John CAMPBELL: «Who are the Luo? Oral Tradition and Disciplinary Practices in Anthropology and History», *Journal of African Cultural Studies*, 18, 1 (2006), pp. 73-87; Bayo HOLSEY: «“Watch the Waves of the Sea”. Literacy, Feedback, and the European Encounter in Elmina», *History in Africa*, 38 (2011), pp. 79-101; Bogumil JEWSEWICKI y David NEWBURY (eds.): *African Historiographies. What History for Which Africa?*, Londres, Sage, 1986; Michael G. KENNY: «The Relation of Oral History to Social Structure in South Nyanza, Kenya», *Africa: Journal of the International African Institute*, 47, 3 (1977), pp. 276-288; Jan Bender SHETLER: «Interpreting Rupture in Oral Memory. The Regional Context for Changes in Western Serengeti Age Organization (1850-1895)», *The Journal of African History*, 44, 3 (2003), pp. 385-412; Thomas SPEAR: «Oral Traditions. Whose History?», *History in Africa*, 8 (1981), pp. 165-181, y Luise WHITE, Stephan MIESCHER y David W. COHEN (eds.): *African Words, African Voices. Critical Practices in Oral History*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

⁸ Bayo HOLSEY: «“Watch the Waves of the Sea”...», p. 96.

⁹ Cinnamon hace una interesante reflexión sobre la influencia que los textos de autores como Trilles han tenido en la sociedad fang hasta nuestros días. Parte de la memoria histórica que se transmite hoy por vía oral mezcla la información transmitida de padres a hijos con la aparecida en las publicaciones de los primeros observadores europeos. Aunque autores como Sánchez Molina y Okenve han reflexionado sobre las imágenes construidas por los colonos españoles, Cinnamon comprueba hasta qué punto algunas de esas imágenes han sido asimiladas por «intelectuales» fang. Usando el concepto de «feedback» desarrollado por Henige, el antropólogo moderno se ve forzado a sortear la información que refleja interpretaciones de autores europeos de finales del siglo XIX y principios del XX. Véanse John CINNAMON: «Fieldwork, Orality, Text. Ethnographic and Historical Fields of Knowledge in Colonial and Postcolonial Gabon», *History in Africa*, 38 (2011), pp. 47-77; David HENIGE: «The Problem of Feedback in Oral Tradition...»; Enrique OKENVE: «They Were There to Rule. Spanish Culturalist Discourse and Racial Domination in Equatorial Guinea, 1898-1963», *Afro-Hispanic Review*, 35, 1 (2016), pp. 36-59, y Raúl SÁNCHEZ MOLINA: *El Pamue imaginado. Los fang de la literatura colonial española*, Madrid, UNED, 2011.

John Barnes usó el término «amnesia estructural» para explicar las limitaciones objetivas de la memoria en las sociedades orales¹⁰. Además, sabemos que la memoria histórica puede verse afectada por hechos traumáticos que pueden llevar a lo que Jennifer Cole denominó «olvido deliberado»¹¹. Pero si algo hemos llegado a comprender es que la memoria, en particular la histórica, es selectiva. De tal forma que el «historiador oral» o «transmisor oral» que continúa sirviéndonos de fuente desempeña un papel activo en la composición del pasado. Al relatarlo, ya sea a los miembros de su comunidad o al investigador, este «historiador oral» selecciona qué rememora y qué omite, reconstruyendo así una memoria histórica que, en palabras del historiador Thomas Spear, no es otra cosa que un proceso de «continua reinterpretación» en el que «las palabras del pasado adquieren significados actuales en referencia al contexto presente»¹².

A pesar del gran número de trabajos sobre la memoria histórica oral en África, apenas hemos prestado atención a la desaparición de géneros de la tradición oral como las genealogías. Sin duda, el estudio del olvido de la memoria oral es complejo ya que, por definición, no deja restos. Pero el hecho de que Río Muni nos ofrezca un contraste tan acusado respecto a la memoria genealógica fang nos permite estudiar el complejo proceso por el cual todo un género de la tradición oral —no solo los nombres de determinados antepasados— puede llegar a desaparecer a pesar de haber sido un elemento cultural central en un pasado relativamente reciente. Este trabajo busca establecer la relación entre la desaparición parcial de la memoria genealógica y la aparición de una memoria histórica alternativa en respuesta a la dominación colonial.

¹⁰ John A. BARNES: «The Collection of Genealogies», *Human Problems in British Central Africa, Rhodes-Livingstone Journal*, 5 (1947), pp. 48-55, esp. p. 52, citado en Iona MAYER: «From Kinship to Common Descent. Four-Generation Genealogies among the Gusii», *Africa: Journal of the International African Institute*, 35, 4 (1965), pp. 366-384, esp. p. 372.

¹¹ Jennifer COLE: «The Work of Memory in Madagascar», *American Ethnologist*, 25 (1998), pp. 610-633, esp. p. 621, citado en Bayo HOLSEY: «“Watch the Waves of the Sea”...», p. 97.

¹² Thomas SPEAR: «Oral Traditions...», p. 169.

Comunidades de parientes y memoria genealógica, 1900-1915

La reconstrucción histórica de la sociedad fang anterior a la segunda mitad del siglo XIX presenta grandes dificultades debido a la ausencia de fuentes fiables. Las tradiciones e informaciones recogidas por Henri Trilles y René Avelot a finales del siglo XIX dan una idea de la importancia histórica de los movimientos migratorios de los clanes y comunidades fang, pero no proporcionan una visión nítida de su pasado¹³. En contraste, las fuentes disponibles sí permiten desarrollar una visión relativamente clara de esta sociedad en los años anteriores a ser colonizada por alemanes, franceses y españoles. Gracias a estas fuentes sabemos que las comunidades fang carecían de una conciencia étnica como la que poseen actualmente. Compartían idioma, aunque con numerosas variantes locales, además de características culturales y materiales similares, pero carecían de una identidad común significativa desde el punto de vista social o, mucho menos, político. Más allá del *ayong* (clan) no existía una identidad social superior, y fuera del *mvók* o comunidad de parientes no había autoridad política reconocida.

Como es sabido, el tratado hispano-francés de 1900 sirvió para reconocer los derechos españoles sobre un pequeño territorio continental de 26.000 kilómetros cuadrados (Río Muni). Sin embargo, este reconocimiento no significó que España ejerciera su soberanía de inmediato. Al menos durante los tres primeros lustros, las numerosas comunidades de la costa y sobre todo del interior siguieron haciendo valer su soberanía. Fruto de las limitaciones materiales y humanas de la administración colonial, hasta 1915 la presencia española en Río Muni se limitó a una franja costera de unos dos kilómetros de ancho¹⁴. Incluso allí, España era incapaz de hacer valer su soberanía durante este periodo. Como señalaba el gobernador Ángel Barrera (1910-1925), a «una hora de marcha de los puestos

¹³ René AVELOT: «Recherches sur l'histoire des migrations dans le bassin de l'Ogooue et la région littorale adjacente», *Bulletin de géographie historique et descriptive*, 20, 3 (1905) pp. 357-412, y Henri TRILLES: *Chez les Fang...*

¹⁴ «Memoria de la colonización de Guinea Continental Española por el inspector de colonización» (Bata, 14 de junio de 1904), Archivo General de la Administración (Alcalá de Henares, Madrid) (en lo sucesivo, AGA), África, caja 81/6435.

ocupados, la anarquía reina» en este territorio¹⁵. Esto no significaba que las comunidades fang rechazasen por completo la presencia europea. Las numerosas comunidades costeras y semicosteras participaron en intercambios con los comerciantes europeos presentes en el litoral. Más al interior, donde la presencia española era inexistente, estos intercambios se realizaban con comerciantes franceses y sobre todo alemanes, que desde los vecinos territorios de Gabón y Camerún se beneficiaban del marfil y del caucho de Río Muni¹⁶. La expansión del comercio europeo desde finales del siglo XIX permitió que determinados miembros de la sociedad fang acumulasen una riqueza material sin precedentes que, a su vez, hizo posible que algunos individuos trataran de expandir su liderazgo más allá de sus respectivas comunidades. Igualmente, el rápido aumento de productos importados contribuyó a la incontrolada inflación del *nsuá* (precio de la novia o «dote»)¹⁷. A su vez, esta inflación contribuyó al aumento de conflictos armados entre diferentes comunidades fang y al clima generalizado de inseguridad al que se refieren tanto las fuentes orales como las coloniales¹⁸. A pesar de la intención del gobernador Barrera de acabar con la inseguridad reinante, poco se pudo hacer para poner fin a los numerosos conflictos locales antes de 1915.

Con la prudencia que nos impone la limitación de las fuentes disponibles, es razonable pensar que las regiones habitadas por comunidades fang sufriesen episodios de inestabilidad e inseguridad más o menos recurrentes con anterioridad a la expansión comercial de finales del siglo XIX¹⁹. Dada la ausencia de un

¹⁵ «Memoria del Gobernador General», p. 130 (Santa Isabel, 14 de mayo de 1911), AGA, caja 81/6436.

¹⁶ «Memoria mercantil y agrícola de las posesiones españolas en el África Occidental» (Madrid, 12 de diciembre de 1901), AGA, caja 81/6435, y «Memoria del Gobernador General», pp. 199-202.

¹⁷ Peter GESCHIERE: «Regional Shifts. Marginal Gains and Ethnic Stereotypes», *African Studies Review*, 50, 2 (2007), pp. 43-56. Los múltiples tipos de riqueza que existían en el África ecuatorial pueden verse en Jane GUYER: «Traditions of Invention in Equatorial Africa», *African Studies Review*, 39, 3 (1996), pp. 1-28.

¹⁸ El gobernador Barrera intentó atajar este problema imponiendo un límite de 300 pesetas para la mal llamada dote, pero esta medida fue ampliamente ignorada. Véase gobernador general al ministro de Estado (17 de abril de 1911), AGA, caja 81/6276.

¹⁹ Chamberlain menciona la existencia de tradiciones orales que indicarían

poder político centralizado en una sociedad caracterizada por la existencia, usando el término de James Scott, de múltiples comunidades «autogobernadas», estos episodios de violencia generalizada debieron percibirse con especial ansiedad²⁰. Es este contexto el que nos permite entender el valor de la notable memoria genealógica que caracterizó a la sociedad fang antes de la colonización europea.

Sin caer en el «romanticismo etnológico» del que Pierre Alexandre acusó a Trilles por vincular las largas genealogías fang con su posible origen en el antiguo Egipto, resulta evidente que estas eran inusualmente largas²¹. El mismo Tessmann señaló a principios del siglo XX que una parte fundamental de la educación consistía «en que el niño sepa los nombres de su abuelo y de su bisabuelo (paternos, naturalmente) [...] El pamue no se para, sin embargo, en el nombre del abuelo. Cada uno de estos señores negros tiene a todos sus antepasados en la cabeza»²². Según Tessmann, la genealogía media constaba de entre ocho y diez nombres y la más larga por él documentada contenía catorce. John Cinnamon, sin embargo, nos dice que Trilles recogió genealogías que por lo general constaban de veinte o más generaciones. El que se tratase de una sociedad no jerarquizada hace más extraordinaria, si cabe, la memoria genealógica fang. Por lo general, genealogías tan largas suelen estar asociadas

que los fang-maké migraron hasta la orilla del río Ogooué, en Gabón, huyendo del ataque de los llamados mvele. Véase Christopher CHAMBERLAIN: «The Migration of the Fang into Central Gabon during the Nineteenth Century. A New Interpretation», *International Journal of African Historical Studies*, 11, 3 (1978), pp. 429-456, esp. p. 451.

²⁰ Aunque la antropología suele utilizar el término acéfalo para referirse a aquellas unidades sociopolíticas sin un liderazgo claro, el término «*self-governing*» parece más apropiado, ya que la ausencia de un liderazgo ejecutivo fuerte no significaba en sí la ausencia de liderazgo. Véase James C. SCOTT: «Hills, Valleys, and States. An Introduction to Zomia», en *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 2009.

²¹ Panyella también cae en ese romanticismo al señalar que los fang son un pueblo relativamente reciente y situar su origen en la región sudanesa. Véase Augusto PANYELLA: *Esquema de etnología de los fang ntu mu de la Guinea española*, Madrid, CSIC, 1959, pp. 21-22, y Pierre ALEXANDRE: «Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang...», pp. 535-536.

²² Günter TESSMANN: *Los Pamues (Los Fang). Monografía etnológica de una rama de las tribus negras del África occidental*, Madrid, Universidad de Alcalá de Henares, 2003, p. 612.

das a sociedades con estructuras políticas monárquicas o jefaturas hereditarias, que buscan en ellas su legitimación²³.

Elisabeth Copet-Rougier destaca que el dinamismo y la fluidez de las «unidades sociales» en sociedades «acéfalas» del sureste de Camerún fueron posibles, entre otras razones, gracias a la existencia de una «limitada memoria genealógica» además de «la ausencia de una autoridad centralizada»²⁴. En la sociedad fang de finales del siglo XIX y principios del XX encontramos un dinamismo y una fluidez similares, pero la memoria genealógica era todo menos limitada. Esto era compatible porque, como en muchas otras sociedades, las genealogías podían manipularse a fin de incorporar individuos que originariamente no formaban parte del clan o para subsanar otras «anomalías»²⁵. La fluidez de los conceptos identitarios dentro de la sociedad fang era en sí un reflejo del dinamismo de las relaciones sociales de antes de la conquista colonial²⁶. Es por esto que sorprende que esta sociedad desarrollase una memoria genealógica tan notable.

Si bien no conocemos todas las razones que expliquen el desarrollo de las largas genealogías fang, es necesario destacar su relación con el clima de inseguridad. Desde el punto de vista ideológico el *mvók* constituía la forma «ideal» de organización sociopolítica en todo el territorio fang. Esto era así porque esta «comunidad-de-

²³ Hermann AMBORN y Ruth SCHUBERT: «The Contemporary Significance of What Has Been...»; David HENIGE: «Oral Tradition and Chronology», *The Journal of African History*, 12, 3 (1971), pp. 371-389; Onaiwu W. OGBOMO: «Constructing a Precolonial Owan Chronology and Dating Framework», *History in Africa*, 21 (1994), pp. 219-249; íd.: «Chronological Problems in G. G. Okojie's Esan Narrative Traditions», *History in Africa*, 24 (1997), pp. 345-362, y Alessandro TRIULZI: «When Orality Turns to Writing. Two Documents from Wäläga, Ethiopia», *Journal of African Cultural Studies*, 18, 1 (2006), pp. 43-55.

²⁴ Elisabeth COPET-ROUGIER: «“Le Mal Court”. Visible and Invisible Violence in an Acephalous Society. Mkako of Cameroon», en David RICHES (ed.): *The Anthropology of Violence*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 57.

²⁵ Las genealogías podían incluir nombres de antepasados femeninos a pesar de que, por norma, la sociedad fang era patrilineal. Del mismo modo, las genealogías podían manipularse para integrar a individuos o familias que originariamente no formaban parte del grupo familiar.

²⁶ John ILIFFE: *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, y Terence RANGER: «The Invention of Tradition in Colonial Africa», en Eric HOBBSBAWM y Terence RANGER (eds.): *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

personas» (*mvók-é-bot*) permitía mantener un alto grado de autonomía política y asegurar un cierto nivel de cooperación entre sus miembros, casi todos parientes cercanos, descendientes de un mismo padre o abuelo, junto a sus esposas. Sin embargo, el reducido tamaño de la mayoría de comunidades aumentaba la sensación de vulnerabilidad durante los periodos de crisis²⁷. En este sentido, el clan poseía un gran valor social, ya que implicaba una serie de obligaciones mutuas que, por lo general, garantizaban la solidaridad entre todos sus miembros²⁸. Es decir, el clan permitía mantener la autonomía política de las pequeñas comunidades a la vez que les proporcionaba la seguridad de contar con el apoyo y solidaridad de todas ellas. A diferencia de otras sociedades en las que los clanes agrupaban a parientes que compartían un antepasado común que no iba más allá de la sexta o séptima generación, en los clanes fang la ascendencia común —el fundador del *ayong*— se retrotraía mucho más atrás, entre la decimoquinta y vigésima generación, según Alexandre²⁹. Así, el mayor tamaño del clan fortalecía el sentido de seguridad entre sus miembros. No obstante, dentro de este clima de relativa inseguridad, no bastaba con identificarse con un clan, sino que había que demostrar esa pertenencia, para lo cual uno debía recitar su genealogía, que hacía así las veces de pasaporte o salvoconducto para negociar las complejas relaciones sociales y las amenazas que pudiesen surgir³⁰. En Río Muni todo esto era aún visible durante los primeros quince años del siglo xx, cuando

²⁷ Según Tesmann, los asentamientos en la zona habitada por los fang-ewondo eran por lo general más grandes y los clanes menos dispersos que en otras regiones más al sur. Véase Günter TESSMANN: *Los Pamues...*, pp. 67 y 72.

²⁸ Hay datos que indican que la solidaridad entre miembros del clan no siempre era respetada, sobre todo por secciones del clan de ascendencia distante o en momentos críticos como en las dos primeras décadas del siglo xx. Véase entrevista con Mikomeseng-24 (Mbée-Nzomo, 2 de diciembre de 2002), y gobernador general Ángel Barrera al subgobernador de Bata (26 de diciembre de 1915), AGA, caja 81/6273.

²⁹ Pierre ALEXANDRE: «Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang...», pp. 543-544.

³⁰ En Nkue los ancianos del clan Esándón explican que el nombre de esta localidad procede del apodo que pusieron a la persona que antiguamente residía en la zona. Al parecer, este sometía a todos los que por allí pasaban a un intenso interrogatorio. «Cuando finalizaba, uno se sentía como si se hubiese tomado un purgante (*mkepèn*) que te había obligado a soltar toda la información». Véase entrevista con Mikomeseng-22 (Nkue Zona A, 28 de noviembre de 2002).

las relaciones entre las distintas comunidades fang todavía se regían por principios culturales, sociales y políticos propios, al margen del orden colonial. En estas circunstancias, la memoria genealógica era aún imprescindible.

Dominio colonial y la pérdida de autogobierno en Río Muni, 1915-1938

La Primera Guerra Mundial tuvo consecuencias decisivas para las numerosas comunidades fang del interior de Río Muni. Hasta 1914 solo las esporádicas expediciones oficiales dejaban constancia de la presencia española en la zona. Su principal objetivo, en especial las comandadas por el gobernador Barrera desde 1911, era convencer a estas comunidades sobre los beneficios del comercio costero y las ventajas de proporcionar mano de obra para las plantaciones de Fernando Poo³¹. Su alcance, sin embargo, era limitado. Solo en la costa el dominio colonial comenzaba a imponerse mediante expediciones de castigo contra aquellas comunidades que continuaban ignorando la soberanía española.

La muerte en 1915 de dos refugiados alemanes huidos de Camerún a manos de una sección del clan Esáméngôn, liderada por Ndongo Mangue, convenció a las autoridades españolas de la urgencia de hacer efectiva su soberanía sobre la totalidad de Río Muni. Barrera temía que la inseguridad reinante fuese usada como excusa por británicos o franceses para dejar de reconocer la soberanía española³². Tras el incidente, entre mayo y junio de 1915, el gobierno colonial creó cinco puestos militares en el interior, entre los que destacaba el de Mikomeseng, a 130 kilómetros de la costa³³. Aun así, las autoridades españolas necesitaron cerca de un año y

³¹ Durante estos años aumentaron los conflictos entre las autoridades españolas y las comunidades fang de los clanes Atámkek, Esáméngôn y, sobre todo, Esáméngôn, dado que estos trataban de proteger su papel de intermediarios entre las comunidades del interior y los comerciantes europeos de la costa. Véase gobernador general al ministro de Estado (2 de julio de 1911), AGA, caja 81/6437.

³² Gobernador general Barrera al ministro de Estado (29 de junio de 1916), AGA, caja 81/6278.

³³ Ministerio de Estado (1 de septiembre de 1915) y gobernador general Barrera al ministro de Estado (29 de junio de 1916), AGA, caja 81/6278.

la colaboración de bastantes comunidades fang para poner fin a la alianza liderada por Ndongu Mangué. Una vez los «rebeldes» fueron derrotados, se continuó con el establecimiento de destacamentos en las zonas norte y centro de Río Muni. La «pacificación» de todo el territorio continental llevó más de una década, culminando en 1927, cuando la última expedición militar aseguró el control de la frontera sur³⁴. Además de la escasez de recursos, la ocupación del pequeño territorio se prolongó por la existencia de una gran cantidad de comunidades autónomas y por una «política de atracción» que debía evitar «cualquier atropello con los indígenas» pero sin dar muestras de «debilidad»³⁵.

La llamada política de atracción no impidió que se cometiesen abusos contra las poblaciones locales durante el proceso de ocupación, 1915-1927. Sin embargo, fueron los abusos posteriores los que ocasionaron un mayor trauma entre las distintas poblaciones de Río Muni. Además de la recluta forzosa e ilegal de trabajadores fang para las plantaciones de Fernando Poo, desde mediados de los veinte los habitantes de Río Muni se vieron obligados a abrir el denso bosque ecuatorial para construir las primeras pistas forestales³⁶. Prueba de la dureza de estos trabajos y de los abusos sufridos a manos de los guardias coloniales son los vivos recuerdos de lo que para muchos constituyó uno de los episodios más duros y humillantes de la dominación colonial. La construcción de estas pistas simbolizó el final de la autonomía política fang. Este momento también significó el comienzo de la verdadera dominación colonial española en Río Muni.

Con la finalización de las primeras pistas, gran número de comunidades se trasladaron junto a ellas. Según algunas fuentes locales, la decisión final del traslado la tomaron sus habitantes, para no quedar al margen de la incipiente economía colonial que iba extendiéndose a lo largo de las nuevas vías de comunicación. En dis-

³⁴ Gobernador general al director general de Marruecos y Colonias (15 de enero y 15 de abril de 1927), AGA, caja 81/6465.

³⁵ Gobernador general al oficial jefe de la línea de Ayameken (26 de diciembre de 1915), AGA, caja 81/6273. La llamada política de atracción buscaba evitar insurrecciones similares a las de 1915 y 1916.

³⁶ Un análisis detallado de la recluta forzosa en Enrique MARTINO: «Clandestine Recruitment Networks in the Bight of Biafra. Fernando Pó's Answer to the Labour Question, 1926-1945», *International Review of Social History*, 57 (2012), pp. 39-72.

tritos como Ebibeyín, sin embargo, numerosas comunidades eligieron inicialmente permanecer en sus antiguos asentamientos. Sea como fuere, la consecuencia más notable de la política de reasentamiento fue la obligación de que las familias vecinas del mismo clan se agrupasen en un único lugar bajo la autoridad de un solo jefe de poblado³⁷. Hasta entonces, estas comunidades vecinas solían establecerse unas cerca de otras, pero sin compartir el mismo asentamiento, para garantizar su autonomía, representada por el liderazgo moral de sus respectivos cabeza de familia³⁸. El poder colonial buscaba reducir el número de poblados y, en consecuencia, el de jefes con nombramiento oficial.

Más trascendental, si cabe, fue la decisión de las autoridades coloniales de imponer las hasta entonces inexistentes jefaturas de clan («jefes de tribu»)³⁹. Un ataque directo contra la autonomía de las pequeñas comunidades fang, que ahora tenían que ver cómo, en cada una de las nuevas demarcaciones administrativas de Río Muni, eran representadas por los llamados jefes de tribu ante las autoridades coloniales. A pesar de compartir la misma identidad de clan, estos jefes eran por lo general extraños dentro de las diferentes comunidades que ahora pasaban a representar. La figura del jefe de tribu fue reforzada más aún con el Estatuto de Justicia Indígena de 1938, que consolidó su capacidad para intervenir en los asuntos legales de las comunidades bajo su jurisdicción. Este Estatuto hacía más evidente la división entre europeos y africanos («indígenas»), sujetos estos a la llamada Justicia de Raza⁴⁰.

³⁷ Gobernador general al director general de Marruecos y Colonias (14 de enero de 1930), AGA, caja 81/6465, exp. 1.

³⁸ James Fernandez hace referencia al hecho de que, a finales de los años cincuenta, todavía podía detectarse dentro de las comunidades rurales fang que «uno de los principales preceptos sociales» era el que «cada hombre tenía que permanecer en su propia casa con su familia, ocupándose de sus propios asuntos y usando solo lo que claramente le pertenece a él». Véase James FERNANDEZ: «Christian Acculturation and Fang Witchcraft», *Cahiers d'Études africaines*, 2, 6 (1961), pp. 244-270, esp. p. 250.

³⁹ «Instrucciones dadas por este Subgobierno a los delegados y tenientes de la Guardia Colonial» (10 de agosto de 1932), en «Memoria del subgobernador» (16 de junio de 1933), AGA, caja 81/8175, exp. 1.

⁴⁰ «Ordenanza provisional de carácter urgente sobre justicia indígena» (mayo de 1937) y subgobernador de Bata al gobernador general (23 de septiembre de 1937), AGA, caja 81/8132, exp. 2, y Agustín MIRANDA JUNCO: *Leyes coloniales. Le-*

No hay duda del impacto desmoralizador de las políticas coloniales puestas en marcha desde mediados de la década de 1920 entre las numerosas comunidades fang de Río Muni. En cierta medida esto explica la rápida desaparición de *melän*, el culto a los antepasados característico de la sociedad fang de finales del siglo XIX. La pérdida de autonomía política y su conversión en súbditos debió contribuir a la pérdida de fe en el poder protector de los antepasados y el papel central que ideológicamente estos ocuparon dentro de las estructuras sociopolíticas locales. Es importante resaltar la relación entre esta pérdida de fe y la pérdida de la memoria genealógica. Como ya he apuntado, las genealogías generalmente están asociadas a determinadas necesidades estructurales dentro de una sociedad⁴¹. Jack Goody e Ian Watt señalaron correctamente que las genealogías no eran «recordadas simplemente como una exhibición de memoria»⁴². Por lo que respecta a la sociedad fang, Alexandre, por ejemplo, subraya la relación entre las «sanciones sociales» y el «conocimiento correcto de las genealogías»⁴³. Si aceptamos la interpretación funcionalista de la memoria genealógica, podríamos entender que las transformaciones provocadas por las políticas coloniales, unidas a la rápida erradicación de *melän*, contribuyeron al olvido de las largas genealogías en muchas comunidades fang del norte de Río Muni.

Además de las políticas coloniales, la consolidación de la soberanía española puso fin al clima de confrontación armada que caracterizó el periodo de la expansión comercial. La llamada pa-

gislación de los territorios españoles del Golfo de Guinea, Madrid, Imprenta Sucesores de Rivadeneyra, 1945, norma 1712.

⁴¹ Hermann AMBORN y Ruth SCHUBERT: «The Contemporary Significance of What Has Been...»; Michael G. KENNY: «The Relation of Oral History...»; Henri MONIOT: «Profile of a Historiography: Oral Tradition and Historical Research in Africa», en Bogumil JEWSIEWICKI y David NEWBURY (eds.): *African Historiographies. What History for Which Africa?*, Londres, Sage, 1986, pp. 50-58, y Thomas SPEAR: «Oral Traditions...».

⁴² Para ambos, las genealogías eran fundamentalmente «sistemas nemotécnicos para las relaciones sociales». Véase Jack GOODY e Ian WATT: «The Consequences of Literacy», en Jack GOODY (ed.): *Literacy in Traditional Societies*, Londres, Cambridge University Press, 1968, p. 31.

⁴³ Alexandre relaciona el olvido de la memoria genealógica con la desaparición de gran número de sanciones sociales a mediados del siglo XX. Véase Pierre ALEXANDRE: «Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang...», p. 539.

cificación del Muni restó relevancia al conocimiento genealógico como instrumento para demostrar la adscripción social y los lazos de parentesco por motivos de seguridad y supervivencia. Por otra parte, desde la década de 1930, la progresiva escolarización influyó negativamente en la transmisión de la memoria genealógica, desplazada en favor de nuevos conocimientos, más relevantes en la sociedad colonial⁴⁴. Como explican algunos ancianos, la escolarización hizo que durante su niñez pasaran menos tiempo junto a sus padres en el *abáá* (casa de la palabra), donde generalmente se aprendía los nombres de los antepasados. La expansión de la economía colonial también afectó negativamente la transmisión de esta memoria, dado que un número creciente de varones adultos comenzó a dedicarse al cultivo de café⁴⁵. Todas estas transformaciones coloniales afectaron, por tanto, a la transmisión de la memoria genealógica fang.

Resistencia y memoria histórica fang, 1938-1948

Allá por los años cincuenta del siglo xx, el sociólogo francés Georges Balandier denominó «situación colonial» a la variedad de formas y dimensiones del dominio de que fueron objeto los pueblos africanos. Según Balandier, esta situación era responsable del «estado de crisis latente» en el que estaban sumidos pueblos colonizados como los fang de Gabón⁴⁶. Siguiendo esta premisa, cabría preguntarse si esta situación colonial fue responsable de la desaparición de la memoria genealógica entre las deprimidas comunidades fang de Río Muni. Sin duda esta suerte de amnesia colectiva se produjo durante ese periodo, ya que aquellos ancianos de Ebibeyin y Mikomeseng que entrevistamos pertenecen a la primera genera-

⁴⁴ *Ibid.*, p. 530.

⁴⁵ Las primeras referencias al cultivo de café en Río Muni datan de 1926. Según el padre Leoncio Fernández, lo introdujeron trabajadores fang que regresaban de Fernando Poo. Véase *La Guinea Española*, 25 de noviembre 1926, pp. 7-9.

⁴⁶ Georges Balandier basó su análisis del impacto de la dominación colonial en el estudio de la sociedad bakongo del antiguo Congo francés y fang de Gabón. Véase Georges BALANDIER: *The Sociology of Black Africa. Social Dynamics in Central Africa*, Londres, Andre Deutsch, 1970, p. 23 (*Sociologique actuelle de l'Afrique noire*, 1955).

ción nacida bajo el dominio colonial español o inmediatamente anterior a este.

El hecho de que en estos dos distritos solo diez de las cincuenta y tres personas entrevistadas (18,8 por 100) conociesen más allá de seis o siete antepasados es un dato bastante significativo. La mayoría solo fue capaz de recordar hasta los nombres de sus bisabuelos, lo cual indica que la memoria genealógica dejó de ocupar un papel relevante en algún momento posterior a la década de los veinte. En contraste, en el distrito de Evinayong dieciocho de las veintisiete personas entrevistadas (66,6 por 100) conocían al menos una decena de antepasados. Este dato nos obliga a no sobrevalorar la interpretación de Alexandre sobre el efecto negativo que la escolarización tuvo en el mantenimiento de la memoria genealógica. Igualmente debemos tomar con cierta cautela explicaciones de carácter más general sobre el impacto negativo de la llamada situación colonial. Debido a su mayor cercanía a la costa y las explotaciones madereras de la zona, las comunidades fang de Evinayong se vieron afectadas, más si cabe, por la colonización. Una gran parte de los hombres con los que tuvimos ocasión de hablar trabajaron para empresas que operaban en los actuales distritos de Kogo y Mbini⁴⁷. Solo en Ebibeyin encontramos un número parecido de hombres que trabajaron para empresas o colonos europeos.

Dadas las evidentes transformaciones que tuvieron lugar en el actual distrito de Evinayong durante el periodo colonial, es difícil explicar por qué la memoria genealógica se ha mantenido en esta zona a pesar de la ausencia de aquellos factores estructurales que la hicieron tan relevante en el pasado. Con las reservas que impone la falta de datos, quizás el conocimiento genealógico no responda simplemente a cuestiones puramente estructurales, contrariamente a lo apuntado por otros autores. Además, no habría que desechar la po-

⁴⁷ Según Nukunya, la expansión de la economía monetaria limitó la dependencia que los individuos tenían del patrimonio familiar. Esto redundó en una compresión de los lazos genealógicos. Desde otro ángulo, Fernandez comparte esta idea cuando afirma que las «leyes coloniales» promovieron el individualismo por «su rechazo a reconocer las obligaciones corporativas o de linaje». Véanse G. K. NUKUNYA: *Tradition and Change in Ghana. An Introduction to Sociology*, Accra, Ghana University Press, 1992, pp. 122-124 y 155, y James FERNANDEZ: *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 87.

sible relación entre la pervivencia de la memoria genealógica en un distrito como Evinayong y la sustitución de *melän* por *butí* —culto sincrético de origen mitsogo—. Fernandez destaca que entre los practicantes de este culto, que se extendió por gran parte de Gabón y la costa y centro de Río Muni durante la primera mitad del siglo XX, existía el deseo de «asegurar la presencia de los ancestros» a fin de «apuntalar los lazos de los fieles» con estos⁴⁸. También observó cómo, dentro de las comunidades fang que practicaban *butí*, las genealogías no solo tenían importancia desde el punto de vista espiritual, sino que en la década de 1960 seguían desempeñando un papel fundamental en la elaboración y transmisión de la memoria histórica, al mismo tiempo que daban forma a la identidad social de estas comunidades⁴⁹. Por desgracia los datos recogidos no me permiten concluir de manera definitiva si la presencia de *butí* guarda relación con la supervivencia de la memoria genealógica.

Paradójicamente, la relación entre el conocimiento genealógico y la memoria histórica contribuyó a la pérdida de relevancia de las genealogías en el norte de Río Muni. Lejos de carecer de una memoria histórica o identidades sociales firmes, entre las comunidades fang de Ebibeyin y Mikomeseng existe una fuerte conciencia histórica e identitaria⁵⁰. En un trabajo anterior se apunta la relación entre las fronteras territoriales creadas por la colonización y el desarrollo de nuevas identidades sociales entre las comunidades fang. El desarrollo de Elat-Ayong como movimiento de protesta contra la dominación colonial contribuyó de manera significativa a forjar una identidad pan-fang que trascendió los límites territo-

⁴⁸ James FERNANDEZ: «The Affirmation of Things Past. Alar Ayong and Bwiti as Movements of Protest in Central and Northern Gabon», en Ali A. MAZRUI y Robert I. ROTBERG (eds.): *Protest and Power in Black Africa*, Nueva York, Oxford University Press, 1970, pp. 427-457, esp. pp. 440-441.

⁴⁹ Fernandez apunta que en las comunidades fang de Gabón donde trabajó, la memoria genealógica oscilaba entre la quinta y séptima generación. Según él, la memoria histórica estaba «asociada a la estructura genealógica». Véase James FERNANDEZ: *Bwiti...*, p. 5.

⁵⁰ De hecho, fue en los actuales distritos de Mikomeseng y Ebibeyin donde la actividad nacionalista y de concienciación política fue particularmente intensa en comparación con el resto de Río Muni. Véase Enrique OKENVE: «They Never Finished Their Journey. The Territorial Limits of Fang Ethnicity in Equatorial Guinea, 1930-1963», *International Journal of African Historical Studies*, 47, 2 (2014), pp. 259-285, esp. pp. 272-283.

riales de Camerún, Gabón y Río Muni⁵¹. Este movimiento surgió entre estudiantes, catequistas y pastores de la misión presbiteriana americana de Ebolowa, en territorio fang-bulu del sur de Camerún, y desde allí cruzó las fronteras de Gabón y Río Muni. En este último territorio, la acción del movimiento Elat-Ayong se hizo notar fundamentalmente en las antiguas demarcaciones de Mikomeseng y Ebibeyin, dada su proximidad a Camerún y los lazos familiares entre comunidades fang de ambos lados de la frontera. Dado el carácter clandestino de este movimiento en Río Muni, la distancia geográfica dificultó su influencia al sur del río Wele, antiguo Benito. En Evinayong, uno de los ancianos nos explicó que supieron de las reuniones de clan del movimiento Elat-Ayong, pero solo «entre los ntumu», al norte del Wele, y «nunca llegaron hasta aquí»⁵². Sin duda, la ausencia de lazos sociales entre miembros de Elat-Ayong del sur de Camerún y las comunidades fang de Evinayong impidió que se organizaran reuniones dada la vigilancia de las autoridades españolas. De las veintisiete personas entrevistadas en el distrito de Evinayong, solo un anciano del clan Oyek recordaba la visita de una persona llegada de Camerún que les demostró, tras hacerles recitar su genealogía, la relación de hermandad que tenían con el clan Yenkéng. Por lo que parece, esta relación se había olvidado, dando lugar a matrimonios entre mujeres y hombres de estos dos «clanes hermanos». Hasta hoy, el «incesto» (*nzamá-dulu*) entre miembros del mismo clan constituye uno de los mayores tabúes en la sociedad fang⁵³.

Lo relatado por el anciano Oyek es bastante significativo. El movimiento Elat-Ayong (literalmente coser o unir el clan) surgió en respuesta a la desmoralización generada por la dominación colonial⁵⁴. Según Balandier y Fernandez, esta «crisis moral» hizo necesaria una «verdadera reconstrucción social» a fin de superar el

⁵¹ *Ibid.*, pp. 272-277.

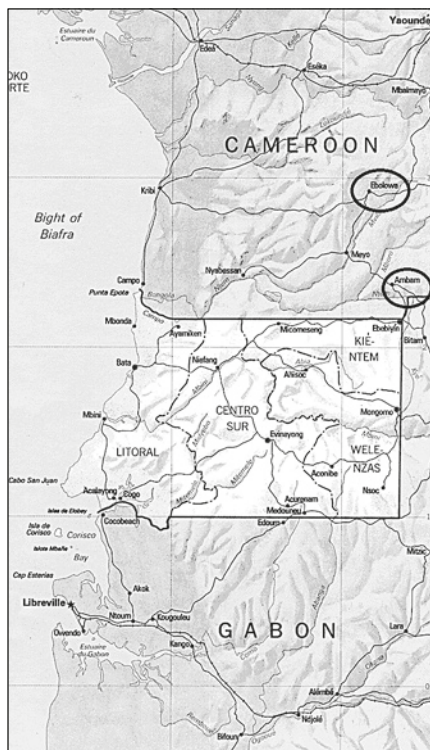
⁵² Entrevista con Evinayong-27 (Evinayong, 10 de abril de 2003).

⁵³ Entrevista con Evinayong-13 (Nkum-Esong, 21 de marzo de 2003).

⁵⁴ Históricamente, dentro de la sociedad fang se dio un fenómeno por el cual un clan podía escindirse cuando algunos de sus miembros migraban a una región relativamente lejana y dejaban de mantener contactos regulares con sus familiares del clan. Con el tiempo estos migrantes adquirirían una identidad clánica diferente, pero en muchos casos era posible mantener la conciencia de unidad entre el nuevo clan y el original.

MAPA 2

Principales zonas desde donde Elat-Ayong se extendió hacia Río Muni



estado de depresión que afectó a la sociedad fang durante los años treinta y cuarenta⁵⁵. Lejos de asumir una conciencia victimista, los fundadores del movimiento Elat-Ayong consideraron que esta crisis se debió, en gran medida, a que habían traicionado el legado de sus antepasados, al relegar el antiguo orden social, lo cual llevó a un sinnúmero de transgresiones como «nzamá-dulu». En cierto

⁵⁵ Georges BALANDIER: *The Sociology of Black Africa...*, p. 17, y James FERNANDEZ: «The Affirmation of Things Past...», pp. 443-446.

modo, el estado de «degradación e impotencia», que según Fernández dio lugar a Elat-Ayong y a la extensión del *butí*, fue interpretado como un castigo por postergar a los antepasados y trasgredir el orden creado por estos⁵⁶. No es de extrañar, por tanto, que una de las actividades más importantes de Elat-Ayong consistiese en documentar las genealogías de los numerosos clanes fang, a fin de hacer recordar las relaciones de parentesco entre clanes. Es en este ejercicio donde podemos observar más claramente el reciente proceso de reconstrucción de la memoria histórica entre un gran número de comunidades fang del sur de Camerún, norte y centro de Gabón y norte de Río Muni.

Aunque en el distrito de Evinayong la memoria genealógica está más extendida, fue en Mikomeseng donde recogimos genealogías más largas, que iban más allá del supuesto fundador del clan. En estas genealogías, los entrevistados nombraron personajes que aparecen en *Dulu bon be Afri Kara (El viaje de los hijos de Afri Kara)*, una «pseudotradición» —calificativo de Joaquín Mbana— de la que hablaré en breve⁵⁷. Mediante genealogías inusualmente largas los miembros de Elat-Ayong fueron capaces de establecer lazos de parentesco entre clanes más allá de lo que permite la llamada «amnesia estructural». Por ejemplo, el parentesco entre los clanes Nzomo y Amvom era ampliamente conocido dado que la separación entre ambos fue relativamente reciente. Sin embargo, pocos o nadie recordaban su relación genealógica con los clanes Fong, Esakuru y Yendong, porque la escisión se produjo en un periodo más remoto. El movimiento Elat-Ayong contribuyó a restablecer estos lazos, aunque su veracidad no pueda determinarse.

Si Elat-Ayong surgió como respuesta al olvido de la relación entre clanes hermanos y las transgresiones sociales derivadas de este fenómeno, se puede decir que este movimiento tuvo cierto éxito, ya que una gran parte de los ancianos y ancianas entrevistados conocían su relación con otros clanes; entre un 70 y un 80 por 100 en los tres distritos. Es probable que en algunos casos esto fuese co-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 442.

⁵⁷ Entrevistas con Mikomeseng-1 (Beayob-Nzomo, 5 de noviembre de 2002); Mikomeseng-2 (5 y 6 de noviembre de 2002), y Mikomeseng-14 (Mikomeseng Zona C, 20 de noviembre de 2002). Véase también Joaquín MBANA NCHAMA: *La emigración fang*, tesis doctoral, UNED, 1994, p. 22.

nocido con independencia de las actividades de Elat-Ayong⁵⁸. No obstante, sí parece que este movimiento contribuyó a frenar la tendencia al olvido y, sobre todo, a reforzar el significado de los lazos de parentesco en las relaciones sociales e identitarias⁵⁹. Al mismo tiempo, se observa que, allá donde la presencia de Elat-Ayong fue más activa, se produjo un cambio notable en la memoria histórica local. A pesar del énfasis en el *ayong* como elemento vehicular de la sociedad fang, en Mikomeseng y Ebibeyin solo once de los cincuenta y tres entrevistados (20,7 por 100) pudieron explicar el origen histórico de su clan. En contraste, en Evinayong, trece de los veintisiete entrevistados (48,1 por 100) supieron explicar la historia de sus respectivos clanes con más o menos detalle. En este distrito, los ancianos continuaron controlando tanto la elaboración de la memoria histórica como su transmisión. Mientras que en Mikomeseng y Ebibeyin fueron los miembros de Elat-Ayong quienes reconstruyeron y transmitieron las diferentes memorias históricas locales de acuerdo con sus fines de regeneración social.

Ya fuera por falta de interés o por las dificultades inherentes a su carácter clandestino, no eran muchos los que acudían a las reuniones de sus respectivos clanes. Quienes sí asistían se convirtieron en agentes transmisores dentro de sus respectivas comunidades. En Toho-Esêng, en el distrito de Ebibeyin, un anciano que supuestamente participó en varias de estas reuniones explicaba que no recordaba la genealogía de su clan Esêng, ya que por desgracia esta estaba recogida en un documento que se había deteriorado. Esta anécdota muestra que Elat-Ayong, para controlar la memoria histórica, priorizó la transmisión escrita sobre la oral, con lo que la memorización dejó de ser imprescindible⁶⁰. Según este mismo an-

⁵⁸ Según Fernandez, en algunos casos Elat-Ayong llegaba a emparentar hasta seis clanes. Véase James FERNANDEZ: «Folklore as Agent of Nationalism», *African Studies Bulletin*, 5, 2 (1962), pp. 3-8, esp. p. 6.

⁵⁹ Un anciano del clan Amvom explicaba que, cuando estuvo trabajando en Mbini, trabajadores pertenecientes al clan Nzomo le explicaron la relación de hermandad entre ambos clanes y cómo llegaron a separarse. Hasta entonces, él ignoraba esta relación, aunque cree que podía ser conocida por los ancianos de su pueblo. Véanse entrevistas con Evinayong-2 y Evinayong-3 (Evinayong, 12 de marzo de 2003).

⁶⁰ No obstante, la transmisión oral continuó siendo importante. En muchos pueblos había personas que transmitían oralmente las enseñanzas de Elat-Ayong

ciano, la genealogía de los Esêng les llegó a través de Afa'a Bibo'o —presidente de Elat-Ayong en Ambam, Camerún, y coautor de *Dulu bon be Afri Kara*— junto a otros documentos que se enviaban para las reuniones de clan. Además Elat-Ayong controlaba el proceso de transmisión de la memoria histórica nombrando «maestros», individuos convertidos en voces autorizadas sobre la historia de sus respectivos clanes⁶¹.

Dado que este movimiento de reagrupación surgió en respuesta a la crisis abierta por la colonización europea, no es sorprendente que Elat-Ayong se transformase a medida que sus miembros profundizaron en las causas que condujeron a la subyugación colonial que sufrían. Hacia finales de los años cuarenta, los miembros de Elat-Ayong se dieron cuenta de que la revitalización del clan y de las relaciones de parentesco entre clanes hermanos no era suficiente para resistir la dominación colonial ni sus efectos. Por este motivo consideraron necesario transcender las divisiones entre clanes, creando así un fuerte sentido de unidad étnica. La composición de *Dulu bon be Afri Kara* constituye, sin duda, la culminación de este movimiento de resistencia⁶². Esta obra establece una conexión genealógica entre todos los clanes fang por medio del personaje de Afri Kara, que aparece como el antepasado común. El manuscrito, escrito en fang-bulu, fue terminado en 1948, pero su publicación en 1954 fue lo que contribuyó de manera más notable a su difusión entre las comunidades rurales fang del sur de Camerún, norte y

sobre el pasado histórico. Goody y Watt explican que la tradición oral no desaparece automáticamente con la introducción de la escritura, sino cuando la alfabetización consolida su difusión. En ausencia de una tradición escrita consolidada, el texto, como indica Thane, no tiene la importancia que Goody le atribuyó a la hora de facilitar la transmisión de versiones únicas. Véanse Jack GOODY e Ian WATT: «The Consequences...», p. 40; Jack GOODY: «The Impact of Islamic Writing on the Oral Cultures of West Africa», *Cahiers d'Études africaines*, 11, 42 (1971), pp. 455-466, esp. p. 461, y Patricia THANE: «Oral History, Memory and Written Tradition. An Introduction», *Transactions of the Royal Historical Society*, 9 (1999), pp. 161-168, esp. p. 163.

⁶¹ Debido a ciertas inconsistencias biográficas no puedo asegurar que esta persona en realidad asistiese a estas reuniones. No obstante, los detalles que proporciona sugieren que, al menos, recibió esta información de alguien que conocía los entresijos de Elat-Ayong. Véase entrevista con Ebibeyin-21 (Toho-Esêng, 5 de marzo de 2003).

⁶² Enrique OKENVE: «They Never Finished Their Journey...», pp. 272-274.

centro de Gabón y norte de Río Muni⁶³. Aunque no son muchos los que conocen esta leyenda en detalle en Ebibeyin y Mikomeseng, veinticinco de los cincuenta y tres entrevistados (47,1 por 100) en estos distritos se refirieron en algún momento a este libro o directamente a Afri Kara cuando se les preguntaba acerca de la historia de los fang. En Evinayong, sin embargo, solo seis de los veintisiete entrevistados (22,2 por 100) hicieron referencia a este supuesto antepasado «común» de los fang y el resto adujo no conocer nada sobre esta historia.

A pesar de que John Cinnamon nos advierte sobre la influencia del movimiento Elat-Ayong en la memoria histórica de muchas comunidades fang de Gabón a finales del siglo xx, en mi experiencia la mayoría de entrevistados diferenciaba entre la historia de los fang narrada por Ondua Enguru y las historias familiares o de clanes narradas por sus padres⁶⁴. Tal y como nos explicó un anciano del poblado de Msok-Nzomo, distrito de Mikomeseng, *Dulu bon be Afri Kara* «se escribió de la misma manera que estáis haciendo vosotros. Su autor también fue recopilando datos para escribir el libro»⁶⁵. Solo cinco entrevistados vincularon genealógicamente a Afri Kara con su clan o intentaron dar verosimilitud a la historia de Afri Kara citando a sus padres como los transmisores de esta información⁶⁶. No obstante, aunque la mayoría de los ancianos con los que hablamos era consciente de que esta versión histórica era relativamente reciente, ninguno dudaba de su veracidad y citaban esta

⁶³ Como uno de los entrevistados explica, es probable que solo unos pocos poseyeran el libro y fueran capaces de leerlo. La gran mayoría se limitaba a escuchar su lectura en voz alta y las explicaciones del lector. Véase entrevista con Mikomeseng-10 (Beayob-Nzomo, 15 de noviembre de 2002).

⁶⁴ John CINNAMON: *The Long March of the Fang. Anthropology and History in Equatorial Africa*, tesis doctoral, Yale University, 1998-1999, p. 18.

⁶⁵ Entrevista con Mikomeseng-28 (Msok-Nzomo, 4 de diciembre de 2002).

⁶⁶ Puede ser que estas personas no nos indujesen a error conscientemente, ya que sabemos que esta leyenda circuló mediante manuscritos antes de que se completase la versión definitiva en 1948. Véanse entrevistas con Mikomeseng-1 (Beayob-Nzomo, 5 de noviembre de 2002); Mikomeseng-2 (Beayob-Nzomo, 5 y 6 de noviembre de 2002); Mikomeseng-14 (Mikomeseng Zona C, 20 de noviembre de 2002); Ebibeyin-19 (Toho-Esêng, 4 de marzo de 2003), y Evinayong-23 (Nlo-Ayong, 9 de abril de 2003). Véanse también José María SOLER: *La Guinea Española*, 25 de mayo de 1948, pp. 183-186, y Brian WEINSTEIN: *Gabon. Nation-Building on the Ogooué*, Cambridge, MIT Press, 1966, p. 58.

obra como referencia a nuestras preguntas de carácter histórico. Durante las dos décadas que siguieron a su composición, *Dulu Bon be Afri Kara* fue leída, narrada y discutida en numerosos *mebáá* (casas de la palabra) de muchos pueblos del norte de Río Muni, hasta convertirse, para un gran número de personas, en la auténtica historia del pueblo fang. De este modo, se extendió una visión común del pasado que trascendía las historias particulares reflejadas en las genealogías. Esta nueva memoria histórica contribuyó, sin duda, a reforzar el sentido de unidad de los numerosos clanes que vivían bajo el yugo común de la dominación colonial española.

Conclusión

Si algo nos enseña la historia de sociedades como la fang de Guinea Ecuatorial es que el conocimiento genealógico no solo puede ser tan extenso como en sociedades con estructuras políticas relativamente centralizadas, sino que también ocupa un lugar prevalente en la transmisión de la memoria histórica. Fue precisamente la necesidad de compatibilizar el deseo por mantener un alto grado de autonomía política y maximizar las ventajas de la cooperación social lo que explica, en parte, el desarrollo de una memoria genealógica tan profunda como la de la sociedad fang de finales del siglo XIX y principios del XX. La violencia e inseguridad reinantes convirtieron las genealogías en un instrumento crucial de supervivencia para las pequeñas comunidades autogobernadas de Río Muni. La consolidación del dominio colonial desde 1915 alteró las condiciones que habían hecho necesarias la transmisión de padres a hijos de las largas genealogías. Sin embargo, el conocimiento genealógico continuó informando la visión del pasado, aunque de forma diferente.

La dominación colonial trajo el fin de la autonomía política de las numerosas comunidades fang e impuso una serie de obligaciones que constantemente hacían patente su nueva condición de súbditos. Lejos de caer en el derrotismo, el proceso de reconstrucción de la memoria histórica por el movimiento Elat-Ayong demuestra que la colonización también provocó respuestas proactivas entre los fang. Cuando los miembros de este movimiento se dieron cuenta de que la revitalización del clan no era suficiente, pasaron a recons-

truir una memoria histórica que superaba la segmentación social en favor de la colaboración y solidaridad entre clanes. Este proceso, sin embargo, no prescindió de las genealogías, sino que las utilizó para legitimar una memoria alternativa y una nueva identidad social. La unidad de los clanes fang se basó en la conexión genealógica entre todos los «hijos de Afri Kara».

Este proceso trascendió el clan y contribuyó a hacerlo menos relevante, pese a las intenciones iniciales de Elat-Ayong. Esta reconstrucción de la memoria histórica del grupo étnico fue controlada por los líderes del movimiento. Sin embargo, igual que sucedía en el pasado con los «historiadores orales» de las múltiples comunidades fang, la nueva memoria histórica tenía que ser «verificada» y «aprobada» por el resto de la sociedad, en particular por los ancianos. En otras palabras, antes de consolidarse, esta memoria alternativa necesitó disimular la labor del «historiador» y superar las discrepancias con otras versiones del pasado. En distritos como Mikomeseng y Ebibeyin este proceso fue exitoso, y la nueva memoria histórica reemplazó a la genealógica. Pero, allá donde los efectos de Elat-Ayong no llegaron, las genealogías continuaron desempeñando un papel predominante en la configuración y transmisión de la memoria histórica local, incluso cuando esta no respondía de manera tan directa a las cambiantes condiciones sociopolíticas.

