

# *Religiones y roles de género en Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial*

*José Manuel Maroto Blanco*

Universidad de Granada  
jmmaroto@ugr.es

*Resumen:* Pese a que la historia de África ha sido estudiada en tanto en cuanto la sociedad occidental ha hecho acto de presencia en el continente africano, lo cierto es que la heterogeneidad de sociedades antes de la llegada de los europeos es un hecho irrefutable. Este trabajo pretende destacar, a través del estudio de las religiones, la diversidad cultural previa a la colonización española en el actual territorio de Guinea Ecuatorial y los diferentes sistemas de dominación de género justificando tanto por la existencia de distintas religiones previas a la colonización como por la introducción del cristianismo.

*Palabras clave:* bubi, fang, ndowé, Río Muni, Fernando Poo.

*Abstract:* In spite of the indisputable heterogeneity of African cultures before the arrival of Europeans on the continent, African history has generally been studied in terms of the European cultural presence. By examining historical religious practices in what is now the territory of Equatorial Guinea, this paper highlights the cultural diversity of the region prior to Spanish colonialism. Furthermore, it analyzes how various systems of gender domination were supported both by local religions prior to colonisation, and by the subsequent introduction of Christianity.

*Keywords:* bubi, fang, ndowé, Rio Muni, Fernando Po.

A día de hoy, cuando se plantea realizar un estudio sobre la etapa colonial de un país africano nos encontramos con una serie de problemas a los que tenemos que enfrentarnos. En primer lugar, debemos destacar que, pese a que hace ya casi doscientos años que el filósofo alemán Hegel afirmara la idea de que África queda relegada al lugar de la no historia, siendo estas tierras lugares de barbarie y salvajismo que no han aportado nada a la civilización<sup>1</sup>, esta filosofía subyace, de una manera mucho más sutil, en nuestro pensamiento. Ello se demuestra en el hecho de que rara vez nos acercamos a la historia del continente negro si no lo es en tanto en cuanto ha existido una presencia europea u occidental. Además, en el caso concreto del pasado de Guinea Ecuatorial, observamos que, pese a que desde la firma de los tratados de San Ildefonso y del Pardo con Portugal en los años 1777 y 1778 España contó con la posesión teórica de los territorios de Fernando Poo y Annobón en el golfo de Guinea hasta su independencia en 1968, si por algo se ha caracterizado la historiografía española ha sido por la escasa atención que ha prestado a la historia del África Subsahariana frente a otras historiografías europeas como la francesa o la inglesa<sup>2</sup>.

Y si bien es cierto que la historiografía inglesa y francesa ha reparado algo más en la realidad subsahariana, también lo es que la

---

<sup>1</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

<sup>2</sup> Pese a la escasez de trabajos es de justicia citar algunos de los más relevantes y que han aportado más sobre el pasado de Guinea Ecuatorial, aunque en su mayoría se han centrado en la época colonial. Véanse Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, Barcelona, Península, 1997; Raúl SÁNCHEZ: *El pamue imaginado. Los fang de la literatura colonial española*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2011; María Dolores FERNÁNDEZ-FIGARES: *La colonización del imaginario. Imágenes de África*, Granada, Universidad de Granada, 2003; Fernando CARNERO y Álvaro DÍAZ: «Aproximación a la economía de Guinea Ecuatorial durante el periodo colonial», *Revista de Historia Contemporánea*, 49 (2014), pp. 707-734; Joan SANT GISBERT: «El modelo económico colonial y sus contradicciones: Fernando Poo (1900-1936)», *Afro-Hispanic Review*, 28, 2 (2009), pp. 57-80; Olegario NEGRÍN: *España en África Subsahariana. Legislación educativa y aculturación coloniales en la Guinea Española, 1857-1959*, Madrid, Dykinson, 2013, o la del escritor guineoecuatoriano y profesor de la Universidad de Salamanca Justo BOLEKIA: *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Salamanca, Amarú, 2003, o el investigador afincado en Barcelona Edmundo SEPA: *España en la isla de Fernando Poo (1843-1968). Colonización y fragmentación de la sociedad bubí*, Barcelona, Icaria, 2011.

figura de la mujer y los roles de género no han sido un objeto prioritario de estudio hasta hace relativamente poco tiempo. La escasa repercusión de este tema queda reflejada en trabajos de referencia sobre el pasado de África<sup>3</sup>, en donde los aspectos relativos al género no ocupan un lugar central, sino marginal o inexistente. Pese a ello, la literatura sobre la mujer en el África Subsahariana ha aumentado de manera significativa y lo ha hecho desde perspectivas no eurocéntricas. Trabajos como los de Judith Van Allen, Achola Pala y Madina Ly o Kathleen Sheldon<sup>4</sup> nos ilustran cómo desde hace varias décadas en adelante los trabajos sobre la mujer han ido desarrollándose desde aspectos más concretos de la vida de las mujeres a temas muchos más globales que intentan explicar la realidad presente y pasada de la mitad del continente.

Esto podemos explicarlo por el interés que ha suscitado la situación de la mujer como objeto de estudio en las décadas recientes, así como por la propia demanda feminista africana, que ha requerido valerse de un aparato teórico como ya con anterioridad lo hizo el feminismo occidental, y en donde la «visibilización» de la mujer como sujeto histórico ha desempeñado un papel fundamental. Sin embargo, el estudio de la historia de la mujer africana no es del todo fácil debido, sobre todo, a la escasez de fuentes. Ello nos obliga, en muchas ocasiones, a leer entre líneas obras de la época colonial que no tuvieron como protagonistas principales a las mujeres. Se hace necesario, por tanto, introducir una visión de género a documentos de un cargado carácter etnocéntrico, racista y machista.

---

<sup>3</sup> En lengua francesa podemos destacar, entre los manuales tradicionales por excelencia, el de Joseph KI-ZERBO: *Histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, París, Hatier, 1972; así como la obra de la UNESCO: *Historia General de África*, Madrid, Tecnos, 1987, o el de Catherine COQUERY-VIDROVITCH y Henry MONIOT: *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, París, PUF, 1974. En lengua inglesa destacamos el de John READER: *Africa. A Biography of the Continent*, Londres, Penguin Books, 1997, o John ILIFFE: *Africans: The History of a Continent*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

<sup>4</sup> Judith VAN ALLEN: «“Sitting on a Man”: Colonialism and the Lost Political Institutions of Igbo Women», *Canadian Journal of African/Revue Canadienne des Études Africaines*, 6, 2 (1972), pp. 165-181; Achola PALA y Madina LY: *La mujer africana en la sociedad precolonial*, Barcelona, Serbal, 1982, y Kathleen SHELDON: *Historical Dictionary of Women in Sub-Saharan Africa*, Maryland, Scarecrow Press, 2005.

Otro de los problemas a los que nos enfrentamos a la hora de investigar y divulgar estudios sobre las realidades pasadas africanas no es sino el profundo desconocimiento y escaso interés general que reviste el pasado español en África. Esto se explica, por un lado, por la escasa oferta educativa en temas históricos africanos en la Educación Secundaria Obligatoria (ESO), el Bachillerato y la Universidad. En el caso que nos compete, el de Guinea Ecuatorial, debemos ser conscientes de que no se dedica ni un párrafo al proceso de su colonización y descolonización en los niveles de cuarto de la ESO y primero de Bachillerato. Ni que decir tiene la nula presencia del país subsahariano en la historia de España (siglos XIX y XX) de segundo de Bachillerato y, pese al carácter emancipador de la Universidad, lo cierto es que la oferta de asignaturas de Historia de África en el grado de Historia se reduce a una mínima parte del total de universidades españolas<sup>5</sup>. En ocasiones, el problema, más allá de las tergiversaciones, es la profunda indiferencia y la relegación del pasado africano al más oscuro de los olvidos.

Además se hace necesario combatir, en la medida de lo posible, la existencia en nuestras sociedades de un pensamiento etnocéntrico que nos aísla de los conocimientos generados por los demás pueblos y que responde a la idea preconcebida de que «la existencia europea es cualitativamente superior a otras formas de vida humana»<sup>6</sup>. Como señala Edward Said, la cultura también ha sido un campo de batalla en la que la hegemonía occidental ha dominado a sus «otros»<sup>7</sup> y en este proceso en el que todas las identidades se construyen en oposición a otras, cuando nos referimos a África desde Occidente hay que añadir que «el nosotros racializado es ahora ambos, africano y negro, el último siendo un necesario estereotipo oposicional para la construcción de las identidades blancas»<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> José Manuel MAROTO BLANCO: *The Lack of European Awareness Regarding the African Continent: The Case of Spanish Universities*, Ginebra, G200 Youth Forum, 2016.

<sup>6</sup> Tsenay SEREQUEBERHAN: «La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana», en Walter MIGNOLO (comp.): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Signo, 2001, p. 254.

<sup>7</sup> Edward W. SAID: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 40.

<sup>8</sup> Paget HENRY: «Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filo-

Ante esta situación, el estudio de las relaciones de género desde la historia de las religiones nos permite, pese al escaso número de fuentes, ahondar en el conocimiento histórico de dos categorías que de manera tradicional no han gozado de una atención prioritaria por parte de historiadores e historiadoras: África y la mujer. Sin embargo, el propio concepto de religión, pese a que cualquier lector o lectora intuya su significado, ha cambiado a lo largo del tiempo. Ante la necesidad de escoger una definición como instrumento analítico, nos parece adecuado partir del concepto de Robert Bellah, que considera que la «religión es un sistema de símbolos que, utilizado por los seres humanos, establece vigorosos, penetrantes y duraderos modos y motivaciones que otorgan sentido relativo a la idea de un orden general de existencia»<sup>9</sup>. Esto nos permitirá, por una parte, relacionar este supuesto «orden general de existencia» con una situación de discriminación por razones de género y, por otro lado, conocer mejor las realidades pasadas de pueblos africanos.

Por supuesto, a la hora de estudiar la religión en Guinea Ecuatorial debemos ser conscientes de la multiplicidad de manifestaciones que han acontecido en este Estado. La diversidad de etnias, cuyas diversas cosmologías han sido capaces «de proporcionar una explicación exhaustiva del mundo, incluyendo teorías acerca de por qué las cosas ocurren como ocurren»<sup>10</sup>, han diferido entre sí de forma evidente. No podemos considerar que los pueblos africanos se hayan caracterizado por tener un pensamiento y una práctica religiosa monolítica, sino que son un reflejo de la diversidad del continente, muchas veces discriminada por los patrones europeos que han tratado a África con estereotipos y estigmas deshumanizadores en todo el territorio. Una visión monolítica de la religión en África es una interpretación que olvida que esta «ha sido y es un mecanismo más del desempeño del poder, del control social»<sup>11</sup> por parte de distintos

---

sófico», en Enmanuel CHUKWUDI y Santiago CASTRO-GÓMEZ (eds.): *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Signo, 2008, pp. 101-102.

<sup>9</sup> Robert BELLAH: *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2011, <http://fradive.webs.ull.es/hisrel/1a/index.html>.

<sup>10</sup> Stephen ELLIS y Gerrie TER HAAR: *Mundos de poder. Pensamiento religioso y práctica política en África*, Barcelona, Bellatierra, 2005, p. 26.

<sup>11</sup> Francisco DÍEZ DE VELASCO: *Breve historia de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 13.

y diversos grupos dominantes, y es infravalorar el peso que tiene la religión como vehículo para construir una identidad y desechar por completo la diversidad que caracteriza a la sociedad humana.

La religión tampoco se muestra como una fotografía parada y estática, sino que se caracteriza por su continua evolución condicionada por su contexto histórico. Debido a la escasez de fuentes y ante la necesidad de mostrar el cambio que se ha producido en estas sociedades, consideramos fundamental dedicar un apartado a la aculturación que han sufrido las religiones étnicas, sobre todo a partir de las huellas que han dejado los misioneros e investigadores (en especial durante el franquismo) que consideraban correcto eliminar prácticas tradicionales y fomentar un modelo de comportamiento similar al que promovía el régimen de Franco durante su larga etapa en el poder en España. Somos conscientes de que los textos antiguos se realizan en un momento histórico en el que estas tierras están sometidas a la metrópoli europea, pero argumentamos a favor de estas fuentes debido al escaso grado de aculturación que sufrieron durante las primeras etapas.

Así nos encontramos ante el estudio de religiones del África subsahariana, religiones étnicas que han sido sometidas a un proceso de presión exterior muy importante. No por ello podemos pensar que las religiones étnicas, por ser originarias en este caso de África, son productos naturales, sino que tenemos que verlas como productos sociales. En muchos casos, como veremos más adelante, los propios rituales son medios por los cuales se perpetúa un orden social y se legitima, entre otros aspectos, la división sexual del trabajo, el patriarcado o la posición privilegiada de ciertos sectores sociales. Este trabajo también pretende ser una reivindicación de lo africano, cuna de la humanidad. Creemos que hay que contribuir a la idea de que ninguna cultura está relegada al lugar de la no historia y de que toda la humanidad ha sido sujeto histórico y no existen los meros actores secundarios o invisibles. Las religiones africanas han sido habitualmente «despreciadas, ridiculizadas, incluso descartadas por los estudios europeos»<sup>12</sup> y este estudio pretende combatir uno de nuestros comportamientos tradicionales.

---

<sup>12</sup> Brian MORRIS: *Religión y antropología. Una introducción crítica*, Madrid, Akal, 2009, p. 192.

Por ello, debemos dejar claro que en el siguiente trabajo vamos a plantear las diferencias entre hombres y mujeres basándonos en las distintas apropiaciones de trabajo femenino y del propio cuerpo de la mujer y en los sistemas de valores que consolidan estas prácticas. Para ello contamos con una serie de trabajos editados por el Instituto Superior de Investigaciones Científicas que han sido consultados gracias al Centro de Estudios Africanos (CEA) de la Universidad de La Laguna, escritos en su mayoría durante el franquismo, así como otras obras editadas con anterioridad. Pese a las bases ideológicas que impregnan sus investigaciones, nos son muy útiles para aplicar una visión de género y reconstruir el modo de vida pasado de las mujeres en Guinea Ecuatorial. Además, contamos con investigaciones más recientes que ayudan a complementar esta visión, algunas de las cuales ya han ahondado en las diferencias de género, así como de un análisis sociodemográfico de los expedientes militares de la Guardia Colonial del Archivo General Militar de Guadalajara (AGMG) que nos permite profundizar en la idea de la existencia de una «jerarquización generorracial» en la que la mujer negra queda relegada al último lugar.

El periodo que vamos a tratar se enmarca en la etapa de colonización, en un momento en el que la colonización cultural se está extendiendo pero no ha conseguido controlar todo el territorio. Tendremos en cuenta el papel de la Iglesia, pues las distintas metrópolis realizaron una amplia labor de evangelización. Este proceso se enmarca en una tercera etapa en la que el cristianismo incrementa su presencia en el mundo, que fue el de la expansión colonial del siglo XIX y XX<sup>13</sup>. El mensaje de estas potencias fue en nombre de la «civilización» y, por ello, intentaron reproducir los modelos de hombre y mujer occidental en las sociedades africanas, para nada exentos de un sistema patriarcal, y que cada metrópoli impulsó según sus propios intereses.

El objeto de nuestro trabajo será la mujer bubi, natural de la isla de Bioko<sup>14</sup>; la mujer fang, que se extiende en su mayoritaria por

---

<sup>13</sup> Francisco Díez de Velasco: *Breve historia...*, pp. 167-168.

<sup>14</sup> Esta isla fue bautizada con el nombre de Fernando Poo en época colonial en honor al primer occidental que descubrió este territorio, un marino portugués llamado Fernão do Pó. Tras la independencia del país ecuatoguineano pasó a llamarse isla de Bioko.

toda la parte continental<sup>15</sup>, y la mujer ndowé, ubicada a lo largo de la línea costera meridional e islas menores. Las razones fundamentales de esta elección residen, en primer lugar, en que las tres etnias representan a la mayor parte de población del país<sup>16</sup> y, en segundo lugar, en que las fuentes son más abundantes sobre estas tres sociedades debido al contacto que tuvieron con los colonos europeos.

## La religión bubí y el papel de la mujer en su teogonía

La mayor parte de los investigadores y misioneros que han escrito sobre la religión bubí pecan de un marcado carácter etnocentrista. La tildan de mostrar un alto grado de primitivismo<sup>17</sup> y de estar en un estadio temprano de la evolución humana<sup>18</sup> o de «semisalvajismo»<sup>19</sup>. Se la considera, además, muy supersticiosa y carente del «honor europeo», ya que cualquier asunto, como el de un adulterio, puede solucionarse, entre hombres, por medio de dinero. Pese a la dificultad de definir y caracterizar una religión ya en desuso, podemos pensar que el mundo sobrenatural sería, en cierta medida, un reflejo del mundo terrenal. Prueba de ello es que el *Abba* o jefe espiritual supremo, una vez muere, su espíritu habla con dios antes de ir al *vweca*, que se considera como una gran aldea «extra-terrenal» con la misma distribución y poderes que en la tierra<sup>20</sup>.

Si consideramos los estudios más recientes, el profesor guineoecuadoriano de la Universidad de Salamanca, Justo Bolekia, defiende que existen paralelismos claros y evidentes entre el mundo

<sup>15</sup> Ocupa parte de los actuales Estados de Gabón, Camerún y Guinea Ecuatorial (zona continental que en época continental se conoció como Río Muni).

<sup>16</sup> Véase Muakuku RONDO: *Conflictos étnicos y gobernabilidad: Guinea Ecuatorial*, Barcelona, Carena, 2006, p. 93. Según el autor guineoecuadoriano estas tres etnias representaban, según el censo de 1966-1967, el 72 por 100 (fang), el 20 por 100 (ndowé) y el 7 por 100 (bubí) de la población de Guinea Ecuatorial.

<sup>17</sup> Carlos CRESPO: *Notas para un estudio antropológico y etnológico del bubí de Fernando Poo*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1949, p. 22.

<sup>18</sup> José MÁS: *En el país de los bubis. Escenas de la vida en Fernando Poo*, Madrid, Pueyo, 1931, p. 101.

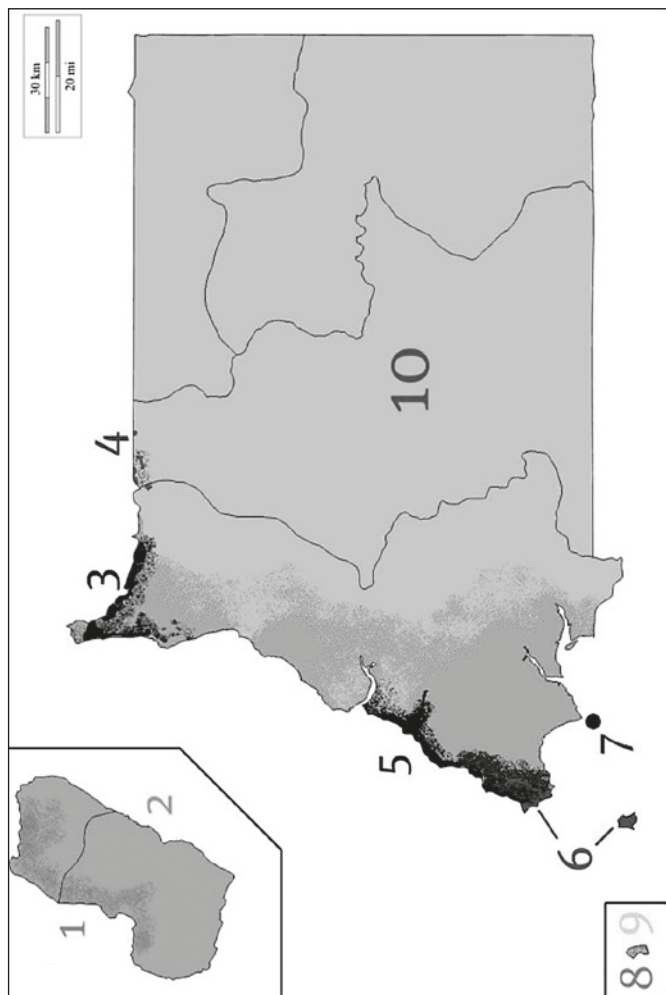
<sup>19</sup> Domingo MANFREDI: *Ischulla. Panorámica lírica de las costumbres, tradiciones y artes populares de los bubis de Fernando Poo*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1950, p. 23.

<sup>20</sup> Carlos CRESPO: *Notas para un estudio antropológico...*, pp. 78-79.



IMAGEN 1

Distribución étnica de Guinea Ecuatorial



Fuente: [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Equatorial\\_Guinea%27s\\_ethnic\\_groups.png](http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Equatorial_Guinea%27s_ethnic_groups.png).

invisible y el visible<sup>21</sup>. Partiendo de su trabajo podemos trazar una jerarquía en la que, de menor a mayor grado de influencia de los espíritus en la vida, comprobamos cómo las «divinidades» femeninas se encuentran siempre en una situación de inferioridad frente a las masculinas. De esta manera, primero tendríamos a las de piedras maléficas de los bosques. El siguiente nivel lo ocuparían las niñas fallecidas, las mujeres jóvenes y las más mayores. Las almas de los hombres jóvenes ocuparían el escalón superior, seguidos por los espíritus que son dueños del alma de algún vivo y más arriba el espíritu de aquellos bubis que durante su vida hicieron maravillas mediante sus obras (en este caso las mujeres están exentas de poder ser consideradas en este rango). Por último se llegaría a las almas de los jefes varones, que también se denominan *Bateribó* y se sitúan en la cúspide de la pirámide de poder de los espíritus de los ancestros<sup>22</sup>.

Esta caracterización muestra que los espíritus femeninos están menos valorados, reflejo del reconocimiento terrenal del que gozan. La jerarquización se basa, además de por razones de género, por otras como la edad o el propio estatus que se tuvo en vida. Por otro lado, y como señala la tabla 1, solo encontramos un término referido en femenino y es el de la «Diosa Bisilia» que, además de estar por debajo del dios supremo o *Rupé*, sirve como referente de cómo debe regirse el rol de género femenino.

TABLA 1

*Jerarquía de «divinidades» bubis*

<i>Öbötyö</i>	<i>Ömmò</i>
Abba Mööte (sumo sacerdote)	Rupé (dios supremo)
Böhítaari (Rey)	Bisíla Esa'á (diosa Bisila)
Bötúku (Jefe)	Bötéribó (espíritu-jefe)
Böita (dignatario, noble)	(...)
Kori (rico)	(...)
Bötyö (persona)	Mmò/Mörimò (espíritu)

Fuente: Justo BOLEKIA: *Lingüística bantú a través del bubí*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009.

<sup>21</sup> Justo BOLEKIA: *Lingüística bantú a través del bubí*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009.

<sup>22</sup> Carlos CRESPO: *Notas para un estudio antropológico...*, p. 116.

*Diferencias de género en el personal religioso bubí*

El sumo sacerdote del pueblo bubí se denomina *Abba* y sería el personaje más importante después del rey. Le correspondería «la gloria de haber sido el primero que subió a estas alturas, según la tradición» (sería la zona de Moka de la isla de Bioko) y su ocupación era la de mantener el fuego sagrado, unas llamas que nunca deberían apagarse y que según la leyenda llevan encendidas desde que el primer bubí llegó a la isla<sup>23</sup>. Este *Abba* era también el intérprete de los espíritus e incluso nadie montaba un negocio sin consultárselo. Consagraba a los jerarcas, que debían contar con su aprobación, también hacía lo propio con los sacerdotes que estaban bajo su dominio político-religioso y plantaba los primeros ñames del año, por lo que se erigía en la figura del «primer agricultor». Sin embargo, sus ñames eran ocupación de sus esposas. Apuntaba en un palo todos los nacimientos que se habían producido durante su mandato, pues se consideraba que él, como mediador con los espíritus, había influido en ello, infravalorando aún más el papel femenino en la reproducción. Por ello se acababa enterrando este palo con él<sup>24</sup>.

El *Abba* tenía dos mujeres. Una de ellas era la sacerdotisa del espíritu *Emmomuaola*, que Amador Martín equipara a Jesucristo. Y también una de ellas, con independencia de si es la sacerdotisa o no, daba a luz al que sería el heredero del *Abba*. Conocemos por el investigador antes citado la existencia de un secretario del *Abba* o *Muravi*, que era su ayudante. También existía la sacerdotisa *waové*, que tenía como objetivo el culto a espíritus femeninos o *varákaita* y debía vivir sin varón alguno. En ausencia del *Abba* debía mantener vivo el fuego sagrado y saber en todo momento dónde se encontraba su superior. Esta sacerdotisa, además de ser subalterna de un hombre, no podía mantener relaciones con nadie, a diferencia de su homónimo masculino<sup>25</sup>. El margen de libertad sexual, como se comprueba, es mayor en los hombres, así

---

<sup>23</sup> Amador MARTÍN: *La figura del Abba en la religión de los bubis*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1956, p. 46.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 32-35.

como los puestos de máxima responsabilidad, que recaen en la figura de los varones.

Según el padre Aymení, en todos los poblados había sacerdotes para dar culto a dios, situándose un nivel por debajo del *Abba*. Carlos Crespo añade que esta clase sacerdotal local denominada *Bojiammó*, *Bobiammó* o *Mobiammó* (que significaba adorador de espíritus) tendría un puesto religioso que no sería hereditario pero que siempre pasaba de hombre a hombre<sup>26</sup>. Entre el personal religioso, todos eran hombres menos una persona, reflejo de la jerarquía celestial en el que solo hay una diosa. No podemos asegurar que existiera otro tipo de personal aparte del sumo sacerdote y los sacerdotes de cada poblado, aunque sabemos de la existencia de figuras con poder por su estatus social (los solteros con mayoría edad) o por su estatus económico (el jerarca del poblado). Todos ellos eran hombres.

*Ritos del pueblo bubí. La fiesta como espacio mayoritariamente masculino, la mujer subalterna y su tarea reproductiva*

El nacimiento de un pequeño bubí era un momento muy especial para el grupo. Ya durante la gestación, la futura madre levantaba un pequeño adoratorio en su dormitorio en el que albergaba un fuego que no debía apagarse antes del nacimiento del niño. La mujer más mayor del grupo actuaba como comadrona y la ayudaba en el momento del nacimiento. Una vez que daba a luz al bebé, la madre lo levantaba con los brazos reconociéndolo como hijo suyo. Las mujeres más mayores tomaban al pequeño y lo llevaban al mar (el agua tenía un carácter purificador) y los untaban con una materia natural llamada *n'dola*. Luego lo enjugaban con hierba seca y suave mientras, en el poblado, los hombres, dirigidos y autorizados por la mera presencia del sacerdote, realizaban una fiesta en honor al espíritu que tomaba bajo tutela al recién nacido. Tras este ceremonial se celebraba otro en el que participaban tanto hombres como mujeres y el sacerdote le ponía un nombre siempre y cuando los espíritus «se lo permitían»<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Carlos CRESPO: *Notas para un estudio antropológico...*, pp. 118-120.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 138-140.

Si el padre del nuevo componente del grupo era el hijo del Abba, el ritual era distinto. Se colocaba al pequeño en una tabla y se presentaba al niño en la puerta de su casa. Se tomaba una hoja de malanga rellenándose de agua que se estrujaba cayendo gota a gota sobre los pechos de la madre mientras se pedía: «¡Oh! Espíritu que has comprado a esta mujer, haz que tenga leche para cuidar del hijo» y, tras ello, se realizaba un banquete donde abundaba la comida. Al cabo de los días era por fin presentado a su padre<sup>28</sup>.

En los primeros meses después del nacimiento, el padre no tenía relaciones sexuales con la madre (pero podía tenerlas con sus otras mujeres) para evitar que quedara embarazada de nuevo y dejara sin leche materna al crío. Hasta que el bubi no tenía cinco o seis años no era objeto de otra práctica ritual. Un rito de iniciación muy característico era el del tatuaje a bandas que les realizaban a niños y niñas en la cara. En primer lugar, el sacerdote, en un diálogo con el espíritu protector de la familia del pequeño, consideraba si se debía practicar el tatuaje bubi al niño/a con un cuchillo de piedra, y, en caso afirmativo, se hacían cinco incisiones en la frente y quince en cada mejilla<sup>29</sup>. Estas heridas se curaban con aceite de palma y una pomada natural a base de agua, aceite de palma y cenizas de las hojas de un arbusto considerado con propiedades curativas. Según Manfredi, en el caso de las niñas era más superficial, pero Carlos Crespo asegura que para las niñas existía otro tatuaje con punciones en el cuerpo que se teñían de color azul dibujando flores y ramas, aunque esta práctica no pudo corroborarla en primera persona<sup>30</sup>. Según el investigador Justo Bolekia, de origen bubi, estas cicatrices eran un medio de diferenciación social que se realizaba en determinados sectores de la sociedad y que incluso podían diferenciar a pequeños que realizarían determinadas profesiones en el futuro, entre las que se encuentran las de carácter religioso. Las mujeres marcadas eran una excepción en un mundo patriarcal.

Se conoce también la existencia de un rito de iniciación que señala el momento en el que un bubi varón pasaba de ser un niño a ser un adulto. Es el paso de ir desnudos, sin vergüenza, a mos-

---

<sup>28</sup> Amador MARTÍN: *La figura del Abba...*, p. 19.

<sup>29</sup> Domingo MANFREDI: *Ischulla. Panorámica...*, pp. 106-124.

<sup>30</sup> Carlos CRESPO: *Notas para un estudio antropológico...*, p. 97.

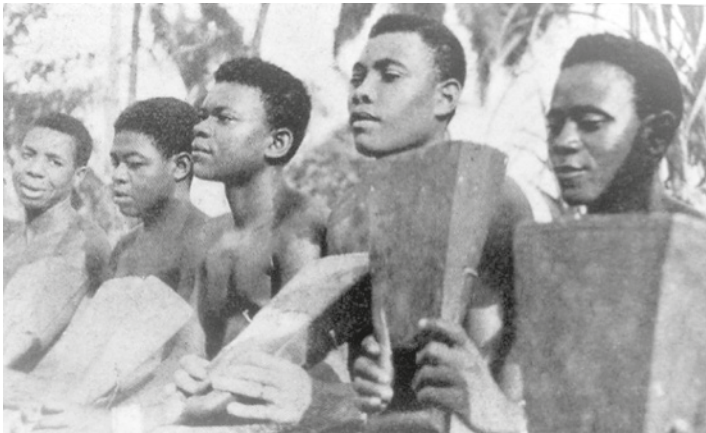
IMÁGENES 2 y 3  
*Cicatrices faciales bubis*

Fuente: Carlos CRESPO: *Notas para un estudio antropológico y etnológico del bubí de Fernando Poo*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1949.

trarse más pudorosos con sus órganos masculinos. No existía un rito análogo para las mujeres. Este rito tenía como objetivo formar parte del grupo de solteros del poblado y, para ello, los sujetos del rito tomaban un baño de agua dulce, se pintaban con pomada *n'dola*, vestían ropajes adecuados para la ocasión y se les otorgaba un nuevo nombre. El soltero de más edad le decía cuáles eran sus obligaciones: recoger el fruto de las palmeras de aceite, servir como soldado en caso de guerra y no cometer acciones que perjudiquen al pueblo. A ello le seguía un sacrificio y una fiesta exclusiva para los hombres<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 144-146.

IMÁGENES 4 y 5  
*Hombres bubis de celebración*



Fuente: Carlos CRESPO: *Notas para un estudio antropológico y etnológico del bubi de Fernando Poo*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1949.

En cuanto al casamiento, considerado como una acción dentro del ámbito religioso, podemos destacar dos tipos distintos de matrimonio: uno era el *Ribalar'eottó* o compra de la virginidad, que tenía efectos legales e iba seguido de una ceremonia, y el otro era el *Ribala re rijolé* o casamiento por amor mutuo. A veces se podía llegar al punto de que se comprara una mujer antes de que naciera, siendo casi un esclavo si en vez de hembra, nacía varón. Para la compra de esta virginidad había un procedimiento previo. El hombre vestía de traje de gala y hablaba con el padre de la mujer con la que se quería casar. Discutían la dote y, tras aceptar ambas partes, solía haber una reunión entre las familias con el sacerdote del poblado. Para que la entrega se hiciera efectiva había que esperar a que la niña pasara a ser mujer. Ese día, la novia iba untada con pomada *n'dola*, con diversos abalorios y afeitada. Su madre y sus amigas solteras la acompañaban a la casa del novio. Una vez allí, en vez de vivir con el prometido, lo hacía en una choza anexa. Sin embargo, si uno era jefe del poblado, no necesitaba pagar dote. Podía mandar un collar a una mujer y si se lo ponía sería su mujer. Si no aceptaba, el jefe podía ponérselo por sorpresa y de esta manera se convertiría en su esposa<sup>32</sup>.

Cuando la boda se llevaba a cabo, la mujer se sentaba bajo el árbol sagrado, o *iko*, y próxima al adoratorio del espíritu tutelar del pueblo. Todos le daban la enhorabuena y se escuchaban voces del grupo de solteros como «¡¡no te creas hermosa porque se haya reunido todo el pueblo!!». Luego había un banquete en el que el novio debía servir primero al jefe del poblado y luego al sacerdote y a ello le seguía un baile de toda la noche con tambores y campanas. En el caso de casarse una viuda, antes debía purificarse en el agua salada del mar, esperar un año desde el fallecimiento del marido y estar ligada a la casa de su anterior marido durante un tiempo. Era una forma de emplear su fuerza laboral para la familia del fallecido antes de ser mano de obra de otra familia<sup>33</sup>.

Según Nuria Fernández en investigaciones más recientes, los matrimonios bubis guardan una estrecha relación con los ciclos agrícolas, existiendo dos tipos diferenciados: los que se practican en la actualidad conocidos como «a estilo de país», que se llevan

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 133-135.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 137-139.



a cabo en toda Guinea Ecuatorial y en donde el padre biológico y el padre social de los hijos e hijas es la misma persona, y los estilos tradicionales y en los que destacan los mismos que aparecen en las fuentes antes mencionadas —el que mediante un ritual se le otorga a la mujer el espíritu de su nuevo marido, que la autora lo relaciona con el conocido y mencionado antes como matrimonio *Ribalar'eottó* o compra de la virginidad, y el *Ribala re rijolé*, que no llegaba a configurarse de forma legal pero se hacía por amor («Rijole» significaría, de hecho, amor)—<sup>34</sup>.

La misma autora destaca que los matrimonios, aparte de llevarse a cabo entre personas de la misma localidad, se hacían partiendo del concepto de matrifocalidad para la vivencia, es decir, las personas «se agrupan en torno a una madre, abuela o parientes vinculados por lazos maternos entre los cuales la cabeza de familia es una mujer»<sup>35</sup>.

En cuanto al ritual ligado a la muerte, en el caso del *Abba*, este se enterraba y se guardaba luto en toda la isla (o los lugares en los que el poder del *Abba* fuera real). A continuación, el rey pasaba a coronar a su hijo, que se colocaba en la plaza vestido de forma adecuada para la ocasión, sentado en una piedra frente al pueblo bubi. El rey pasaba a recordarle cuáles eran sus obligaciones como sumo sacerdote: no comer malanga (que era una fruta ligada a la feminidad) y no limpiar ni cocer el ñame (era una actividad ligada al género femenino), y se le otorgaba un palo del árbol sagrado del poblado que representaba la prohibición dictada<sup>36</sup>. Tenía prohibido trabajar y ello es relevante porque mostraba el ejemplo del rol de género masculino.

Si el fallecido en este caso era el rey, todas sus mujeres se encargaban de lavarle, untarle la pomada tradicional y vestirlo con sus mejores trajes. Lo sacaban de su casa por un lateral agujereando la pared y no seguían nunca un camino recto hasta el cementerio, sino

---

<sup>34</sup> Nuria FERNÁNDEZ: «Raíces para los espíritus: el ciclo agrícola del ñame en Bioko, Guinea Ecuatorial», *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 15 (2013), pp. 209-222.

<sup>35</sup> Nuria FERNÁNDEZ: «Familias de Ureka. Monogamia secuencial, matrifocalidad y pertenencia», en Nancy KONVALINKA (ed.): *Modos y maneras de hacer familia. Las familias tardías, una modalidad emergente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 175-184.

<sup>36</sup> Amador MARTÍN: *La figura del Abba...*

que daban con frecuencia rodeos para despistar a los posibles espíritus. Tras ello, se celebra una ceremonia que dura un mes (*Raba*) en la que los más ancianos al amanecer y al anochecer de cada día cuentan sus hazañas delante de la casa. Las ancianas no contaban nada porque su palabra en el espacio público no tenía valor. Sin embargo, si el siguiente rey provenía de una familia distinta al del fallecido, debería ayunar y su segunda mujer estaba obligada a seguirle y purificarse en las aguas saladas de la playa. Antes, el futuro rey recibía las órdenes de los más ancianos del lugar: nunca más recogería vino de palma porque ahora lo harían por él (una de las pocas actividades masculinas)<sup>37</sup>.

A parte de estos ritos, existían otros destinados a sucesos concretos del año en donde la mujer no participaba. Un ejemplo de ello es el *boatté*, o danza de paz de los hombres, y el *kachá*, la danza guerrera masculina, en donde los hombres fingían pelearse entre ellos. El *Bomputtú*, por ejemplo, era una fiesta que los ancianos realizaban para agradecer las buenas cosechas y se celebraban dos al año, una en diciembre, cuando se planta el ñame, y otra en junio, cuando se recoge, y en ella se sacrificaba un macho cabrío, y el *Bokotté-katté*, que tenía como fin expulsar a los malos espíritus y en el que participaba todo el pueblo. De estos ritos se deduce que la guerra, inexistente en esta isla, era una tarea masculina, y mientras los ancianos dan gracias por la cosecha, son las mujeres las responsables por medio de su trabajo de los resultados de ella<sup>38</sup>.

Sin embargo, no podemos olvidar el papel fundamental de las mujeres, aparte de en las tareas productivas, en las concernientes a ese diálogo con los espíritus. Nos es imprescindible mencionar el rito de *lotubia* o *lotumia* (el nombre varía según si estuviéramos en la parte septentrional o meridional de la isla de Bioko) en la que las mujeres pedían a la diosa *Esila* o *Bisilia* por el fruto de la malanga, cuya siembra y cuidados correspondían al género femenino. Se celebraban en mayo y en diciembre, coincidiendo con la siembra y la recogida del fruto. Otra ceremonia de vital importancia para el funcionamiento del pueblo bubi era la *bonocha*, que consistía en la recogida de agua del mar por parte de las mujeres, que se utilizaría para muchos otros ritos religiosos. Funcionaba como medicina que

---

<sup>37</sup> Carlos CRESPO: *Notas para un estudio antropológico...*, pp. 151-159.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 107-129.

curaba, entre otras cosas, la esterilidad femenina (nunca se planteaba la esterilidad masculina). El rito consistía en un sencillo baile en la playa antes de recoger el agua y llevarlo a los santuarios. Durante esta celebración/ritual, los bubis de poblados distintos al que pertenecían las integrantes del ceremonial aprovechaban para raptarlas en muchas ocasiones<sup>39</sup>.

En torno a las prácticas religiosas bubis se deduce que la mujer no participaba de la vida pública y era desplazada de una parte importante de las celebraciones. Su fuerza de trabajo repercutía de manera directa sobre su marido (o familia del marido) y sobre su pueblo y mediante actos religiosos se les negaba el reconocimiento a buena parte de su trabajo. La maternidad era responsabilidad suya en tanto en cuanto los problemas derivados de ella recaían en la mujer, mientras que, cuando la concepción tenía éxito, el reconocimiento recaía en varones con cargo religioso. Además, la libertad sexual de ellas estaba muy restringida, ya que, por un lado, se podía comprar su virginidad en el casamiento y, por otro, no tenían en teoría la posibilidad de entablar relaciones con otros hombres mientras su marido sí lo podía hacer con otras mujeres. Como hemos visto, la sociedad, mediante los ritos religiosos, es más proclive a desarrollar la individualidad del hombre, pues tiene un margen de acción mayor que el de la mujer, menos carga de trabajo y un mayor número de ritos de paso individualizados.

### **Las diferencias de género entre los ndowé: una revisión del texto del siglo XIX *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos* de Ibía Dy'Ikèngue**

El texto fundamental con el que contamos para analizar las relaciones de género entre los ndowé a través de las manifestaciones religiosas es el de *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos*, escrito por el reverendo presbiterano Ibía Dy'Ikèngue y que, según Praxedes Rabat, debió iniciar su redacción entorno al año 1864 acabándose de editar en 1872. La importancia de este texto reside en la crítica que, desde la posición de reverendo cristiano, un benga rea-

---

<sup>39</sup> Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia...*, pp. 128-129.

liza sobre las costumbres de su pueblo. Su intento por hacer cambiar una serie de comportamientos desde la óptica cristiana pone de manifiesto de manera parcial dos roles distintos del género femenino, el que vendría justificado por las tradiciones de la sociedad y el que aspira a imponerse mediante la evangelización.

El reverendo critica desde los presupuestos cristianos del siglo XIX el maltrato hacia las mujeres en estos pueblos, negando una creencia popular por la cual se aseguraba que la mujer y el hombre eran dos seres distintos (*betomba bebale*). Rechaza la extendida idea de considerar a la mujer una «esclava» o una «burra», la separación de espacios en los que se come por razones de género, la prohibición de ciertos alimentos para las mujeres o la ocultación intencionada de conocimiento. El matrimonio polígamo es también criticado por el reverendo, así como la dote, que considera que no es más que una justificación de compraventa de la mujer, y la negación de ser propietarias de sus propios bienes<sup>40</sup>.

Los ndowé tenían una religión muy parecida a la de los fang. Sin embargo, conocemos gracias al texto antes citado algunas peculiaridades propias. Por ejemplo, eran hombres los que podrían arrogarse la peligrosa capacidad de generar brujería, y da la sensación de que, de existir la brujería femenina, esta estaría muy infravalorada. Además, sabemos que en el mundo «divino» existían hadas, ninfas, o dríadas, denominadas *myondi*, pero desconocemos si en realidad son significativas a la hora de conocer qué papel tenían las mujeres. A parte de ello, existiría una especie de institución que Praxedes Rabat compara con la Inquisición. Se llamaría *yambi* y tendría capacidad para considerar culpables o no a determinadas personas por razones de tipo religioso, siendo uno de sus objetivos el consolidar el orden social tradicional en sus poblados<sup>41</sup>.

Otro ritual es el *kwedi*, que se celebra con motivo de la muerte de un benga y tiene como objetivo acompañar a la familia de un difunto. En este se come, se bebe y tienen lugar numerosas relaciones sexuales entre los solteros y solteras, prácticas que fueron de-

---

<sup>40</sup> Ibíá DY'KÈNGUE: *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos*, Madrid, SIAL, 2004, pp. 37-53.

<sup>41</sup> Nota a pie de página de Praxedes Rabat Makanbo a la obra que prologa de Ibíá DY'KÈNGUE: *Costumbres bengas...*, p. 118.

nunciadas por el reverendo Dy'Ikèngue. También existía el *ikoma*, que era un trato vejatorio que podríamos comparar con el *akus* de los fang. En este, las viudas eran maltratadas tras el entierro de su marido, en donde la participación de otras mujeres era una realidad y a lo que hay que añadir que a estas viudas se les desheredaba y se les expropiaban todos sus bienes. Otro rito *post-mortem* era el *kwai*, para inculpar directamente a un sospechoso. Se le hacía ingerir una raíz a él o al grupo de sospechosos y los que consiguieran orinar, y pudieran hacerlo, serían absueltos. Si retenían líquidos, eran condenados<sup>42</sup>.

Para el reverendo Dy'Ikèngue, el nuevo rol que debía de adoptar la mujer tenía que basarse en la imitación del rol tradicional de la mujer cristiana. Es por ello que la capacitación para realizar un oficio y la represión de los instintos sexuales, así como la culpabilidad femenina, desempeñan un papel fundamental en sus escritos:

«Que aprendan la costura, a lavar la ropa, plancharla. Que aprendan a realizar labores que las mujeres aprenden en los pueblos civilizados y además que se comporten tal y como las mujeres se comportan en esos pueblos [...] Uno de los hábitos que tenéis y que no me podéis negar es la costumbre de seducir a los hombres [...] Aprende primero, y desde la más tierna juventud, a frenar las ansias sexuales de los hombres»<sup>43</sup>.

A través de investigaciones recientes sobre el periodo actual, como las de Virginia Fons, sabemos que en el matrimonio las mujeres ndowé se casaban siempre antes de los veinte años. Tras quedar embarazada, la mujer pasaba un periodo de tiempo en el *mbombi*, que era la casa de su *mochio* o suegra. Se le hacía engordar, ya que se comparaba a la mujer con un árbol, es decir, se establecía un paralelismo entre la savia y el agua que necesita un árbol con la sangre y el semen, ya que, a partir de ellos, se generaban frutos. Los conceptos clave que rodean al embarazo se mueven en torno a reforzar el *evusu* o fuerza interior. Para ello había que ingerir determinados alimentos, realizar lavativas y baños de vapor, recibir masajes para colocar al bebé y no practicar sexo, pues eso podría ahogar en

<sup>42</sup> Ibíá DY'KÈNGUE: *Costumbres bengas...*, p. 135.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 43-46.

la suciedad al pequeño<sup>44</sup>. Esta represión del sexo solo afectaba a la mujer, ya que esta solo tenía un marido.

Del embarazo también podemos destacar la creencia religiosa en la existencia de alimentos que no eran adecuados para la madre y el feto. Por ejemplo, no se debía consumir el *vie*, una especie de antílope, porque se creía que la cabeza del niño, conforme salía del útero, volvía a entrar, o el *eoka*, pues se afirmaba que el niño saldría con tres dedos y cara de ratón. Podemos pensar que estas limitaciones en la dieta revertían en el resto del grupo, pero nunca afectando a los hombres. Tras el parto, la placenta se tiraba al mar, se plantaba el cordón umbilical al pie de un banano, se realizaba el ritual del *tabamachia* (en honor a la madre) y se limpiaba al recién nacido con aceite mezclado con semillas de bosque mientras se observaba si alguno de sus comportamientos recordaba a algún pariente. Todo ello, al ser del ámbito reproductivo, era ejercido por mujeres<sup>45</sup>. Estas últimas afirmaciones, aunque de un periodo reciente, van en consonancia con muchas de las afirmaciones del reverendo.

### **La religión de los fang o, lo que es lo mismo, la religión de los «hombres»**

El concepto de dios es complejo para los fang y en ningún momento se le da culto de manera directa. El culto se realiza sobre *Nzama*, que representa al primer hombre del cual son descendientes todos los fang sobre la faz de la tierra. *Nzama*, a su vez, es creación directa de dios (*Mebe'e* o *Mebegue*). Sin embargo, otro relato fang que proviene de los *bwiti* defiende que existía una madre o *Alonkok* que creó el camino del Sol y la Tierra y un dios *Nzama* que, al acabar el mundo conocido, le preguntó a dos deidades inferiores, *Nkwa* y *Mebege*, que si había hecho bien el mundo. Sus respuestas apuntaron a una misma dirección: solo faltaba un amo

---

<sup>44</sup> Virginia FONS: «Algunas consideraciones teóricas a propósito de la concepción de la salud procreativa de las mujeres ndowé de Guinea Ecuatorial», en Fernando JUÁREZ (ed.): *La diversidad frente al espejo. Salud, interculturalidad y contexto migratorio*, Quito, Abya-Yala, 2009, p. 214.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 216-221.

para todo aquello. Así nació el *fang*, cuya traducción literal es el «hombre». También sabemos que los espíritus tenían un peso muy importante y los espíritus de los ancestros eran objeto de culto en un ritual que se denomina *malan*. Era una práctica exclusiva de los hombres, en donde las mujeres y los niños eran amenazados con la muerte si veían parte del ritual. A través de este culto se potenciaba el patriarcado<sup>46</sup>.

Con respecto a las diferencias de género que podemos encontrar en lo que se refiere al personal religioso, la bibliografía nos da poca información al respecto. Podemos afirmar que la clase sacerdotal (*Esesa-Melan* o *Mbaglabyere*) no tenía un poder político ni gobernaba. Sin embargo, gozaba de amplias libertades y de «una autoridad real que le permitía fiscalizar moralmente a las autoridades políticas y económicas, con consecuencias sociales para el ejercicio de sus funciones». Un rasgo importante de la clase sacerdotal era su importancia en la educación, también denominada como «transmisión de los secretos del clan». Estos secretos de clan debían ser transmitidos por el sacerdote en última instancia y también de forma más continua, ya que los propios padres o abuelos podían realizar esta función de forma más puntual, y muestra cómo los conocimientos de poder pasaban de hombre a hombre y cómo era siempre un representante del género masculino el que estaba en la cúspide<sup>47</sup>.

### *Los rituales fang: diferencias entre los rituales masculinos y femeninos*

Se conoce la existencia de una danza llamada el *So*. En ella se reproducía con fidelidad el acto sexual y formaba parte del rito de iniciación masculino, el paso de la adolescencia a la madurez. En ella accedían los niños con siete años aproximadamente y se apoyaba en la elaboración de un *ayon* o choza en la que se llevaría a cabo el ceremonial. Por la mañana temprano, cada joven aportaba su cuerno de *So* (antílope) y se baila y entregan ofrendas a un es-

<sup>46</sup> Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia...*, pp. 113-173.

<sup>47</sup> Joaquín MBANA: *Brujería fang en Guinea Ecuatorial. El Mbwo*, Madrid, Sial, 2004, p. 17.

píritu. Luego se los encerraba en un templo y se les obligaba a que pasaran pruebas como comerse excrementos o vómitos. No existía, pese a ello, un rito de iniciación para la mujer. Otro rito llamativo de los fang era el *Ngui* (gorila), que era un rito de penitencia que al principio de los tiempos se consideraba un medio mágico para equilibrar los actos buenos y malos de la sociedad, pues en él una persona reconocía haber realizado un acto malévolo o desenmascaraba a quien lo había hecho y a cambio del reconocimiento se le practicaba este rito. Por ello es considerado también como un mecanismo social que propugnaba el orden y el sistema patriarcal<sup>48</sup>.

En lo referido al matrimonio, conocemos de la existencia de una costumbre llamada *ebonngon*, que permitía la unión libre de un hombre y una mujer (sin que se le otorgara el derecho de paternidad). A cambio, el varón debía regalar constantemente a la familia de dicha mujer por los favores sexuales, por lo que deducimos que el padre de la mujer era el beneficiado. Es este derecho de paternidad el que marcaba la diferencia entre el matrimonio sacralizado y el que no. Sin embargo, la virginidad no estaba sacralizada, como sí que lo estaba entre las sociedades bubis. Otro ritual era el *akus*, un castigo al que eran sometidas las viudas fang. Consistía en unas palizas rituales a las viudas durante el entierro de su marido, pues, para los fang, las viudas eran sospechosas de haber causado la muerte de su marido (muerte por brujería). Durante este acto se solía poner a la mujer desnuda y se la hacía revolver por basuras, mientras era objeto de duchas frías y golpeada de manera periódica. Por supuesto que no todos los castigos eran iguales. El castigo podía ser menor si la mujer tenía vínculos con la familia del muerto o su familia entregaba regalos a la familia del fallecido<sup>49</sup>.

También existe entre los fang una creencia a la que algunos autores han denominado como brujería y, desde nuestra posición, se nos hace imposible discernir si se trataban de antiguos rituales étnicos o, por el contrario, se consideraban ajenos a ello. La brujería nace entorno al concepto de *evú*, que fue creado por *Nzama* y lo hizo vivir en la selva, alejado de los humanos. La leyenda cuenta

---

<sup>48</sup> Víctor BORREGO: «Visión» y conocimiento: *el arte fang de Guinea Ecuatorial*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2001, pp. 160-161.

<sup>49</sup> Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia...*, pp. 123-171.



que la mujer acabó teniendo contacto con él, desobedeciendo a Nzama y ella fue la que lo trajo al poblado de los humanos<sup>50</sup>. Sin embargo, se podía dar el caso de que un hombre fuera acusado de brujería, aunque lo cierto es que la mujer era la principal sospechosa de estas prácticas.

Es innegable la relación que existe entre religión y sistema patriarcal. A partir de los estudios más recientes podemos llegar a la conclusión de que el sistema religioso existente en el pasado justificó acciones de carácter machista, como que a las mujeres fang se les negaba el acceso al conocimiento en numerables ocasiones. Además, se les culpaba del mal acaecido de numerosas maneras. La muerte de su marido es uno de los casos, pero no deja de ser curioso el paralelismo existente entre la manzana de Eva en la tradición judeocristiana y la de la brujería en el caso de los fang. A ello hay que añadir la existencia de la poligamia y de la dote, que no deja de ser una transferencia a cambio de un casamiento que implicaba apropiarse de la mano de obra femenina.

### Llegada del cristianismo e influencia en los roles de género

Pese a que 1777 fue la fecha en la que España se hizo con el control teórico de los territorios de la actual Guinea Ecuatorial, no fue hasta 1855 cuando se ocupó de manera definitiva la actual isla de Bioko por las autoridades españolas. Y si bien es cierto que hasta 1858 no se fundó la primera escuela religiosa masculina que perduraría en el tiempo, no es hasta el año 1886 en el que llegan a la isla las religiosas concepcionistas, que fueron reclamadas por los misioneros que ya antes había en Guinea Ecuatorial tras constatar la importancia de la mujer africana en la sociedad<sup>51</sup>.

En los centros elementales masculinos que fueron creando los católicos se enseñaba Catecismo, Historia Sagrada, Religión y Moral, así como Gramática Castellana Agricultura Práctica o nociones de Historia y Geografía de España<sup>52</sup>. Además de esta función educativa y moralizadora, los misioneros también se encargaban de que

---

<sup>50</sup> Joaquín MBANA: *Brujería fang...*, p. 31.

<sup>51</sup> Raúl SANCHEZ: *El pamue imaginado...*, p. 39.

<sup>52</sup> Véase Heriberto RAMÓN ÁLVAREZ: *Historia de la acción cultural en la Guinea*

los negros estudiantes, tras acabar el colegio, tuvieran una esposa con la que practicar el matrimonio cristiano, y las monjas eran las encargadas de suministrar estas mujeres<sup>53</sup>.

Allá por 1883 tenemos constancia de que las prácticas de la poligamia y el «divorcio» debieron de ser practicadas por gran parte de la población fang, pues los misioneros católicos protestaron con insistencia por el hecho de que los protestantes lo respetaran. De hecho, los católicos consideraban que la vida sexual del negro era el mayor obstáculo para su civilización, a la cual no culpaban por la malicia innata del negro. Sin embargo, la imposición del matrimonio monógamo afectaba a la esencia del fang, pues los hombres utilizaban la poligamia para afianzar su jerarquía social, llegando incluso a pensar que los misioneros querían quitarles a sus mujeres<sup>54</sup>.

El Patronato de Indígenas de 1904 además establecía, en el artículo III, que se debía «desarrollar la cultura» y «el sentido moral» del negro. Todo ello debemos enmarcarlos en un contexto en el que desde la educación española presentaba al negro como *homo infantilis*<sup>55</sup>. No fue hasta 1924 cuando se empezó a atacar con dureza las costumbres matrimoniales, pues se impuso la negación de la devolución de la dote al viudo si la mujer moría poco después de casarse y prohibió el matrimonio con niñas pequeñas. Pese a estas medidas, Gustau Nerín afirma que tradicionalmente, las costumbres sexuales de los fang no se destacaban por un estado de libertinaje, sino que estaban muy controladas por el grupo. El acto sexual solo era permitido por la noche para garantizar la fidelidad y la existencia de abortos era marginal, pues consideraban como un valor supremo el de la fertilidad femenina<sup>56</sup>.

El año 1927 fue la fecha en la que se intensificaron las labores de educación en río Muni (la parte continental), predicando la Buena Nueva mediante efectivos poblacionales de etnia fang, pero

---

*Española*, Madrid, CSIC, 1948, y estudios más recientes como Olegario NEGRÍN: *España en África Subsahariana...*

<sup>53</sup> Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia...*, p. 185.

<sup>54</sup> Gustau NERÍN: *La última selva de España. Antropología, misioneros y guardias civiles*, Madrid, La Catarata, 2004, p. 111.

<sup>55</sup> Javier BANDRÉS y Rafael LLAVONA: «Psicología y colonialismo en España (II): en busca del cociente intelectual del negro», *Psychologia Latina*, 1 (2010), pp. 154-162.

<sup>56</sup> Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia...*, pp. 69-79.

su situación junto a los misioneros los hacía estar en una posición privilegiada que les llevaba a cometer abusos sobre las mujeres de otros fang. La solución que se le dio a esto fue utilizar a fang que ya estuvieran casados para frenar las extorsiones de tipo sexual en una sociedad en donde la mujer estaba desprotegida. A su vez, la escuela católica preparó a la mujer africana de forma que desempeñara el mismo rol que el de la mujer europea. Para ello se le enseñó con insistencia la costura y el bordado en los colegios de monjas. Con ello se intentaba invertir las actividades de cada género, que estaban tradicionalmente reafirmadas por los ritos de carácter religioso. En el caso de los varones, el sistema era el de instruirlo a la manera europea, y en muchas ocasiones los misioneros amenazaban a los padres que se resistían a dejar a sus hijos e hijas en los colegios religiosos con la condena eterna. En la década de los treinta, estas misiones formaban pequeños pueblecitos anexos en el que «las mujeres tienen idea ya del pudor y velan sus desnudeces»<sup>57</sup>, con lo que se acaba con la costumbre tradicional de no cubrirse sus órganos sexuales hasta el matrimonio.

También era curioso el complejo de inferioridad que el negro llegaba a aceptar. José Más nos comenta que la mujer de su amigo Enrique, de etnia bubi, rechazaba los vestidos tradicionales y se calzaba con botas pomposas, indumentaria occidental e iba a misa todos los domingos sin falta, negando su pertenencia a la sociedad bubi<sup>58</sup>. Esto se encuadra en una discriminación doble: por sexo y por color de piel. Es lo que Nerín denominó «jerarquización generorracial» y que se refleja en que para un blanco una mujer negra era apta para tener relaciones sexuales pero no para casarse y tener una familia<sup>59</sup>. Para otros autores, «un blanco no podía contraer matrimonio con una negra, ni tampoco un negro con una blanca. Sin embargo, se permitía “el concubinato” entre blanco y negra (o negras), un amancebamiento tantas veces condenado por la Iglesia colonial cuando era practicado por los mismos autóctonos»<sup>60</sup>. Estas afirmaciones tienen su reflejo en los perfiles sociodemográficos de los militares de la Guardia Colonial en Guinea y es que aque-

---

<sup>57</sup> Gustau NERÍN: *La última selva de España...*, pp. 124-209.

<sup>58</sup> José MÁS: *En el país de los bubis...*, p. 178.

<sup>59</sup> Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia...*, pp. 110-113.

<sup>60</sup> Justo BOLEKIA: *Aproximación a la historia...*, pp. 78-79.

llos con apellidos europeos llegaban al país en su mayoría solteros, mientras que los que tenían apellidos africanos entraban en el cuerpo, casi en la totalidad de los casos, casados cristianamente con una mujer negra<sup>61</sup>.

Sin embargo, el mestizaje proveniente de las relaciones sexuales entre los españoles que iban a Guinea y las mujeres africanas era alabado por los religiosos, que lo consideraban una peculiaridad del modo colonial español. Como dijo Maetzu ya en 1941, se trataba de una «fusión de sangres», «fusión de lengua» y «transfusión de religión». Ernesto Giménez Caballero, uno de los ideólogos del franquismo, llegó a afirmar que «si el secreto de la mística consiste en aspirar a la unión del alma con Dios, el del mestizaje, aquel de intentar unir, ¡oh consigna divina!, la sangre de todos los hombres en fraternidad cristiana y universal»<sup>62</sup>.

## Conclusiones y reflexiones finales

El propósito de este texto ha sido mostrar de manera breve cómo, a través de la importancia dada a diversos aspectos como el significado simbólico de la virginidad, la diversidad de ritos de paso y sus diferencias con los hombres, la propia organización del personal religioso, las diferencias de género existentes en las propias deidades o la apropiación de la fuerza de trabajo femenino basándose en una justificación «divina», las religiones han servido para justificar distintas opresiones sobre las mujeres antes y durante el periodo de la colonización española en Guinea Ecuatorial.

Asimismo, la exportación de un modelo de familia y unos roles de género muy concretos por parte de los colonizadores (los derivados del cristianismo católico) se han traducido en nuevas formas de opresión para las mujeres africanas, que, con la llegada de los colonos blancos, han tenido que enfrentarse a las relaciones desiguales de poder que otorgó una jerarquía etno/racial que colocaba al hombre blanco y toda su cosmogonía en una situación de privilegio con respecto al conjunto de poblaciones negras.

---

<sup>61</sup> Resultados de una investigación aún sin publicar del propio autor y que llevará por título *Un estudio sociodemográfico de la guardia colonial en Guinea Ecuatorial*.

<sup>62</sup> Gustau NERÍN: *Guinea Ecuatorial, historia...*, pp. 128-133.

Conocer el pasado de las mujeres no europeas en toda su diversidad es clave para comprender las distintas formas en las que se ha manifestado un sistema de relaciones sociales —el patriarcado— que minusvaloró y sigue minusvalorando a las mujeres a lo largo y ancho del planeta. Pese a ello, somos conscientes de las limitaciones de este estudio y de la carga etnocéntrica que pueda desprenderse de la utilización de unas fuentes que han sido producidas por hombres y, en gran proporción, por hombres occidentales. Se hace, por tanto necesario, tratarlo desde otras perspectivas para abordarlo en toda su complejidad.

