

a ayer

La colonización española en el golfo de Guinea: una perspectiva social

En los últimos lustros la investigación académica intenta superar el enfoque colonialista que lastró el conocimiento sobre la colonia española del golfo de Guinea. Con un enfoque multidisciplinar, los presentes estudios se adentran en diferentes y relevantes aspectos del impacto del dominio español en las sociedades colonizadas.

109

Revista de Historia Contemporánea

2018 (1)

AYER
109/2018 (1)

ISSN: 1134-2277

ASOCIACIÓN DE HISTORIA CONTEMPORÁNEA
MARCIAL PONS, EDICIONES DE HISTORIA, S. A.

MADRID, 2018

AYER está reconocida con el *sello de calidad* de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT) y recogida e indexada en Thomson-Reuters Web of Science (ISI: Arts and Humanities Citation Index, Current Contents/ Arts and Humanities, Social Sciences Citation Index, Journal Citation Reports/ Social Sciences Edition y Current Contents/Social and Behavioral Sciences), *Scopus*, *Historical Abstracts*, *ERIH PLUS*, *Periodical Index Online*, *Ulrichs*, *ISOC*, *DICE*, *RESH*, *IN-RECH*, *Dialnet*, *MIAR*, *CARHUS PLUS+* y *Latindex*



Esta revista es miembro de ARCE

© Asociación de Historia Contemporánea
Marcial Pons, Ediciones de Historia, S. A.

ISBN: 978-84-16662-50-0

ISSN: 1134-2277

Depósito legal: M. 1.149-1991

Diseño de la cubierta: Manuel Estrada. Diseño Gráfico

Impreso en Madrid

2018

SUMARIO

DOSIER

LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA EN EL GOLFO DE GUINEA: UNA PERSPECTIVA SOCIAL

Gonzalo Álvarez-Chillida y Gustau Nerín, eds.

<i>Introducción. Guinea Ecuatorial: el legado de la colonización española</i> , Gonzalo Álvarez-Chillida y Gustau Nerín	13-32
<i>La formación de elites guineo-ecuatorianas durante el régimen colonial</i> , Gonzalo Álvarez-Chillida y Gustau Nerín.....	33-58
<i>Leyendas e historias sobre el reino de Riabba (algunos indicios para una sospecha)</i> , Juan Aranzadi.....	59-83
<i>Historias claretianas sobre el rey Moka</i> , Juan Aranzadi	85-107
<i>Colonización, resistencia y transformación de la memoria histórica fang en Guinea Ecuatorial (1900-1948)</i> , Enrique N. Okenve	109-135
<i>El negocio del cacao: origen y evolución de la elite económica colonial en Fernando Poo (1880-1936)</i> , Jordi Sant Gisbert	137-168
<i>Corrupción y contrabando: funcionarios españoles y traficantes nigerianos en la economía de Fernando Poo (1936-1968)</i> , Enrique Martino Martín.....	169-195

ESTUDIOS

<i>Fuentes para el estudio de la última etapa de la Inquisición española</i> , Ignacio Panizo Santos.....	199-234
<i>Los republicanos del Ayuntamiento de Madrid en las elecciones a Cortes de 1893</i> , Santiago de Miguel Salanova.	235-267

Sumario

<i>Guerra Civil Española y contrarrevolución. El fascismo europeo bajo el signo de la santa cruz</i> , Miguel Alonso Ibarra.....	269-295
<i>Las Comisiones Provinciales de Incautación de Bienes en Galicia (1936-1939)</i> , Julio Prada Rodríguez.....	297-323
<i>El Gobierno de Leopoldo Calvo-Sotelo o el eslabón perdido de la Transición</i> , José-Vidal Pelaz López y Darío Díez Miguel	325-348

ENSAYO BIBLIOGRÁFICO

<i>Historia gitana: enfrentarse a la maldición de George Borrow</i> , María Sierra.....	351-365
---	---------

HOY

<i>El historiador y la historia en la Edad Oscura Digital</i> , José Ramón Cruz Mundet.....	369-384
---	---------

DOSIER

LA COLONIZACIÓN ESPAÑOLA
EN EL GOLFO DE GUINEA:
UNA PERSPECTIVA SOCIAL

*Leyendas e historias sobre el reino de Riabba (algunos indicios para una sospecha)**

Juan Aranzadi

Universidad Nacional de Educación a Distancia
jaranzadi@fsof.uned.es

Resumen: Frente a la opinión compartida por la mayoría de los historiadores y antropólogos que se han ocupado del legendario reino bubí de Riabba en Fernando Poo, aceptando que fue un Gobierno nativo centralizado de toda la isla (un Estado o, cuando menos, una poderosa jefatura hereditaria), este artículo expone un conjunto de informaciones y análisis que dan pie a la fundada sospecha de que nunca fue así y de que esa leyenda fue elaborada por los colonizadores fernandinos y españoles de los bubis más que por los propios bubis.

Palabras clave: Baumann, Frazer, leyendas, historias, *motuku*, jefes, «rey Moka».

Abstract: Most historians and anthropologists who have studied the legendary Bubi Kingdom of Riabba in Fernando Po have assumed that it possessed a native-led centralized government, extended its authority throughout the island, and took the form of a state or, in the very least, a powerful hereditary chiefdom. In contrast to this prevailing opinion, this essay demonstrates that this was never the case. Interestingly, this legend was elaborated by Fernandinian and Spanish colonizers of the Bubi to a greater extent than the Bubi themselves.

Keywords: Baumann, Frazer, legends, histories, *motuku*, chiefs, «King Moka».

* Esta investigación se ha realizado dentro del proyecto del Ministerio de Economía y Competitividad HAR2012-34599.

«In the crater of an extinct volcano, enclosed on all sides by grassy slopes, lie the scattered huts and yam-fields of *Riabba*, the capital of the native king of Fernando Poo. This mysterious being lives in the lowest depths of the crater, surrounded by a harem of forty women, and covered, it is said, with old silver coins. Naked savage as he is, he yet exercises *far more influence in the island than the Spanish governor* at Santa Isabel. In him the conservative spirit of the Boobies or aboriginal inhabitants of the island is, as it were, incorporate. *He has never seen a white man* and, according to the firm conviction of all the Boobies, the sight of a pale face would cause his instant death. He cannot bear to look upon the sea; indeed it is said that he may never see it even in the distance, and that therefore he wears away his life with shackles on his legs in the dim twilight of his hut. Certain it is that he has never set foot on the beach. With the exception of his musket and knife, *he uses nothing that comes from the whites*; European cloth never touches his person, and he scorns tobacco, rum, and even salt» [las cursivas son mías].

James George FRAZER¹

«Concluyendo en el sur de la isla con el poderío de los bubis [...] se ha puesto término a *las ridículas versiones de su fuerza*, causa del temor de algunos europeos a frecuentar estos territorios [...] y nuestros misioneros podrán ejercitar su ministerio sin la resistencia que ofrecía a sus propósitos un *gobierno indígena* que ya no podía tolerar ni la civilización ni el decoro de nuestra Pa-

¹ James George FRAZER: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. Part II: Taboo and the Perils of the Soul*, 3.^a ed. corregida y aumentada, Cambridge, Macmillan Press, 1911, pp. 8-9. No he podido consultar la primera edición (1890) ni la segunda (1900). La cita proviene de la tercera edición ampliada que, en doce volúmenes, se fue publicando entre 1907 y 1914. En 1922 se publicó una edición abreviada por el autor que suprimió todas las notas que remitían a las fuentes y se editó en castellano en 1944 traducida por Elizabeth y Tadeo I. Campuzano con el título de *La Rama Dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944. Tras el párrafo citado de la edición de 1911 una nota remite a Oscar BAUMANN: *Eine afrikanische TROPEN-INSel, Fernando Poo und die Bube*, Viena-Olmütz, Eduard Hölzel, 1888, pp. 103 y ss. Esta obra de Oscar Baumann ha sido recientemente (2012) traducida al castellano por Erika REUSS: *Una isla tropical africana. Fernando Póo y los bubis*, Madrid, Sial, 2012. La referencia a Baumann no figura, como hemos dicho, ni en la edición inglesa abreviada ni en ninguna de las numerosas versiones castellanas de *La Rama Dorada*.

tria² [...] Podrá formarse V.E. una idea exacta de la importancia del servicio prestado por la Policía [...] *acabando con la ridícula leyenda de los reyes bubis* y abriendo paso para el progreso y la civilización [...] la parte sur de la isla [...] de valor inmenso para nosotros por su clima templado»³ [las cursivas son mías].

Preludio

Durante las últimas décadas Vansina, Sundiata y Fernández⁴ han abordado y debatido el problema de la realidad histórico-política y la hipotética evolución del llamado *Reino de Riabba*⁵ en la isla de Fernando Poo, cuyo más conocido monarca —al que se refiere la anterior cita de Frazer— fue el famoso «rey Moka» del que nos hablan prolijamente los padres claretianos, que fueron la punta

² Informe del teniente José de la Torre Rey al gobernador de los Territorios Españoles del Golfo de Guinea (30 de junio de 1904), Archivo General de la Administración (en adelante, AGA), África, caja 81/6273.

³ Despacho del gobernador al ministro de Estado (26 de julio de 1904), AGA, caja 81/6273.

⁴ Jan VANSINA: *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1990, pp. 137-146; Ibrahim SUNDIATA: «State Formation and Trade: The Rise of the Bubi Polity, c. 1840-1910», *The International Journal of African Historical Studies*, 27.3 (1994), pp. 505-523. íd.: *From Slaving to Neoslavery. The Bight of Biafra and Fernando Po in the Era of Abolition, 1827-1930*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1996, pp. 160-177, y Nuria FERNÁNDEZ MORENO: «Jefaturas y reinados bubis durante el periodo colonial», en *Primeras Jornadas de Antropología de Guinea Ecuatorial*, Madrid, UNED, 2009, pp. 21-56.

⁵ El escenario de estas historias y leyendas, la comarca o distrito bubí (*nse*) de Riaba, Riabba o Biappa (de las tres formas lo escriben distintos autores), es un espacio diferente y privilegiado —en lo geográfico, ecológico, económico y climático— dentro de la uniformidad selvática de la volcánica isla de Fernando Poo. En el centro de su mitad sur, se trata de una meseta de praderas coronada por un gran lago, de clima benigno, de fácil comunicación al este y al oeste con las bahías de Concepción y San Carlos. Dado que la colonización de la isla, tanto la británico-fernandina inicial como la española posterior, se produjo de norte a sur y desde la costa hacia el interior, la privilegiada Riabba se convirtió en el último y codiciado objetivo de los colonos y en la imagen mítica, para estos, del último reducto de la cultura nativa. Qué era y significaba Riabba para los propios bubis sigue siendo un enigma. Tras la muerte del rey Moka, el más famoso de los legendarios reyes de Riabba, los españoles empezaron a llamar con su nombre, Moka, a su poblado y a la comarca, y con ese nombre se les conoce hasta hoy.

de lanza de la colonización española de la isla. El reino de Riabba y el rey Moka han pasado a ocupar un lugar privilegiado en la imagen canónica más difundida y aceptada de los bubis precoloniales del siglo XIX y comienzos del XX, tanto entre los pocos estudiosos europeos que hasta hace unos años se han interesado por Guinea⁶ como entre los propios intelectuales bubis⁷.

A pesar de que algunas de las fuentes en que se basan los estudios de Vansina, Sundiata y Fernández no siempre autorizan con claridad esa interpretación⁸, los tres coinciden en considerar al *motuku*⁹ Moka como «rey» o «jefe supremo» de todos los bubis y a su

⁶ Véase, por ejemplo, Max LINIGER-GOUMAZ: *Brève Histoire de la Guinée Équatoriale*, París, L'Harmattan, 1988, p. 18.

⁷ Justo BOLEKIA BOLEKÁ: *Aproximación a la historia de Guinea Ecuatorial*, Salamanca, Amarú, 2003, p. 22.

⁸ Por ejemplo, el padre Amador MARTÍN DEL MOLINO, que en otros lugares de su obra y en otros aspectos, como la interpretación sacerdotal de la figura del *Abba*, tanto contribuyó a la cristalización de la leyenda del reino de Riabba y en cuya autoridad se basan Sundiata y Fernández (no Vansina, que prefiere apoyarse en Aymemí y Tessmann, cuyo testimonio contradice con frecuencia al de Martín del Molino), escribe claramente en *La Ciudad de Clarence* (Malabo, Centro Cultural Hispano-Guineano, 1994, p. 220), a propósito del «rey de Moca»: «No creemos que desempeñara ninguna función de gobierno, a juzgar por la nula intervención suya en las luchas entre comarcas».

⁹ El término bubí *motuku*, *mochuku* o *bötúkeku* (de las tres formas lo escriben distintos autores) lo traducen indistintamente los autores angloparlantes, como Clarke o Hutchinson, como «boss», «chief», «headman» o «king», y los castellano-parlantes como «jefe», «cabecilla», «reyezuelo» y «rey». El *Diccionario Bubi-Español* del padre AYMEMÍ (Madrid, Corazón de María, 1928) lo traduce como «señor, caballero, rey», y el *Diccionario Béböbé-Lëëpanná* de Justo BOLEKIA (Madrid, Akal, 2009) como «jefe de poblado, alcalde, gobernante». Todos los estudiosos de los bubis coinciden en que estos denominaban con el mismo término (*motuku*) tanto al «cabeza» de la familia extensa y del grupo doméstico como al «jefe» de la aldea que reunía a varios grupos domésticos, al «jefe» de un poblado formado por varias aldeas, a un personaje «notable» por su riqueza o su influencia, al «principal» o *princeps* (príncipe) —que con frecuencia eran dos o más— de toda una comarca o «distrito» (*nse*) y al «rey» Moka, de modo análogo a como entre nosotros llamamos con el mismo término (*jefe*) al «jefe» o «cabeza» de familia, al «jefe» de una cuadrilla de adolescentes o de una banda mafiosa, al «jefe» de la oficina o de taller... y al «jefe» del Estado, que en España es un «rey» (término cuyo uso extrapolítico entre nosotros tampoco está exento de polisemia y ambigüedad). Aunque aquí no vamos a entrar en este problema, que necesita una urgente aclaración, ninguno de los estudios etnológicos sobre los bubis y el reino de Riabba se preocupa por deshacer esa ambigüedad terminológica y teórica, estableciendo una correspondencia en-

«reino» como un gobierno centralizado con poder administrativo, militar y judicial sobre toda la isla, como una realidad política más o menos evolucionada en la vía que supuestamente conduce en todas partes desde las «jefaturas» hereditarias protoestatales hasta los Estados, bien sea prístinos o reactivos a la expansión de los Estados prístinos y —en la época moderna— a la colonización por los Estados europeos.

En este artículo no voy a discutir el fundamento empírico o documental de esas interpretaciones, ni el marco teórico, histórico-antropológico, en que se insertan o que las inspira. Lo que me propongo es, en cierto modo, algo previo a esa discusión y ligeramente más perturbador: aportar algunas informaciones, algunos indicios, que conducen a la fundada sospecha de que quizá no haya nada que explicar porque quizá no hubo nunca en Fernando Poo un reino de Riabba, al menos si por ello se entiende un gobierno político soberano sobre toda la isla (o sobre parte de ella) presidido por un monarca que gobierna; quizá ni siquiera hubo una poderosa jefatura hereditaria protoestatal.

Esta sospecha acerca de uno de los dogmas más asentados y difundidos en la etnología bubi solo se fue abriendo paso en mi mente tras la sorprendente comprobación de que otros dogmas sobre los bubis igualmente indiscutidos y consagrados, como la matrilinealidad¹⁰ y el monoteísmo, también tenían los pies de barro y me ha llevado poco a poco a la conclusión de que toda la etnología claretiana sobre los bubis necesita una severa revisión crítica¹¹. Este artículo se inserta en ese proyecto teórico de revisión crítica de la etnología bubi recibida, pero (por obvias razones de espacio) no pretende ser exhaustivo en el tratamiento del tema concreto que aborda: solo aspira, como he dicho —a modo de prolegómeno a

tre los distintos tipo de *motuku* y los distintos tipos de liderazgo, autoridad y poder que diferencian algunos autores clásicos de la antropología política como Morton FRIED: *The Evolution of Political Society*, Nueva York, Random House, 1967, o Ted C. LEWELLEN: *Introducción a la antropología política*, Barcelona, Bellaterra, 1983.

¹⁰ Cfr. Juan ARANZADI: «Transformaciones del matrimonio bubi», en Juan ARANZADI (coord.): *II Jornadas de Antropología de Guinea Ecuatorial*, Madrid, UNED, 2011.

¹¹ Es lo que me propongo hacer en dos libros que publicará próximamente la editorial UNED: *Transformaciones de la sociedad bubi en el siglo XX y La «religión» bubi, los padres claretianos y la antropología católica del padre Schmidt*.

ese estudio más profundo, sistemático y adecuadamente contextualizado— a aportar algunos indicios que justifiquen esa sospecha, la difundan e inciten a otros autores a discutirla.

Puede ponerse en duda la existencia real, histórico-política, del reino de Riabba, pero de lo que no cabe dudar es de la existencia real de numerosas *leyendas* e *historias* acerca del rey Moka y el reino de Riabba. Con independencia de los significados previos que esos términos puedan tener para el lector de este artículo, en él, por razones que sería prolijo justificar aquí, hemos decidido llamar *leyendas* (de *legenda*: «las cosas que deben ser leídas») a aquellos textos escritos «para que sean leídos» —y aceptados o creídos por sus lectores— por autores que carecen de experiencia o conocimiento directo de los hechos que narran, y llamaremos *historias* a aquellos relatos escritos por autores con experiencia o conocimiento directo de los hechos que narran y con la finalidad primaria, pero no exclusiva, de dar testimonio o dejar constancia de esos hechos (lo cual en modo alguno excluye otras finalidades o intereses complementarios por parte de sus autores ni garantiza la fiabilidad y veracidad de su relato)¹². En este sentido, en tanto que *textos escritos*, las leyendas e historias se oponen a los *mitos* o relatos (originariamente) *orales*, aunque estos, al ser recogidos por escrito, dejen de «vivir como mitos» en la memoria de quienes los narra(ba)n¹³.

¹² No escasean las *historias* de los claretianos sobre los bubis que divergen e incluso se contradicen entre sí, y hay fundados motivos para pensar que algunos de los documentos e informes oficiales que pueden consultarse en el AGA sobre la represión española de algunos episodios de resistencia anticolonial bubí, como el protagonizado por Sas Ebuera, mienten interesadamente y deforman deliberadamente los hechos. Véase, por ejemplo, Lola GARCÍA CANTÚS: «El comienzo de la masacre colonial del pueblo bubí. La muerte del Botuko Sás, 1904», en Josep MARTÍ PÉREZ y Yolanda AIXELÁ CABRÉ (eds.): *Estudios Africanos. Historia, oralidad, cultura*, Barcelona, CEIBA, 2008, y José Fernando SIALE DJANGANY: «Ësáasi Eweera: en el laberinto del Estado dual», *Éndoxa*, 37 (2016), pp. 169-198. Es decir, en modo alguno postulamos aquí que *historia* se opone a *leyenda* como lo real se opone a lo ficticio o lo verdadero a lo falso.

¹³ Nada impide que un mismo acontecimiento que da pie a una historia escrita, leída, reescrita, releída y memorizada mediante la escritura se sitúe también en el origen de una sucesión de relatos orales no recogidos por escrito que se memorizan y transmiten oralmente como *mitos*: lo que algunos llaman «historia oral» —que no es sino un conjunto de *relatos orales* sobre el pasado, incluidos aquellos acontecimientos inicialmente conocidos por medio de la escritura— es (son), desde la perspectiva que aquí adoptamos, *mito* (mitos). La «mito-lógica» que Claude LÉVI-

Esta distinción entre *leyendas*, *historias* y *mitos* —con el preciso significado que aquí asignamos a esos términos— es importante en el caso que nos ocupa por dos motivos:

1. Porque no conocemos ningún mito bubi sobre el reino de Riabba. Es decir, ningún viajero, explorador, colono, misionero o etnólogo en Fernando Poo ha recogido por escrito ningún relato oral bubi sobre el reino de Riabba. Aunque los autores de las historias y leyendas sobre dicho reino afirmen haber obtenido algunas de sus informaciones de sus informantes bubis, ninguno de ellos afirma haber recogido de boca de un bubi relato oral alguno sobre el rey Moka y/o el reino de Riabba. Todas las historias y leyendas sobre el reino de Riabba han sido elaboradas, escritas y difundidas por «extranjeros» colonizadores, aunque algunas de ellas las hayan hecho suyas algunos bubis colonizados.

2. Porque las distintas leyendas e historias sobre el reino de Riabba que conocemos tienen una significativa distribución cronológica, si las ordenamos y clasificamos tomando como punto de referencia central las historias contemporáneas a los contactos directos entre el rey Moka y los colonizadores de Fernando Poo (bri-

STRAUSS desvela en *Mitológicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968-1976, es la lógica de la imaginación —de la imaginación silvestre, aún no domesticada por la escritura, o de la imaginación emancipada de ella—, incluida esa imaginación del pasado que es su memoria presente oralmente verbalizada. La memoria escrita tiene una relación con el pasado, y con el documento escrito que lo momifica, muy distinta a la memoria oral (y a la memoria «biológica» del organismo humano): al recordar el pasado, la memoria escrita no puede alterar la literalidad del documento fechado y permanece esclava de la facticidad literalmente petrificada del pasado, mientras que cada rememoración y verbalización oral del pasado, libre de sujeción a la facticidad documental circunscrita y detenida en el tiempo, se ve obligada a repensarlo, reestructurarlo, reactualizarlo e imaginarlo de nuevo, a «darle vueltas» y más vueltas (versiones distintas de un mismo *mito*) para que adquiera sentido en el presente y ayude a interpretarlo. Ni siquiera la memoria personal de la propia vida es un registro de hechos y experiencias pasadas que las dejen intactas e idénticas a sí mismas cuando las recordamos y tras recordarlas; cada vez que las rememoramos, las repensamos, las reconstruimos y las alteramos, las reactualizamos en su diversidad para construir el *mito* invariante de nuestra propia identidad personal, cuyo fundamento no es otro que nuestra memoria. Algo análogo ocurre con la memoria colectiva oralmente verbalizada como *mito*. Esto es algo que olvida sistemáticamente Jan Vansina en su reivindicación historiográfica de la «tradición oral» y también Siale Djangany en el uso que hace, en el artículo citado, de la memoria bubi actual de los episodios históricos que analiza.

tánico-fernandinos primero, españoles después): la leyenda del rey Moka se forja y difunde en sus términos fundamentales antes del primer contacto «oficial» de Moka con los españoles (1887) y se consolida y adquiere su definitiva configuración después de su muerte (1899).

Maticemos, la leyenda se forja antes del primer contacto «oficial», pero no antes del primer contacto conocido y documentado, sino ligeramente después. La primera expedición «oficial» española a Riabba para entrevistarse con el rey Moka se produjo, según la mayoría de las fuentes claretianas¹⁴, el 24 de noviembre de 1887 por iniciativa del entonces gobernador de la colonia, Navarro Cañizares, y en ella tuvieron un importante papel el teniente de Infantería de Marina Luis Sorela y el padre claretiano Juanola, autor de una de las primeras gramáticas de la lengua bubí, publicada en 1907.

Sin embargo, en un informe interno del padre Juanola se relata que ya en junio de 1886, durante una expedición suya a la bahía de Concepción con objeto de localizar el mejor sitio para establecer la misión claretiana, «el rey de toda una gran comarca llamada *Biapa*» había descendido a la playa, junto con centenares de bubis, «a ver al Padre», y había mantenido con él una amable conversación «en lengua inglesa, que él [el rey] afortunadamente poseía»¹⁵; también, al parecer, durante el posterior «primer contacto oficial» del año 1887, Moka y el padre Juanola, pese a que este publicaría años más tarde una gramática de la lengua bubí, prefirieron entenderse «utilizando palabras del pidgin»¹⁶.

Si el «rey de Biapa» del contacto de 1886 y Moka eran la misma persona (y si no lo eran, ¿quién era aquel?), el hecho de que bajara desde su residencia a la playa «a ver al Padre» desmiente radicalmente la *leyenda* de que Moka se mantenía aislado y evitaba cuidadosamente todo contacto con los blancos. In-

¹⁴ Tomás L. PUJADAS: *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial. Fernando Poo*, Madrid, Iris de Paz, 1968, p. 258.

¹⁵ Cristóbal FERNÁNDEZ: *Misiones y misioneros en la Guinea española. Historia documentada de sus primeros azarosos días (1883-1912)*, Madrid, Cocolsa, 1962, p. 229.

¹⁶ Antonio QUILIS y Celia CASADO FRESNEDILLO: *La lengua española en Guinea Ecuatorial*, Madrid, UNED, 1995, p. 32.

cluso suponiendo que el personaje de 1886 no fuera Moka (lo cual plantea el problema adicional de que hubiera más de un «rey de Biapa») el dato de que Moka, en 1887, hablara en pidgin con el padre Juanola indicaría que, lejos de vivir aislado en el cráter de un volcán como relata la *leyenda* de Baumann y Frazer, había mantenido el suficiente contacto con los primeros colonizadores británico-fernandinos como para aprender algo de pidgin. Quizá pueda alegarse —en defensa de la *leyenda*— que esos extranjeros colonizadores de su reino no eran blancos, lo cual, de todos modos, nos pone en la pista de un eventual origen criollo de la leyenda del rey Moka que una lectura atenta de la obra de Baumann hace aún más verosímil.

En cualquier caso, lo que queremos destacar aquí son dos cosas:

1. Que hubo al menos un contacto entre los claretianos y el «rey de Biapa» antes del universalmente proclamado «primer contacto oficial» entre el «invisible» Moka y los españoles en 1887.

2. Que la fecha de ese contacto, junio de 1886, es anterior a la llegada de Oscar Baumann a Santa Isabel el 9 de septiembre de ese año, a su frustrado intento de contactar con Moka y a las legendarias informaciones que suministra sobre el rey Moka, principal fundamento de las primeras leyendas sobre el reino de Riaba que Frazer y Kingsley, entre otros, recogen y difunden.

Es decir, las *leyendas* y las *historias* sobre el rey Moka nacen el mismo año (1886) y quienes elaboran las primeras parecen desconocer las segundas. Asimismo hay que matizar que la consolidación de la leyenda del rey Moka se produce no ya solo después de su muerte (1899), sino bastante más tarde, tras la publicación en 1942 del libro del padre Aymemí¹⁷ y, sobre todo, en la segunda mitad del siglo XX, con la obra del también claretiano Amador Mar-

¹⁷ Antonio AYMEMÍ: *Los bubis en Fernando Poo. Colección de los artículos publicados en la revista colonial «La Guinea Española»*, Madrid, Dirección General de Marruecos y Colonias, 1942. El subtítulo es algo engañoso, pues aunque recoge los artículos publicados por Aymemí en la revista claretiana fundada en 1902 con el pseudónimo de Mosameanda, lo hace con algunos significativos añadidos y supresiones con respecto a los originales, en su mayoría anteriores a 1922, que acentúan una presentación intemporal y esencialista de la sociedad y la cultura bubí que tiende a disimular sus importantes cambios durante la primera mitad del siglo XX, mucho mejor recogidos en la revista.

tín del Molino¹⁸. Lo cual quiere decir, por una parte, que las distintas historias (informes, documentos oficiales, crónicas misioneras, relatos de protagonistas y testigos en la revista claretiana *La Guinea Española*, etc.) que giran en torno al reino de Riabba se escriben al mismo tiempo o poco después de la difusión de las primeras leyendas anteriores y contemporáneas a los primeros contactos entre Moka y los españoles, conociéndolas y teniéndolas en cuenta, y, por otra, que esas historias constituyen el material informativo y narrativo con el que se construyen las leyendas posteriores, que con frecuencia «dialogan» —para confirmarlas o refutarlas— con las leyendas originarias tanto o más que con las propias historias.

Es decir, las historias sobre el reino de Riabba casi no tienen tiempo de asomar una cabeza independiente y de reivindicar su valor documental, constreñidas y condicionadas como están entre y por las leyendas anteriores, contemporáneas y posteriores.

Primeras leyendas sobre el rey Moka

Es difícil imaginar un lugar mejor para la consagración antropológica de una leyenda sobre un pueblo «primitivo» que *La Rama Dorada* de Frazer, quizá el libro más famoso en la historia de la antropología y el más influyente, en su día, en los estudios clásicos greco-latinos, en la literatura y en la cultura de su tiempo en general. La cita de Frazer sobre el rey Moka con que comienza este artículo es copia casi literal de un párrafo de la obra de Baumann, publicada en 1888, que Frazer reconoce, en nota, como su fuente¹⁹. En la traducción castellana de Erika Reuss, el texto de Baumann dice así:

«En el cráter de Riaba, rodeado de acantilados herbosos, están situados los complejos de chozas y campos de ñame del poblado de Moka. En la parte más profunda del cráter reside esta extraña, se podría decir que misteriosa, Majestad bubí, rodeado de cuarenta mujeres y, según se

¹⁸ Amador MARTÍN DEL MOLINO: *La figura del Abba en la religión de los bubis*, Madrid, CSIC, 1956, e íd.: *Los bubis. Ritos y creencias*, 2.^a ed., Madrid, Labrys 54, 1993.

¹⁹ Véanse las notas 1 y 2.

cuenta, adornado de antiguas monedas de plata; un salvaje desnudo, si se le quiere describir así, pero, en cualquier caso, *una persona con una mayor influencia en Fernando Póo que la que tiene el Gobernador español en Santa Isabel*. En Moka se halla representado, corporalmente, el rígido espíritu conservador de los bubis. *Nunca le ha mirado un blanco*, la visión de un rostro pálido produciría, según la firme creencia de todos los bubis, la muerte inmediata de su monarca. La visión del mar le resulta odiosa. Parece una exageración que se diga que Moka no puede ver, ni siquiera de lejos, la marea salada y que por ello pasa la vida, con las piernas atadas, en su oscura choza. Lo que sí es seguro es que nunca ha pisado la playa»²⁰ [las cursivas son mías].

Sin embargo, el texto de Baumann sobre Moka es mucho más amplio y se extiende en «informaciones» y consideraciones que Frazer —más adelante nos preguntaremos por qué— no se molestó en recoger²¹:

«El rey supremo de los bubis, del que todos son súbditos, es Moka, en Riaba. Curiosamente, sobre este rey y su posición se ha desatado una controversia entre dos viajeros que nunca han viajado al interior de Fernando Póo, es más, que jamás han visitado el poblado de Moka. El doctor Ossorio (cfr. *Apuntes de un viaje. Fernando Poo y el Golfo de Guinea*, Anales de la Sociedad Española de Historia Natural, 1886, t. XV, p. 289) explica que *Moka no es el rey supremo de los bubis*, mientras que el polaco Rogoszinsky (cfr. *Fernando Po*, Bul. de la Societé Geographique du Havre, 1885) asevera lo contrario. El viajero español ni siquiera intentó recabar informaciones directas para convencerse de los acertados datos de Rogoszinsky. Ya que, *antes de mis intentos, se habían hecho otros para visitar Riaba*. En 1874, el Rev. Sr. Holland quiso ir a Riaba, pero fue detenido por los bubis en el camino. En 1875, los misioneros Reverendo Hugo Broun y Reverendo Cloves, junto al hombre poto Peter Bull, se dirigieron a Boó y consiguieron llegar al poblado de Moka, pero no lograron ver al rey. En los informes de la

²⁰ Oscar BAUMANN: *Una isla tropical africana...*, p. 176.

²¹ Otra autora británica, viajera, ictióloga y etnóloga en Fernando Poo y el África occidental, Mary Kingsley, cuya obra gozó también de un notable prestigio y difusión, y que declara abiertamente que las informaciones que suministra sobre los bubis se basan en la obra de Baumann, hace una opción exactamente inversa a la de Frazer: no recoge el párrafo que Frazer cita y reproduce, sin embargo, los que omite y recogemos a continuación. Véase Mary KINGSLEY: *Une odyssee africaine*, París, Payot, 1992, pp. 45-70 (versión francesa de *Travels in West Africa*, Londres, Macmillan, 1897).

Primitive Methodist Missionary Society, tanto estos como otros misioneros dicen expresamente que *Moka es el rey supremo de todos los bubis*, lo cual, según mi experiencia, no ofrece ninguna duda... No cabe ninguna duda de que Moka ha proporcionado a los bubis unas indicaciones que demuestran una gran inteligencia y una sorprendentemente clara visión. Por ejemplo, la idea de la *centralización* la sigue Moka consecuentemente. Unos senderos bien mantenidos conducen, desde todas las direcciones, hasta su residencia, y a veces obliga a sus súbditos a dar un rodeo, solo para instigarles a pasar por Riaba [...] Conoce muy bien el peligro que amenaza a los bubis proveniente de los blancos y por ello se esfuerza en hacer que sus súbditos sean lo más indiferentes e independientes posible con respecto a ellos [...] Sus simpatías por España —si es que sabe algo de la existencia de este país— deben, por ello, ser muy escasas [...] *Los mejores logros de Moka durante su indiscutiblemente largo gobierno son los siguientes: unidad de los bubis, eliminación de la guerra e introducción del tribunal popular* [...] Antes de la intervención de Moka, los bubis estaban divididos en innumerables ramas y comunidades que guerreaban entre sí continuamente [...] Entonces Moka, el rey de Riaba, envió mensajeros a todas las comarcas de Itschula, a fin de invitar a los hombres más experimentados de cada poblado a una asamblea general popular en Riaba. El primer acuerdo tomado en ella fue el de la unidad de todos los bubis, los cuales reconocieron a Moka como su jefe supremo. Al mismo tiempo se decidió que cesaran las guerras y que todas las querellas debían ser resueltas por la asamblea popular, el *jhuas*²² [las cursivas, excepto la última, son mías].

Como vemos, Baumann reconoce una controversia entre los exploradores anteriores a él que han escrito sobre Moka²³ acerca de si

²² Oscar BAUMANN: *Una isla tropical africana...*, pp. 175-179. Mary KINGSLEY: *Une odysée...*, p. 67, que considera con razón, en 1897, la obra de Baumann como «el mejor estudio nunca realizado sobre la isla de los bubis» (Günter TESSMANN: *Los bubis de Fernando Poo*, Madrid, Sial, 2008, p. 41, escribirá también en 1923 que Baumann «es, con mucho, el que proporciona el material más completo sobre los bubis y al que me refiero con mucha frecuencia en el transcurso de mi obra»), le sigue ciegamente en su apología política de Moka y desvela, con una pizca de ironía, su intención ejemplificadora «romántico-primitivista»: «Según Baumann, es a Moka a quien los habitantes deben el mantenimiento del orden y de la unidad: antes de él la guerra era permanente, los crímenes frecuentes y la propiedad estaba amenazada. En la actualidad, según el honorable Doctor Baumann, *los bubis constituyen un modelo de organización social del que Europa haría bien en tomar ejemplo, sin hablar de África*. La guerra civil pertenece al pasado, las querellas entre poblados son juzgadas por un árbitro imparcial, los crímenes son rigurosa y diligentemente castigados».

²³ Baumann podría haber añadido a su lista de predecesores en la elaboración

era o no el rey supremo de todos los bubis, y la zanja de forma tajante y autoritaria («no cabe duda», «es indudable») contraponiendo su propia experiencia a las opiniones de los otros viajeros «que jamás han visitado el poblado de Moka». No obstante, como Mary Kingsley le recuerda («ni siquiera el infatigable Dr. Baumann tuvo la suerte de encontrar a Moka»), tampoco Baumann visitó el poblado de Moka durante su corto viaje por la isla en 1886²⁴, como reconoce a regañadientes, ni pudo ver al legendario rey de los bubis que, como vimos, había conversado en inglés con el padre Juanola en junio de ese mismo año y recibiría solo un año después con entusiasmo y hablando pidgin al padre Juanola y al teniente Sorela, enviados por el gobernador español, cuya autoridad en la isla —según Baumann inferior a la de Moka— no reconocía este último.

Mary Kingsley matiza su observación antes citada añadiendo: «Sin embargo, [Baumann] se tomó el trabajo de observar los mé-

de la leyenda al explorador polaco Janikowski, que visitó la isla entre 1882 y 1885, y también resalta el papel pacificador del rey Moka, a quien presenta como sucesor de un tal Lorite. Pero Leopold JANIKOWSKY: «La isla de Fernando Póo, su estado actual y sus habitantes», *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, 23 (1887), p. 211, insiste en que, más que acabar con las guerras «tradicionales» entre pueblos distintos, Moka reprimió las «partidas de ladrones que se organizaban en los bosques, saqueaban al viajero y violaban y mataban a las mujeres: el bandolerismo imperaba y cuando no encontraban a quien robar exigían de los jefes de los poblados que les diesen un buey para sacrificio».

²⁴ Mary KINGSLEY: *Une odyssee...*, p. 66. Baumann llegó a Santa Isabel el 9 de septiembre de 1886 e inició su exploración de la isla el día 14. El 27 de octubre tomó en la playa de Bilelipa un bote de regreso a Santa Isabel, a donde llegó el 29. Permaneció allí, haciendo algunas pequeñas excusiones por las cercanías, hasta que abandonó Fernando Poo el 9 de noviembre. Su viaje por el sur de la isla duró exactamente treinta y cinco días, y pese a que su principal objetivo confeso «era alcanzar Riaba, la residencia de Moka, el rey de los bubis» (Oscar BAUMANN: *Una isla tropical africana...*, p. 87), dio su tarea por finalizada sin lograrlo y justificándolo así: «El 16 de octubre nos indicaron, por fin, un camino muy utilizado que conducía a Riaba, el poblado de Moka [...] entramos en la hondonada en que se encuentra disperso el complejo de Riaba [...] Un par de hombres *me rogaron con urgencia que me marchase, ya que la presencia de un blanco en aquella residencia iba a acarrear grandes desgracias sobre el rey y los demás habitantes* [...] Los bubis contestaron que no tenían nada personal contra mí, pero que Moka había enviado mensajeros a todos los poblados de la isla, a través de los que prohibía terminantemente facilitarme comida y hospedaje —a ningún precio— ni indicarme el camino [...] Su Majestad el Señor Bubi había tenido esta idea cuando yo ya había viajado por casi toda la isla, por lo que podía dar mi tarea por finalizada» (*ibid.*, pp. 87, 99 y 104).

todos de gobierno de Moka, por los que tiene una alta estima»²⁵. No es este el lugar adecuado para proceder a un análisis y valoración detallados de la obra de Baumann y de la fiabilidad de sus «informaciones» sobre los bubis, pero sí podemos adelantar que no hay entre estas últimas ninguna «observación» directa o «experiencia» personal que pueda considerarse una adecuada justificación etnográfica de sus categóricas afirmaciones etnológicas sobre el rey Moka; que algunas de estas son contradictorias o difícilmente conciliables entre sí (por ejemplo, la centralización de caminos no parece favorecer el aislamiento, y el orden y la armonía impuesto por Moka en la isla parece desmentirlo el inverosímil y un tanto megalomaniaco episodio en el que los bubis de Ureka le proponen a Baumann que acceda a ser su rey y a dirigir una rebelión contra el tirano Moka), y que si algo revelan sus descripciones etnográficas es que el principal centro de poder y de florecimiento económico y comercial del sur de la isla, en 1886, no estaba en Riaba, sino en San Carlos (Luba), donde gobernaba *de facto*, con la inestimable ayuda de krumanes armados, el criollo W. A. Vivour²⁶, temprano productor de cacao y comerciante de aceite de palma con numerosas pequeñas factorías diseminadas por las playas del sur, así como protector de la misión metodista allí arraigada desde mediados del siglo XIX²⁷ y también de la más tardía misión claretiana.

Baumann, que no muestra ninguna simpatía por Vivour ni por ningún criollo o fernandino, planea e inicia en San Carlos su viaje por el sur de la isla, donde pudo conversar ampliamente con «el misionero negro reverendo señor Barleycorn, que me proporcionó mucha información interesante sobre la vida de los bubis»²⁸. Aunque Baumann no tiene el honesto descaro de confesar, como Mary Kingsley, que «todo lo que sé de válido sobre África se lo debo a los comerciantes»²⁹, abrigo la fundada sospecha de que los primeros autores de la leyenda del rey Moka que Baumann reelabora y difunde (y que incluye las opuestas versiones de la misma, respectivamente «mágico-religiosa» y «política», que hacen suyas Frazer y

²⁵ Mary KINGSLEY: *Une odyssee...*, p. 66.

²⁶ Oscar BAUMANN: *Una isla tropical africana...*, pp. 211-213.

²⁷ *Ibid.*, p. 73.

²⁸ *Ibid.*, p. 79.

²⁹ Mary KINGSLEY: *Une odyssee...*, p. 23.

Kingsley) son los criollos, gentes como Vivour, Barleycorn y los misioneros metodistas que, antes que él, intentaron sin éxito, según Baumann, entrar en contacto con Moka³⁰.

No tiene nada de extraño que, del mismo modo que la colonización británico-fernandina de la isla precedió a la colonización española —que siguió sus mismos pasos geográficos, de norte a sur pasando por San Carlos y Concepción, y desde la costa hacia el interior—, la imagen y etnología criollas de los bubis precediera y guiara también la posterior imagen y etnología españolas de los bubis, imbricándose entre sí en una madeja ideológica difícil de desentrañar.

Un texto más tardío en el que esa madeja ideológica constituye la trama narrativa misma es la novela *Una lanza por el Boabí*³¹, de Daniel Jones Mathama, descendiente del prócer criollo Maximiliano Jones, quien, como Vivour pero algunos años más tarde, se hizo rico en San Carlos (Luba) y prosperó económicamente bajo el dominio colonial español, acercándose al final de sus días al catolicismo y al franquismo. La novela contiene fragmentos ensayísticos que son una abierta y explícita apología del colonialismo nacional-católico español y otros que son una etnografía folclórica de los nativos bubis, pero lo paradójico es que al protagonista de la novela —un trasunto ficticio de Maximiliano, según algunos— lo subroga el autor bajo la figura jerárquica bubi del *Boabí*, un título «heroico» y «nobiliario» para quienes por vía bélica, ritual y/o económica accedían, por sus hazañas, su riqueza y su poder (el número de sus dependientes y seguidores) a la condición de «gran hombre», semejante y distinta a la de *Motuku*.

Echando la vista hacia atrás, podríamos decir que, en 1886, el *Boabí* criollo de Luba era más poderoso que el *Motuku* bubi de Riaba (con el gobernador español como tercero —¿o primero?— en discordia) y que fue probablemente el primer autor de su le-

³⁰ Si no hubo contactos entre Moka y los criollos o fernandinos de religión protestante y anglófonos, fueran o no misioneros metodistas, ¿cómo aprendió Moka a hablar *pidgin*? La única alternativa es que el *pidgin* (la colonización lingüística criolla) estuviera ya tan extendido y arraigado entre los bubis en 1886 como para que ese contacto directo con Moka no fuera necesario.

³¹ Daniel JONES MATHAMA: *Una lanza por el Boabí*, Barcelona, Tip. Cat. Ca-sals, 1962.

yenda para ponerla al servicio de una usurpación de su lugar simbólico, en la que más tarde le sucedería el gobernador español. Dicho de otro modo, los colonizadores británico-fernandinos y españoles proyectaron el presente de su dominio en el pasado de los bubis colonizados: el reino bubí de Riaba no sería, en esta hipótesis, más que un espejo imaginario —desplazado a los bubis y proyectado hacia el pasado— de la dominación colonial.

Baumann se presenta a sí mismo, sin razón, como «el primer viajero que ha podido visitar innumerables poblados de los bubis, donde mi aparición, al ser blanco, producía sensación». Entre aquellos que, como Baumann, tampoco pudieron entrar en contacto con el rey de Riaba en el siglo XIX se encuentra John Clarke, un pastor baptista que puede reivindicar con más justicia ese título de «primer viajero» y visitante de poblados bubis sin previo contacto con los blancos. Clarke es además el autor, en sus *Diarios*³² de los varios viajes que hizo al interior de Fernando Poo entre 1841 y 1846, de la primera referencia escrita al legendario *Motuku* de Riaba, y las informaciones etnográficas que suministra en esos *Diarios* inéditos y

³² Los manuscritos de los *Diarios* inéditos de John CLARKE se hallan en The Angus Library and Archive de la Baptist Missionary Society (Regent's Park College, Oxford). Son seis volúmenes encuadernados: tres recogen los años 1840-1842 y otros tres abarcan los años 1843-1846. El *Journal of a Mission to Western Africa (1840-1841)*, escrito por la mano de Clarke, llega hasta el 1 de febrero de 1841 y consta de 275 páginas más un índice de contenidos. El *Transcript of African Journal of John Clarke (1840-1841)*, copia realizada por una tal Miss Square, recoge las 275 páginas del *Journal* (en 179) y continúa hasta el 23 de junio de 1841; son 386 páginas más un índice del contenido completo. En el *Journal* hay correcciones, anotaciones al margen y tachaduras que no siempre recoge el *Transcript* de Miss Square. Amador MARTÍN DEL MOLINO: *La ciudad de Clarence*, Vic, Ceiba, 1993, cita siempre la paginación del *Transcript* y nunca alude a la existencia del *Journal*. El segundo *Transcript of African Journal of John Clarke (1840-1841)*, transcrito por una tercera mano, abarca desde el 30 de junio de 1841 hasta el 14 de agosto de 1842 y tiene 776 páginas con dos índices. El *Second Journal. African Journal of John Clarke* está recogido en tres volúmenes iguales: el vol. I abarca desde agosto de 1843 hasta noviembre de 1844; el vol. II llega hasta agosto de 1845, y el vol. III termina en noviembre de 1846. El padre Martín del Molino, más que citar literalmente algunos pasajes de los *Diarios* de Clarke, los glosa, parafrasea y, con frecuencia, descontextualiza; además, algunas de sus traducciones, especialmente de los pasajes «religiosos», son, en mi opinión, bastante sesgadas. Para no suscitar sospechas de hacer lo mismo, en este texto citaré literalmente los *Diarios* de Clarke en inglés, lo cual solo me obliga al esfuerzo de descifrar su no siempre clara caligrafía.

en otras publicaciones impresas, pueden ayudarnos *hoy* a resolver la controversia sobre si el rey Moka era o no el jefe supremo de todos los bubis de la isla. Puede hacerlo *hoy*, pero no pudo hacerlo antes —y su contribución a la leyenda del rey Moka fue hasta hace muy poco nula— porque nadie parece haberse molestado en leer los *Diarios* de Clarke hasta que el padre Martín del Molino lo hizo durante su investigación sobre *La Ciudad de Clarence* (1993).

Digamos de entrada que en ninguno de los numerosos poblados bubis que Clarke es el primero en visitar, y con cuyos *motuku* conversa y negocia, se hace la más mínima referencia a la más leve sombra de un gobierno o poder que esté por encima de la autoridad del *motuku* de cada poblado o al que este deba obediencia o respeto. En ningún lugar de sus *Diarios* menciona Clarke la existencia de un rey de toda la isla, y la única referencia al *motuku* de la «antigua Biappa», llamado Lupoa, se hace al final de una enumeración de los *motuku* de otros poblados o comarcas próximos, de los que Clarke dice que tenían «menos poder» que Lupoa, pero no que estuvieran sometidos a él:

«Lutohi is the greatest chief in Billilipa, and seldom shows himself to white men. Bokopé claims the chief authority in both the Bolokós [...] *Lupoa is the greatest chief in Old Biappa, he has greater power than any other on the island* and is seldom seen but by a very few of favorite headmen and by his wives. His residence is high up among the hills [...] Lupoa, of Old Biappa, lies high top among the mountains and is seldom seen except bay a few of his own people»³³.

Situada en el contexto del resto de informaciones que dan los *Diarios* acerca de otros muchos *motuku* de otros poblados y comarcas de la isla con los que sí entró Clarke en contacto —a diferencia de con Lupoa, sobre el que habla «de oídas»—, la información recogida más arriba debe entenderse en el sentido de que Lupoa tenía *más poder* que otros *motuku* de otros poblados y comarcas de la isla (más que Lutohi en Billilipa y más que Bokopé en los dos bolokós, por ejemplo) porque, entre otras cosas, la antigua Biappa estaba compuesta por un número mayor de poblados y aldeas (hasta treinta y tres enumera Clarke en la página 159 del diario citado),

³³ John CLARKE: *Second Journal*, vol. 2, 1844, pp. 149 y 157.

pero ello no autoriza a Martín del Molino a encabezar el apartado de su libro en que glosa estos párrafos de los *Diarios* con el engañoso título de «Lupoa, rey de Moca y de la isla»³⁴.

En cualquier caso, aunque así lo haga, manteniéndose fiel hasta el final a la leyenda claretiana del rey Moka como jefe supremo de toda la isla, forjada por el padre Aymemí, en la senda abierta por Baumann, considero que fue la lectura de los *Diarios* de Clarke lo que llevó a Martín del Molino a preferir para el *motuku* de Riaba la expresión «rey de Moka» y a reconsiderarle como «un rey de preeminencia para toda la isla [...] No creemos que desempeñara ninguna función de gobierno, a juzgar por la nula intervención suya en las luchas entre comarcas»³⁵, lo cual se da de bruces con la interpretación *política* de la realeza bubi que postulan Baumann, Kingsley, Aymemí y sus seguidores contemporáneos como Vansina, Sundiata y Fernández.

No obstante, lo que en mi opinión indica del modo más claro la poca importancia que Clarke concedió al reino de Riaba y a la hipotética monarquía bubi es que no diga absolutamente nada de ella en la breve caracterización de la estructura social bubi y sus formas de liderazgo que presenta en su libro *Introduction to the Fernandinian Tongue*:

«Each town has its head man, and he has a second, who is his friend, and who, on the death of the Chief, usually, in the most quiet manner, enter into his office; a number of councilors are also appointed to assist the chief in every important matter, and these are taken from among the aged and experienced, whose conduct has raised them to *the situation of Botuku, or Gentlemen*; they had also a man to lead on the fighting-men to war, and another to guard the rear when they fly or retreat, and are followed by the foe. In each town there are *two Buallas or bands; the one of old men, and the other of young*; and each has his principal men to direct in all the deliberations for the setting of differences, for a general hunt preparatory to a feast and for all great matters connected with peace or war»³⁶.

³⁴ Amador MARTÍN DEL MOLINO: *La ciudad de...*, p. 196.

³⁵ *Ibid.*, p. 220.

³⁶ John CLARKE: *Introduction to the Fernandinian Tongue*, Berwick-on-Tweed, Daniel Cameron, 1848, pp. III-IV.

¡Ni una palabra sobre «reyes», ni mucho menos sobre un «rey de toda la isla»! ¡Y la condición de *Botuku or Gentlemen* como adquirida y no hereditaria! No cabe mayor contraste con Baumann.

¿Un «rey mago» o «rey sacerdote»?

Ha llegado el momento de que nos hagamos la pregunta sobre Frazer que dejamos en suspenso: ¿por qué, entre las distintas «informaciones» que Baumann ofrece, *La Rama Dorada* escoge solo el párrafo sobre el aislamiento ritual del rey Moka y desestima los aspectos políticos de la monarquía bubi que recogen Mary Kingsley y sus epígonos contemporáneos?

El problema que dispara las especulaciones de Frazer y le lleva a una comparación antropológica desbocada entre las costumbres de todos los pueblos del mundo —primitivos, antiguos, clásicos y civilizados— es el intento de explicar «¿por qué el sacerdote de Diana en Nemi o rey del bosque tenía que dar muerte a su predecesor? [...] ¿por qué le llamaban rey del bosque?, ¿por qué se hablaba de su ocupación como si fuese un reinado?»³⁷.

En la búsqueda de una respuesta a esas preguntas, Frazer deambula, entre otros caminos, por una teoría de los orígenes mágico-religiosos de la realeza que combina con una teoría evolutiva del pensamiento humano (a través de los estadios sucesivos de magia, religión y ciencia) que da cuenta a su vez de las diferentes y sucesivas formas de «rey mago», «rey-sacerdote», «hombre-dios» y «dios-hombre» y de su muerte redentora o asesinato ritual como chivo expiatorio.

Las autoridades eclesiásticas católicas y anglicanas percibieron pronto las obvias implicaciones anticristianas de esas teorías y la antropología católica de la Escuela de Viena, liderada por el padre Wilhelm Schmidt, orientada hacia la formación antropológica de los misioneros —el padre Martín del Molino entre ellos—, no tardó en contraatacar con la teoría degeneracionista del monoteísmo primitivo y los círculos culturales (*Kulturkreise*), que Martín del Molino aplicó mecánicamente a los bubis. Pero ¿qué pinta el rey Moka en todo este lío?

³⁷ James FRAZER: *La Rama Dorada...*, p. 31.

Frazer saca a colación la cita de Baumann sobre «el rey nativo de Fernando Poo» en el volumen de *La Rama Dorada* en que estudia «los tabús regios y sacerdotales», la estricta «etiqueta ceremonial», la «red de prohibiciones y observancias» con la que constriñen a sus «reyes magos» y «reyes sacerdotes» aquellos pueblos que «imaginan que el orden social, el orden natural y hasta la existencia del mundo están ligados a la vida del rey o sacerdote» y que este es, por tanto, «un manantial de bendiciones infinitas o de infinitos daños»³⁸. Este tipo de reyes, entre los que Frazer incluye implícitamente al rey Moka, no solo no gobiernan, sino que constituyen lo opuesto a «las despóticas monarquías primitivas en las que el pueblo existía solamente para el soberano». En estas otras monarquías, escribe Frazer:

*«Solamente vive el monarca para sus súbditos; su vida es valiosa solamente en tanto que cumpla los deberes de su posición ordenando los eventos naturales para el beneficio de su pueblo. Tan pronto como deja de hacerlo así, el esmero en servirle, la devoción, el homenaje religioso que el pueblo entonces le prodigó, se torna en odio y desprecio, le destrona ignominiosamente y podrá agradecer si escapa con vida. Adorado un día como un dios, es muerto al siguiente como un criminal»*³⁹.

Entre los títulos que Moka reunía se encontraban, según Ayememí, los de *Motuku m'Oricho* (Señor del Universo) y *Motuku moa batuku* (Señor de señores)⁴⁰. ¿Era la monarquía bubi una monarquía sagrada del tipo que Frazer postula? ¿Era el rey Moka un «rey mago» o «rey sacerdote», «que solo vivía para sus súbditos», un rey constreñido, aislado y limitado por los tabús que su pueblo le imponía y condenado a morir si los violaba? ¿Sigue teniendo alguna vigencia esta teoría de Frazer del «rey sacerdote» que no gobierna?

Fue el antropólogo británico Evans-Pritchard, quien, junto a Meyer Fortes, inauguró la antropología política. Si en su famosa monografía etnográfica sobre los nuer había teorizado sobre lo que él bautizó como la «anarquía organizada de las sociedades sin gobierno»⁴¹,

³⁸ *Ibid.*, p. 208.

³⁹ *Ibid.*, p. 210.

⁴⁰ Antonio AYMEMÍ, *Los bubis en Fernando Poo...*, p. 53.

⁴¹ Edward EVANS-PRITCHARD: *African Political Systems*, Oxford, Oxford Uni-

en *African Political Systems* estableció un claro contraste entre dos tipos de sistema «político» en el África precolonial: «aquellas sociedades que poseen una autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones judiciales, en resumen un gobierno» y «aquellas sociedades que carecen de autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones judiciales, en resumen que no tienen gobierno», caracterizadas estas por la oposición segmentaria entre grupos de descendencia unilineal. En 1948 afrontó una revisión crítica de la teoría de Frazer acerca de la realeza sagrada sobre la base de un análisis etnohistórico de los shilluk, un pueblo sobre cuyo «rey» absoluto existían informaciones histórico-legendarias semejantes a las del rey Moka. Una de sus conclusiones reza así: «Utilizar términos tales como *estado, gobierno y administración* al hablar del sistema político Shilluk me parece un error a la luz de lo que sabemos de él»⁴². En mi opinión, hay bastantes motivos para sospechar que esa conclusión es extrapolable al reino de Riabba.

versity Press, 1940, e íd.: *The Nuer*, Oxford, Oxford University Press, 1940. Es un tanto paradójico que fuera un antropólogo más bien conservador y converso al catolicismo como Evans-Pritchard el que ofreciera la primera ilustración empírica de una regulación ácrata de la sociedad y la primera fundamentación etnográfica de la sentencia bakuninista sobre «la anarquía como la más alta expresión del orden». Una teoría antropológica explícitamente anarquista del problema de las jefaturas y del origen del Estado no se produce hasta Pierre CLASTRES: *La Société contre l'État*, París, Éditions de Minuit, 1974. Véase, asimismo, David GRAEBER: *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2004.

⁴² Edward EVANS-PRITCHARD: *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture, 1948*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 14. Los historiadores de África, especialmente los seguidores de Jan Vansina, critican injustamente a los antropólogos funcional-estructuralistas británicos por su supuesto presentismo etnográfico y «olvido de la historia», olvidando ellos a su vez que Evans-Pritchard, por ejemplo, escribió importantes libros de etnohistoria política como —además del citado sobre los Shilluk— *The Political System of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan* (1940), *The Sanusi of Cyrenaica* (1949) y *The Azande. History and Political Institutions* (1971), y para hacerlo no tuvo que olvidar la teoría antropológica, como hacen sus críticos actuales, sino que la utilizó críticamente, de modo análogo a como, a la inversa, la antropóloga, etnógrafa e historiadora Sharon E. Hutchinson ha utilizado ejemplarmente su etnografía de los Nuer en los años treinta como referencia histórica ineludible en *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War and the State*, Berkeley, University of California Press, 1996, uno de los mejores libros de etnohistoria de un pueblo africano que conozco y del que deberíamos aprender los antropólogos e historiadores de Guinea Ecuatorial que acostumbramos a trabajar dándonos mutuamente la espalda.

Pocos años más tarde, el antropólogo belga Luc de Heusch, seguidor de Lévi-Strauss y autor de un ambicioso estudio estructuralista de la mitología bantú, reconoce su deuda con «Frazer, notre maître a tous»:

«La realeza sagrada, cuyo perfil tuvo [Frazer] el inmenso mérito de haber esbozado por primera vez, se encuentra aquí con la mirada interrogativa que Engels proyectaba hace cerca de un siglo sobre los comienzos de la historia en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*»⁴³.

Y, ya en 2005, De Heusch escribía:

«Un elevado número de sociedades africanas —con independencia de que sean grandes o pequeñas, cubran un amplio reino o una modesta jefatura, o estén organizadas en algún tipo de estado— exhiben una forma de poder político-religioso cuyas principales características muestran una notable constancia»⁴⁴.

Es decir, para Luc de Heusch la presencia de la realeza sagrada en las sociedades africanas es compatible con muy distintas estructuras sociopolíticas, desde grandes estados a modestas jefaturas. O lo que es lo mismo, de la hipotética presencia de alguna forma de realeza sagrada entre los búbis no cabe inferir nada acerca de la estructura política de su sociedad.

Entre los mitos bantús sobre la realeza sagrada que Luc de Heusch analiza no figura, ni podría figurar, ningún mito bubi, y en consecuencia nada dice del legendario reino de Riaba: como ya vimos, no se conoce ningún mito bubi sobre el rey Moka. Lo cual no ha impedido al antropólogo e historiador belga Jan Vansina proponer, en *Paths in the Rainforest*, una interpretación histórico-política del reino de Riaba que se basa, fundamentalmente, en la obra del

⁴³ LUC DE HEUSCH: *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, París, Gallimard, 1976, p. 14, fue seguido por *Rois nés d'un coeur de vache*, París, Gallimard, 1982.

⁴⁴ LUC DE HEUSCH: «Forms of Sacralized Power in Africa», en Declan QUIGLEY (ed.): *The Character of Kingship*, Oxford-Nueva York, Berg, 2005, p. 25. Este artículo recoge y reelabora las tesis defendidas en otro anterior de título revelador: «The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship: Rediscovering Frazer», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3.2 (1997), pp. 213-232.

padre Aymemí. No obstante, la opuesta interpretación que Vansina y De Heusch ofrecieron de un mismo material etnográfico sobre el reino de Rwanda, que ambos estudiaron desde distintas perspectivas teóricas —mitológica, De Heusch, e historiográfica, Vansina— permite inferir que allí donde Vansina está dispuesto a ver una «tradición oral» con validez histórica sobre el reino de Riaba, De Heusch solo habría visto —si se hubiera ocupado de ello— la legitimación mítica de una realeza sagrada compatible con muy distintas estructuras políticas. De las dos versiones iniciales de la leyenda de Baumann sobre el rey Moka, la «religiosa» de Frazer y la «política» de Kingsley, Vansina es un continuador de la segunda y De Heusch habría sido probablemente un continuador de la primera.

Una y otra posición teórica se correlacionan con una opuesta actitud ante el Estado y con una opuesta valoración del Estado como institución social. En su autobiografía intelectual⁴⁵, Vansina acusa repetidamente a De Heusch de simpatías y proclividades «anarco-primitivistas» y deja muy claro que, en su opinión, la consideración de los pueblos africanos colonizados por Occidente como pueblos *sin* Estado y *sin* Historia es una calumnia colonialista que todo anticolonialista consecuente debe intentar lavar, reivindicando la tradición oral africana como historia, de igual significación y valor que la historia escrita, y rescatando las «tradiciones políticas» nativas que los occidentales, incluidos los antropólogos, no han sabido o querido ver (el revelador subtítulo de *Paths in the Rainforest* es *Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*; en esa «tradición política» inserta Vansina el reino de Riaba).

Es muy cierto que, desde la perspectiva ideológica colonialista, la ausencia de Estado, de escritura y de Historia en los pueblos colonizados fue vista y alegada como un claro signo de inferioridad cultural y de salvajismo, que legitimaba y justificaba la «misión civilizadora» de los colonizadores, y que las luchas anticoloniales del siglo XX reivindicaron para los colonizados, no sus culturas e instituciones sociales precoloniales, sino las aportadas por los colonizadores, empezando por la primera y principal de ellas, el Estado. Pero alegar por ello que postular esa ausencia del Estado en el pasado precolonial de algunas sociedades africanas es un error y una

⁴⁵ Jan VANSINA: *Living with Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1994.

calumnia no es solo anteponer las valoraciones a los hechos y dejar que la adhesión ideológica a aquellas condicione la descripción etnográfica e histórica de estos, sino que supone algo más paradójico: compartir esas valoraciones coloniales. Pues quien se niega a aceptar que muchas sociedades africanas precoloniales eran sociedades sin Estado y considera que atribuir a los miembros de esas sociedades la condición de salvajes ácratas es poco menos que un insulto está aceptando la valoración colonial que considera al salvaje inferior al civilizado y parece dejar implícito que si esa ausencia de Estado y de civilización fuera cierta —o en aquellos casos en que lo sea— la «misión civilizadora» colonial estaría justificada⁴⁶.

En el caso general de las distintas concepciones antropológicas de la realeza africana, como en el caso histórico concreto del reino de Riaba, conviene no perder de vista que las descripciones de la realidad social que cada cual atribuye a ese «reino» entre los bubis precoloniales —su carácter solo «religioso» o también «político»— están muy condicionadas por las distintas valoraciones que los distintos autores hacen del Estado y de sus formas de legitimación:

⁴⁶ La apoteosis de esta paradójica combinación ideológica de anticolonialismo político con la valoración colonialista del pasado africano, que considera al civilizado superior al salvaje y al Estado superior a la anarquía, la representa el historiador senegalés Cheikh Anta Diop, defensor de la unidad cultural del África negra y del origen de todas las civilizaciones —incluida la griega y la semítica, madres de la europea medieval y moderna— en el Egipto Faraónico Negro (Cheikh Anta Diop: *Civilization or Barbarism: An Authentic Anthropology*, Nueva York, Lawrence Hill Books, 1991). Las teorías de Diop constituyen una inversión racial «negro-fílica» de las teorías difusionistas Egipto-céntricas y «blanco-fílicas» de Elliot Smith y William James Perry en las primeras décadas del siglo XX, revitalizadas, por lo que se refiere a las relaciones entre Egipto y Grecia, por Martin BERNAL: *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. I, *The Fabrication of Ancient Greece*, Londres, Free Association Books, 1987, y *Black Athena II: The Archaeological and Documentary Evidence*, Londres, Free Association Books, 1991. Para una crítica contundente de las teorías de Diop y su contexto cultural afro-céntrico véase Stephen HOWE: *Afrocentrism. Mythical Past and Imagined Homes*, Londres, Verso, 1998. Traigo aquí a colación las teorías de Diop por su fuerte influjo, por medio de su discípulo Ki-Zerbo, en los primeros volúmenes de la primera *Historia General de África* que la UNESCO comenzó a publicar en 1981 y porque, por medio del historiador catalán de África Ferrán Iniesta, discípulo heterodoxo de Diop, pero también entusiasta apologista del Egipto faraónico, uno de los primeros Estados prístinos, han tenido una notable influencia «filo-estatal» entre los historiadores españoles de África, en general, y de Fernando Poo, en particular.

Vansina valora positivamente el Estado y tiende a buscar y encontrar indicios de que los bubis precoloniales poseían un Gobierno; antes de él, Aymemí y Martín del Molino comparten esa valoración de Vansina, aunque el segundo, tras leer los *Diarios* de Clarke, parece dudar de que el «rey de Moka» gobernase, y ambos aceptan una importante dimensión religiosa del reino.

Pero esa dimensión religiosa no puede proceder, para los padres claretianos, del carácter implícitamente anticristiano que Frazer postula, sino que debe estar acorde con la teoría antropológica del monoteísmo primitivo que, siguiendo al padre Schmidt y su Escuela de Viena, todos los misioneros católicos defendían. Adecuar la realeza sagrada del reino de Riaba a esas exigencias teológicas y desligarla de la realeza divina de Frazer obligará a los padres claretianos a diferenciar entre los bubis, por una parte, el poder temporal (el rey Moka) del poder espiritual (el *Abba Mote* o Sumo Sacerdote), supereditando el ejercicio gubernamental del primero al valor superior del segundo, concebido como intermediario humano con el Dios único y no ya, al modo de Frazer, como un «hombre-dios», y a distinguir, por otra parte, al mago o hechicero (*bodjiamo*) al servicio del Maligno, de un hipotético linaje de beatíficos sacerdotes (*bodjiaRupe*) del que los misioneros se considerarán continuadores.

Hasta aquí las *leyendas* sobre el reino de Riaba y las implicaciones antropológicas, teológicas e ideológicas de sus distintas versiones. Vayamos ahora con las *historias*⁴⁷.

⁴⁷ Cfr. el siguiente artículo de este dossier de Juan ARANZADI: «Historias claretianas sobre el rey Moka». Ambos artículos se complementan.

109 ayer



Marcial
Pons