

Universitat Autònoma de Barcelona
Facultat de Filosofia i Lletres
Departament de d'Antropologia Social i Cultural

Tesis doctoral realizada por:

José Francisco Eteo Soriso

Los ritos de paso entre los bubi

Dirigida por la doctora:

Virginia Fons Renaudon

Barcelona 2013

La imagen que ilustra la portada de esta tesis está tomada el día de *bōtói*, ritual de fertilidad de la tierra y fecundidad de las mujeres, protagonizado por jóvenes. Expresa lo que este ritual simboliza para los bubi: supervivencia, preservación de la cultura y símbolo de identidad transmitida de generación en generación (Foto Tony Lola: 20. 05. 2010).

“Los mismos símbolos, en sus polos significativos ideológico, representan la unidad y continuidad de los grupos sociales, en sus aspectos primarios y de asociación, domésticos y políticos” (Turner (1973:27)¹.

A mi esposa, Justa Botau Bilora y a mis hijos: Cristian y Carlos.

¹ Turner, V. (1973). *Simbolismo y Ritual*. Perú: Pontificia Universidad Católica.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	11
INTRODUCCIÓN	13
Génesis de la investigación	13
Proceso de investigación: Cuerpo temático con sus fases y temas	18
Trabajo de campo. Recogida de información etnográfica	18
Revisión de etnografías sobre los bubi	19
Análisis de los rituales	22
Significado de los elementos contenidos en los rituales	24
Etnografía de los aspectos más significativos de los rituales	25
Contenido simbólico según el contexto ritual	26
PRIMERA PARTE:	
INTRODUCCIÓN ETNOGRÁFICA A LA RITUALIDAD	
	31
ALGUNOS DATOS SOBRE LA ISLA DE BIOKO	33
CAPÍTULO I. EL CONCEPTO MUNDO SEGÚN LOS BUBI	43
Narraciones bubi sobre el concepto mundo	44
<i>Löbara</i>	44
<i>Wésëpa</i>	51
<i>Djiba</i>	56
El concepto mundo según los bubi	60
El sentido de la horizontalidad. Lo visible y lo invisible	61
El sentido de la verticalidad. Tres esferas principales	64
La esfera superior, de lo más alto, que abarca el mundo de la trascendencia	66
La esfera por debajo de la bóveda celeste	69
La esfera de lo bajo	81
Energía o fuerza denominada según el término genérico de <i>töú</i>	88
Elementos del mundo y clasificación de los espíritus	93
Espíritus de los fenómenos “atmosféricos”: el fuego y el aire	94
Espíritus de las aguas (mar, ríos, lagos, cascadas y manantiales de aguas minerales)	95
Espíritus del clan: los <i>baribò</i> (ancestros)	99
El espacio imaginado de la isla y de los poblados bubi	102
CAPÍTULO II. EL MUNDO DE LAS PERSONAS (<i>RIBÖTYÖ</i>). Lo micro y el sentido de la pluralidad	107
Concepto bubi de persona (<i>bötyö</i>)	107
<i>Böé</i> (aliento vital)	109
<i>Mmoöró</i> (espíritu protector)	109
<i>Wairibbo</i> (espíritu matrilineal)	112
<i>Róbehwe</i> (espíritu paterno)	114
<i>Böhullá</i> (fuerza)	114
Conceptualización del tiempo y su relación con el ciclo de la vida	116
Parentesco bubi	
Filiación matrilineal: el matriclán (<i>karityöbbo</i>)	119
Fuerza que se transmiten de padres a hijos	123
Residencia patrilocal. Compromisos matrimoniales y normas residenciales	131

SEGUNDA PARTE:		
ETNOGRAFÍA DE LA RITUALIDAD BUBI		141
CAPÍTULO I. PROCESO RITUAL DEL NACIMIENTO ENTRE LOS BUBI		143
Tiempo I.		145
Promover la fecundidad a través del ritual a Bisila (<i>bötoi</i>)		145
La venida al mundo de un <i>böé</i>		153
Tiempo II. Salir del seno materno para entrar en la casa de crianza y primera salida celebrada con el ritual <i>töparápará</i>		161
Del mundo invisible al mundo visible		161
La “casa de crianza” (<i>tyóbbò ó löböppi</i>)		165
El alumbramiento		173
Purificación de la mujer		174
El cordón umbilical		176
Primera salida de la casa de crianza: el ritual <i>töparápará</i>		178
Tiempo III. Segunda salida definitiva: el ritual de <i>ripúripúri</i>		196
Salir de la casa de crianza (<i>ë tyóbbò ó löböppi</i>)		196
La gran salida: el ritual de <i>ripúripúri</i> o “llevar al niño a la finca”		196
CAPÍTULO II. PROCESO RITUAL DE LA MUERTE ENTRE LOS BUBI		211
Tiempo I. El <i>böé</i> se desprende del cuerpo. Pasa de estar dentro a estar fuera		219
Tiempo II. Sepultura del cuerpo. El <i>böé</i> está fuera del cuerpo, pero cerca Primera conexión con el otro mundo: el ritual de <i>löátöra</i>		227
El desplazamiento del cuerpo y del <i>böé</i> , juntos todavía		227
Primera conexión del <i>böé</i> con la senda del otro mundo (<i>é tëllè ö mmò</i>)		232
La conexión del cadáver con la tierra: el entierro		233
El ritual de <i>löátöra</i> , portal del paso al otro mundo		236
<i>Ë póri ó bötyileri</i> : la cabra del entierro		240
Tiempo III. Tiempo de reclusión (el luto o <i>bökoto</i>) para mimetizar la muerte y viaje definitivo del <i>böé</i> a la otra dimensión		246
Tiempo de reclusión (el luto o <i>bökoto</i>) para mimetizar la muerte		246
El ritual de la muerte con el sacrificio de las gallinas y su conversión en antepasado		252
Eliminar la contaminación de la muerte en la tierra con el ritual o <i>alöla böotá</i>		253
A MODO DE CONCLUSIÓN: ANÁLISIS DE LA RITUALIDAD BUBI		257
Secuencia ritual, estructura interna y elementos simbólicos de la ritualidad bubi		257
Interpretación de las oposiciones		271
Contenido simbólico y dominancia de ciertos elementos rituales		277

ANEXOS	285
DICCIONARIO DE ELEMENTOS VEGETALES RITUALES	287
DICCIONARIO DE TERMINOLOGÍA CLAVE EN LA RITUALIDAD BUBI	299
CANCIONES DEL RITUAL DE NACIMIENTO Y DE LA MUERTE	319
Canciones de cuna	320
Canciones sobre la muerte	326
 BIBLIOGRAFÍA	 341
 ÍNDICE DE MATERIAL VISUAL (contenido en el CD)	
Ritual de Rúppé	
Ritual de <i>bõtói</i> , de Bisila	
Ritual de <i>Wáiribbo</i>	
Ritual de nacimiento	
Ritual de la muerte	
Ritual de Ochilela, del sacrificio de la cabra	

AGRADECIMIENTOS

Un trabajo de esta magnitud se debe al esfuerzo, colaboración y ayuda de muchas personas. Por ello expreso mi gratitud:

Al Centro de Estudios Internacionales de Biología y Antropología (CEIBA) y al Laboratorio de Recursos Orales (LRO) donde me familiaricé con la tradición oral y aprendí a recopilar datos etnográficos.

A Jacint CREUS, profesor de la Universitat de Barcelona, quien me propuso la idea de solicitar una beca de la Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo (AECID) para realizar estudios de Tercer ciclo en la Universitat Autònoma de Barcelona.

A Virginia FONS, mi profesora en los estudios de Máster, tutora de mi Tesina de Máster y Directora de esta tesis, quien me ha ofrecido todo el apoyo que he necesitado para culminar este trabajo, desde el primer día de mi llegada a la Universitat Autònoma de Barcelona y durante los seis años de mi permanencia en esa universidad me ha guiado por los entresijos de la Antropología social y cultural. De ella he aprendido cuanto sé de la ciencia antropológica, a investigar y a trabajar con rigor científico. A ella se debe el mérito de que este estudio haya llegado a buen puerto.

A mis profesores de la Universitat Autònoma de Barcelona, sobre todo a: Aurora GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, José Luís MOLINA, Aurelio DÍAZ, Jordi GRAU y Montserrat VENTURA.

A la Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial (UNGE) y sus dirigentes, que me han permitido compatibilizar las tareas laborales de docencia con los estudios de máster y doctorado.

A mis informantes: Teopista BECOBA, de Rebola; Alejo SITÓ, de Moeri; Bernardino LOLA, de Rebola; Verónica BOHOME RIBETÉ, de Balachá de Riaba; Aurelio LOSOHA de Rebola; Mercedes COPÁ, de Basakato del Este; Donato MUATETEMA, el Maestro de la escuela primaria del Valle de Moka; Simeón EBESI, de Rebola; Plácido BITÁ, de Bahó; Nieves POSA,

de Balachá de Riaba, Urbano BUIKA, de Rebola; Ignacio RIOCHÍ, de Rebola, Luís SORIZO, de Rebola; José Luís POCÓ, de Rebola, por la ayuda desinteresada que me han prestado.

A mi compañero Claudio POSA BOHOME, profesor de la Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial (UNGE), quien me ofreció la oportunidad de participar y documentar un ritual *töparápará* de su familia en el poblado de Balachá de Riaba.

A la Sicóloga y antropóloga Irene Yambá Jora, con quien durante esta investigación he discutido y aclarado muchos aspectos de la cultura bubí.

A mi amigo Jaume AMARGOT de Vic, por ayudarme a obtener datos de los fondos de la Biblioteca de los Misioneros claretianos de Vic.

Al Reverendo padre SIRERA responsable de la Biblioteca de los Claretianos de Vic, quien me ha dado todo el apoyo que he necesitado en esa Biblioteca.

A mi familia: Ernesta SORIZO, mi madre; Cristian ETEO y Carlos ETEO, mis hijos; y sobre todo mi esposa, Justa BOTAU BILORA, que han soportado durante seis años mis múltiples ausencias en casa.

A César COPOBORÚ, Lucrecia BUABAILÁ, Ana SOCOSOTE, Irene YAMBÁ y Pastora BOTAU, quienes me han acogido en sus hogares durante mis estancias en España.

A Antonio LOLA, MENE, Isidoro NGUEMA, Delfín ETEO, Bienvenido YAMBÁ, Concepción MOHABÁ, Fernando PANADÉS, Cristian ETEO BOTAU, Delfín CHENÉ EPATÁ y a Inocencio ALAMI ECHEK, técnicos y colaboradores en el trabajo de campo.

A Manuela ROKA, Cecilia NLANG, María Teresa AVORO, Diosdado MBA NCONI, Diosdado NGUEMA, José Manuel ESARA, Maximiliano FERRO, Pedro ESONO y Julián BIBANG, mis compañeros de trabajo, profesores de la UNGE.

A mis amigos: Manuel NCHASO, Mercedes SILA, Francesca BAYER y Nora SALAS, en todo momento me han ofrecido su incondicional apoyo moral.

Y a todas aquellas personas que, directa o indirectamente, han contribuido en la culminación de esa investigación.

INTRODUCCIÓN

Génesis de la investigación

Ya desde mi infancia en Guinea Ecuatorial, en *mi* isla de Bioko y en *mi* grupo familiar experimenté cierta cercanía con los rituales. Mi abuela, con la que viví desde los tres años era responsable ritual de su clan. Me llevaba a todos los actos presididos por ella.

Recuerdo que me llevaba al “oratorio” (*ròhia*) de un “sacerdote *bubi*” (*böhuláhula*). Este posaba sus manos sobre mi cabeza mientras pronunciaba unas palabras, a mi edad ininteligibles. Cuando retiraba sus manos de mi cabeza, las posaba sobre mis hombros, me hacía inclinar la cabeza, me insuflaba un ligero soplo en la frente. Mi abuela estaba siempre a mi lado observando lo que hacía el “sacerdote” (*böhuláhula*). Recuerdo que no tenía miedo de aquel hombre, quizás porque la abuela me hubiera llevado allí en ocasiones anteriores y estuviera familiarizado con él. También recuerdo con cierta intensidad el proceso de matrimonio tradicional que experimenté cuando me casé.

En algún momento de la vida, los *bubi* celebran, al menos, un ritual para su “espíritu protector” (*bösio bó mmoöró*). Es un acto de agradecimiento al espíritu protector de la vida del individuo. Se celebra después de superar una grave enfermedad, salvarse de un peligro, de una crisis o al iniciar una actividad significativa en la vida de la persona: estudios, trabajo, largo viaje, acceso a un puesto de responsabilidad, etc. Yo mismo celebré un “ritual para mi espíritu protector” cuando obtuve mi primer puesto de trabajo.

Consiste en una “comida ritual” (*ëralò*): carne, pescado, ñame o “malanga *bubi*” (*bihem*), en la que participan los familiares de la persona, sobre todo los de la “línea materna” (*karityöbbo*). Se celebra en casa del protagonista o en el “oratorio del clan matrilíneal” (*ròhia ré karityöbbo*) según indique el propio “espíritu protector”

(*mmoöró*) objeto del agradecimiento, al hacerle la consulta por mediación del “espiritista” (*bohiammò*). Los celebrantes rituales son un representante de la “familia materna” (*wairibbo*) y otro de la “paterna” (*róbehwe*) de quien celebra el ritual. El rol del representante del clan materno es presidir la ceremonia, en representación del “gran espíritu materno del clan” (*mmò wē karityöbbo*), distribuir los alimentos y al final bendecir a la persona deseándole buena suerte, pedir a su espíritu protector que le guarde la vida por muchos años más y le colme de bendiciones. En mi caso concreto, el motivo del ritual para mi “espíritu protector” (*mmoöró*) era pedirle que me fuera bien el trabajo al que me incorporaba.

También he asistido, en varias ocasiones a rituales de iniciación de “espiritistas” (*bohiammò*), de “sacerdotes” (*böhuláhula*), de “entronización de jefes” (*bötúkkú*) y a rituales del ciclo de producción del ñame y de la “malanga bubí” (*bihem*). La sociedad en la que he nacido y crecido está llena de símbolos, donde los ritos, la religión, la semántica y los objetos tejen una compleja red de la expresión de la vida de los bubí. No es fácil definirse así mismo, pero en esta investigación intento comprender y responder a los interrogantes del cómo y porqué los *bubí* celebran los ritos de paso.

Mi interés por el estudio de la ritualidad bubí surgió en el año 2004, cuando se puso en marcha el *Laboratorio de Recursos Orales del Centro de Estudios Internacionales de Biología y Antropología (CEIBA) en Guinea*, cuyas actividades se desarrollan en los Centros Culturales de España en Bata y Malabo, que integra grupos de distintos investigadores y estudiosos, tanto de España como de Guinea Ecuatorial, con la finalidad de recopilar, analizar, preservar, difundir y revalorizar las manifestaciones culturales orales de Guinea Ecuatorial; y garantizar la formación inicial y continua de sus miembros. Fue en este contexto en el que me familiaricé con la recopilación de la oralidad y las tradiciones bubí desde una óptica más “científica”. Con el apoyo del *Laboratorio de Recursos Orales* conseguí una beca de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID) para ampliar mis conocimientos más allá de mi licenciatura en Filología Hispánica, el tercer ciclo en Antropología Social y Cultural en la Universitat Autònoma de Barcelona.

Entre 2006-2007 cursé el Máster Oficial en *Investigación Etnográfica, Teoría Antropológica y Relaciones Interculturales*. Y en 2007 presenté el trabajo de investigación de final del Máster, con el título *Análisis del ritual de la muerte a partir de sus elementos simbólico, concepto de persona y mundo entre los bubis de la isla de*

Bioko, Guinea Ecuatorial. Para continuar con la investigación iniciada en el Máster, me propuse realizar una etnografía amplia sobre los bubis, con especial interés en su ritualidad. Así fue como en 2009 inscribí finalmente la tesis con el título *Los ritos de paso entre los bubis*.

Conforme fui entrando en el tema de investigación, me di cuenta que sólo podía abarcar ciertos rituales bubis con cierta profundidad etnográfica. Es así como consideré la posibilidad de centrarme únicamente en los rituales bubis de nacimiento (*töparápará*) y de la muerte (*riwéí*), así como en el significado de sus símbolos rituales. Si en un principio titulé la tesis *Los ritos de paso entre los bubis*, en el momento actual estos rituales se limitan a dos, que ya por su complejidad abarcan toda la cosmovisión bubis. En este sentido sigo a Geertz que defiende el interés por proporcionar una descripción densa, que dé cuenta de los detalles y sobre todo de las intenciones significativas implicadas en la conducta observada. Esto mismo es lo que me propuse hacer entonces, lo que se refleja en los capítulos de esta investigación.

El punto de partida de mi experiencia académica son los estudios de Filología Hispánica, durante los cuales adquirí los conocimientos de la teoría literaria y familiarización con los diferentes géneros literarios. Otros aspectos que han contribuido al enriquecimiento de mi experiencia profesional han sido: la práctica de recogida de la oralidad bubis en el *Laboratorio de Recursos Orales*; los estudios de Máster en Antropología Social y Cultural y mi participación en: seminarios, congresos, simposios, proyectos de investigación y publicaciones.

En síntesis, el recuerdo de mi infancia que perdura en mí, me ha ayudado a entender y explicar lo que todo ello significa. Por eso, esta investigación responde tanto a una experiencia personal como académica. A partir de los datos del trabajo de campo y mi experiencia personal, he analizado los rituales de nacimiento y de la muerte como polos de los procesos de inicio y final de la vida humana. La descripción y análisis de estas dos realidades se han realizado desde la perspectiva de la cosmovisión y la práctica ritual de los propios bubis. Observando que ambos procesos rituales integran y articulan la sociedad y entorno a ellos se refuerzan los vínculos de parentesco.

Los datos que me han permitido desarrollar esta investigación fueron obtenidos en el trabajo de campo y de la experiencia adquirida en mi quehacer cotidiano en el poblado de Rebola, donde habitualmente vivo. Desde esta perspectiva, mi relación con el tema

de la ritualidad tiene una indiscutible dosis de contenido biográfico, al que ya me he referido en este apartado.

A lo largo de la investigación ha surgido la necesidad en profundizar en la relación entre el concepto *bubi* del mundo y la noción de la persona, como entes interrelacionados; la noción del mundo como una entidad de dos dimensiones; la persona constituida por una pluralidad de elementos; el parentesco basado en el *karityöbbo* formado por personas descendientes de una antepasada común, *wairibbo*; el nacimiento y la muerte como dos realidades diametralmente opuestas. A través de estos conceptos he podido describir los procesos rituales de nacimiento y de la muerte, la relación que existe entre ambas realidades, identificar y explicar los tiempos rituales de ambos. Pero, sobre todo, es a partir de la experiencia propia que uno se da cuenta de la importancia que puede llegar a tener los rituales, como los tratados en esta tesis.

La pérdida de mi padre a lo largo de la redacción de la tesis, me perturbó y aleccionó de tal manera que me di cuenta de lo imperturbable que llega a parecer para los *bubi* aquello que se relaciona con la vida y la muerte. Una parte nuclear se mantiene como *immutable* al formar parte de aquellas cuestiones trascendentales. Al igual pasaría con ciertas cuestiones relacionadas con las máximas entidades espirituales *bubi* a quienes se venera y al núcleo del parentesco *bubi* basado en la creencia de una antepasada primordial para cada uno de los matriclanes.

En las últimas décadas ha habido en Guinea Ecuatorial una propagación de iglesias cristianas, que exhortan a la población a abandonar las tradiciones, como prácticas diabólicas, de idolatría y de superstición y a abrazar la fe cristiana. Hay mucha gente que acoge el mensaje de esas iglesias, pero gran parte de la población se resiste, sigue valorando sus tradiciones, pero al mismo tiempo demanda un mejor conocimiento de su cultura, para saber a qué atenerse ante la actual cruzada de cristianización.

Todavía se viven los efectos devastadores de la tradición *bubi* producidos por la llamada misión evangelizadora, sobre la cual se sentaron las raíces colonizadoras de los Territorios españoles del Golfo de Guinea, con objetivos concretos: destruir la cultura *bubi* y explotar la isla de Bioko. Los explotadores colonos encontraron el terreno abonado tras la labor demoledora de la cultura *bubi* llevada a cabo por los misioneros, fijando en la cabeza de los *bubi* la idea de que su cultura era una salvajada. La tradición era sinónimo salvajismo. Todavía sigue habiendo mucha gente que no ha superado esta noción equivocada sobre su propia cultura.

El esfuerzo en esta tesis está dedicado a dar a conocer en profundidad el proceso de nacer y de morir entre los bubi. En la primera parte de la tesis se presentan los aspectos más relevantes que inciden en la ritualidad: los conceptos de mundo, persona y parentesco, la clasificación del mundo y de los espíritus, los poderes que se les atribuye y la vinculación entre los parientes vivos y los muertos. En la segunda parte, se describen y analizan los rituales de nacimiento y de la muerte.

Proceso de investigación: Cuerpo temático con sus fases y temas

Trabajo de campo. Recogida de información etnográfica

Esta tesis se nutre de un largo trabajo de campo en la isla de Bioko. De hecho, se inició el año 2009 con la elaboración del trabajo de investigación de Máster. Pero fue especialmente a partir de 2010 hasta 2011 que realicé trabajo de campo intensivo en Guinea, con trabajo de campo intermitente en 2012 que me ha permitido dar respuesta a los interrogantes que me iba planteando la propia investigación. Por consiguiente, la duración del trabajo de campo ha sido prácticamente de cuatro años (2009-2012).

En la primera fase de trabajo de campo intensivo en la isla de Bioko, recogí abundante información etnográfica sobre la ritualidad bubi en diversos poblados: en Baney y Rebola, ubicados en la zona Nordeste de la isla de Bioko; en el poblado de Balachá de Riaba, situado en la cercanías de la bahía del mismo nombre en el Sureste; y en las comunidades de Moka-Malabo y Moka-Bioko, en el Sur. Cada vez que me informaban que iba a producirse un ritual en una de estas localidades me desplazaba por algún tiempo hasta el lugar del ritual. Por consiguiente, la elección de estos poblados se ha basado en dos criterios fundamentales: obtener datos en diferentes zonas de la isla de Bioko, de norte a sur, este y oeste; y que los poblados mantengan todavía la “tradicción” de celebrar ciertas ritualidades o ciertas fases de las mismas para su recomposición etnográfica.

Gran parte de la información etnográfica ha sido suficientemente contrastada una y otra vez. De manera que el material ritual presentado en esta tesis, especialmente en los capítulos I y II dedicados a la etnografía de la ritualidad bubi, recoge una descripción de todas las acciones rituales que se producen a lo largo de los procesos con sus variaciones geográficas y temporales.

En este extenso trabajo de campo he aplicado las principales técnicas de recogida de datos etnográficos: la “observación de ceremonias rituales” y la “participación en” las celebraciones de los ritos en los poblados arriba indicados, así como su registro en el diario de campo. Es decir, según el contexto ritual: unas veces observaba más que participaba; y en otras la participación era requerida (especialmente, en los bailes y ágapes rituales que el no participar suele levantar alguna crítica o sospecha). También, he utilizado instrumentos audiovisuales (grabación visual y sonora) que recogen la riqueza de la información ritual, con la pretensión de que ésta permitiera la descripción

precisa y detallada y el proceso de análisis. Otra técnica utilizada ha sido la entrevista a “especialistas” rituales: ancianos y ancianas, jefes tradicionales y celebrantes religiosos *conocedores* de las tradiciones, que han permitido el discernimiento de algunas cuestiones clave para la investigación.

La aplicación combinada de todas estas técnicas a lo largo de estos años de investigación ha proporcionado los datos necesarios que han hecho posible afrontar con éxito los objetivos de este proyecto de tesis: la reconstrucción de los rituales para su descripción y su análisis; la suma de numerosos datos y la información precisa para la resolución etnográfica de ciertos ámbitos que me permiten hablar de una etnografía *bubi*. Esta no deja de ser una pequeña contribución a la etnografía de algunos ámbitos temáticos relevantes para la comprensión de la ritualidad de los *bubi*, como se muestra en el siguiente apartado.

Revisión de etnografías sobre los bubi

Al mismo tiempo que compilaba datos en el trabajo de campo, me centré en revisar el conjunto de publicaciones etnográficas sobre los *bubi* de la isla de Bioko, Guinea Ecuatorial². Ello me ha permitido comparar las informaciones surgidas del trabajo de campo con las ya publicadas en las etnografías *clásicas*.

Hay una lista de autores, ingleses, españoles y alemanes; funcionarios de las administraciones coloniales, misioneros baptistas y católicos, que han escrito sobre los *bubi* y su cultura, entre ellos se destacan: Owen, Clarke, Bawmann, Bonelli, Navarro, Carbonell, Doro, Ligerio, y los misioneros Martínez y Sáenz, Muñoz y Gavira, Pereda, Juanola, Abad, Pijoán, Fernández, Albanell, Coll, Bravo, Pérez, Martínez y otros. Aunque los que han realizado etnografías que sirven de fuente de información bibliográfica básica de esta investigación son: el investigador alemán Günter Tessmann y los misioneros claretianos, Antonio Aymemí y Amador Martín del Molino.

1) El etnólogo alemán Günter Tessmann desarrolló la mayor parte su trabajo antropológico en Perú, Brasil y África, donde estudió a los *fang*, los *bayá*, los *bafia* y en la isla de Fernando Poo (Bioko) a los *bubi*. Los resultados de sus investigaciones sobre

² Gran parte de este material lo he podido localizar en las siguientes bibliotecas: la de los Misioneros claretianos de Vic, la de la Universidad de Barcelona y la de los Misioneros claretianos del Colegio Claret de Lubá en Guinea Ecuatorial.

los *bubi* se publican en alemán en el año 1923 con el título “*Die bubí auf Fernando Poo*”. La obra ha sido traducida recientemente al castellano por Erika Reus en el año 2008. Este trabajo tiene un enfoque comparativo entre los aspectos culturales *bubi* y observaciones de la cultura *fang*, cuyos estudios publicaría en 1913 bajo el título *los Pamues (Fang) o los pueblos de Camerún o de otras partes de África Central*. Referente a los *bubi*, presenta una descripción de la cultura *bubi* del periodo que realizó la investigación, entre los años 1912 y 1915, desde la doble visión que se tiene del *bubi* en cuanto a su estancia permanente en la isla o su llegada a esta, pasando al estudio morfológico de su lengua, las técnicas de caza, las armas de guerra, las relaciones de parentesco y matrimonio, su religiosidad y cultura material.

De esta obra de Tessmann, salvando las distancias de enfoque primitivista propio de la época, me interesaron particularmente los datos que aporta sobre la cosmovisión, la organización social, el ciclo vital de los *bubi*: la infancia e imposición de nombre, la vida sexual, el matrimonio, el embarazo, el entierro y el duelo.

2) Otro destacado investigador de la cultura *bubi* es Antonio Aymemí, un misionero claretiano que vivió 47 años en la isla de Bioko, desde el año 1894. La temática de su obra abarca la historia de los *bubi*: origen, emigración y llegada a la isla de Bioko, su “descubrimiento” y geografía, la distribución y ubicación de su población; la organización política, social y familiar; costumbres, tradiciones, creencias, arte, economía y comercio. El enfoque de su trabajo es religioso. Se preocupa, sobre todo, de corregir la interpretación que sus predecesores, investigadores ingleses, misioneros bautistas, jesuitas y claretianos habían hecho sobre la religión *bubi*, tratando de mostrar su monoteísmo y sus coincidencias con el cristianismo.

La obra de Antonio Aymemí es una de las fuentes bibliográficas principales de esta investigación. Además, de los datos generales de la historia y organización social *bubi*, su obra contiene una abundante información sobre el nacimiento, la infancia y la pubertad; el matrimonio y su celebración; la muerte, las ceremonias del entierro y la viudez de la mujer, relacionados con el tema objeto de este trabajo.

3) Otro estudioso de la cultura *bubi* es Amador Martín del Molino, doctor en Antropología. Convivió 25 años con el pueblo *bubi* y publicó una etnografía titulada

Los Bubi: ritos y creencias, un compendio de su labor investigadora. El libro está estructurado en tres unidades temáticas: la antigua cultura bubi, las creencias y los ritos. El trabajo de Martín del Molino tiene dos enfoques fundamentales: el histórico y el religioso. En el histórico busca los orígenes del pueblo bubi por la vía de la arqueología sobre la antigua cultura bubi. Llevó a cabo excavaciones arqueológicas y análisis de muestras orgánicas por radiocarbono que le llevaron a situar la cultura bubi en el neolítico.

Sobre la religión y creencias de los bubi habla de *Rúppé* (Creador), *Bisila* (la Gran Madre), los *bötéribbo* (espíritus de la creación), los *bötyöribo* (espíritus de héroes), el espíritu del ser humano, muerte y juicio del hombre, los *barímmò* (espíritus de los antepasados), el *möhulá* (fuerza espiritual), los ogros y enanos y los lugares sagrados. Y sobre los ritos trata del sacerdocio *bubi*, la posesión de espíritus, las sesiones en oráculos, los objetos que contienen expresiones del espíritu, el lugar sagrado para los actos rituales, los elementos del ritual, el culto, el ciclo vital, el ciclo de producción, el de paz y el ritual de las sociedades político-guerreras.

Martín del Molino manifiesta que al *bubi* cuando se le interrogaba sobre materias de religión falsea de un modo sistemático los hechos, bien sea para ocultar sus creencias o por miedo a ser castigado si habla de cosas que la religión católica prohíbe. Pero hubiera parecido que los bubi le transmitieron aquello que él quería oír. A él, por su condición de religioso, le habían de parecer loables todas las leyendas indígenas que tendieran a demostrar la creencia bubi en un Dios omnipotente creador de todas las cosas. Por otro lado, no hay que olvidar que en ese momento, la colonización de la isla de Bioko cuenta ya dos siglos de existencia y nada tiene de particular que durante este citado espacio de tiempo algunos de los mitos de la religión católica se hayan infiltrado en las creencias bubi, produciéndose una amalgama de elementos propios de la cosmovisión *bubi* y la cristiana.

Sin embargo, con todos los respetos que nos merece el Padre Aymemí no sólo como religioso, sino como agudo observador, tenemos que estar en desacuerdo con sus afirmaciones sobre la religión de los *bubi*. Las leyendas *bubi* que se refieren a la existencia de un Dios creador no resisten una crítica seria, porque son tantas y tan profundas sus analogías con las enseñanzas de la religión católica que claramente se nota la influencia de esta, hasta tal punto que todas ellas no son más que una traducción al *bubi* de los dogmas de la moral cristiana. Algunos ancianos *bubi* que han sido

entrevistados a lo largo del trabajo de campo realizado, después de muchas horas de conversación, de halagos y de forcejeo dialéctico, han acabado por confesar que cuando ellos hablan de *Rúppé*, *Potó* o de *Esila* lo hacen para satisfacer a los padres misioneros, pero en el fondo de su conciencia ellos no creen más que en los *“baribbò”*, en los espíritus.

Estos investigadores, funcionarios de las administraciones coloniales británica y española, misioneros bautistas, jesuitas y claretianos han realizado una extraordinaria labor de documentación de la historia y cultura bubi. Por esta razón, en este trabajo quiero expresar mi reconocimiento a su labor. Aunque, también, quiero indicar que, a pesar de esa riqueza de datos históricos y etnográficos que nos han legado, los antecedentes etnográficos sobre los bubi siguen siendo relativamente escasos y a veces contradictorios, además de muy superficiales. Por lo general, requieren una relectura y reinterpretación desde una perspectiva objetiva, lejos de las posturas coloniales (políticas y religiosas). Este debate apela a la necesidad de retomar el estudio de la organización social y el parentesco; economía y poder; la religión, la visión cósmica, los conceptos de persona, mundo y tiempo, las vías de acceso al conocimiento de ese pueblo. Esta es la razón por la que esta investigación se ha desarrollado tomando como ejes centrales todos estos temas.

Releyendo estas etnografías *clásicas* se puede llegar fácilmente a la conclusión que, gran parte de éstas, las surgidas en períodos de la colonización y pos-colonización están sesgadas, de tal modo que los datos y su interpretación refleja la mirada de la época y del investigador (misionero o funcionario de la administración colonial). Si bien he aprovechado algunas de las aportaciones de estos autores (especialmente las de Martin del Molino y Antonio Aymemí referentes a la ritualidad bubi), también tengo que decir que el trabajo etnográfico realizado hasta ahora me permite criticar muchos aspectos de ellos y, por lo tanto, ofrecer un reestudio de la cultura bubi, más fiel a su modelo de pensamiento (concretamente su cosmogonía) y a su forma de organizarse socialmente. Esta es una de las mayores contribuciones de esta tesis.

Análisis de los rituales

A lo largo de todo el trabajo de campo se ha realizado de forma continuada el análisis del material compilado y observado en las sesiones rituales. Para ello se ha procedido a

tres niveles de análisis: 1) en un primer tiempo, captar el significado de los elementos presentes los rituales a través de entrevistas a especialistas o dirigentes de rituales; 2) en un segundo nivel, elaborar una etnografía sobre algunos aspectos culturales, los más significativos de los rituales o los que se encuentran reflejados en estos; y 3) en un tercer nivel, analizar el contenido simbólico según el contexto ritual.

Esta manera de estructurar el análisis sigue la propuesta de Víctor Turner en su capítulo “Símbolos en el ritual Ndembu” en su obra *La selva de los símbolos* (1967) que nos ofrece tres niveles de análisis del simbolismo en los rituales³. Turner plantea que para intentar averiguar el significado de un símbolo ritual es importante diferenciar entre tres tipos diferentes de significados:

El nivel de la interpretación indígena, ya sea ésta elaborada por profanos o por especialistas rituales. Turner llama a esto “significado exegético”.

El significado “posicional”, es decir, el significado que tiene el símbolo en función de su relación con otros símbolos dentro de una totalidad, cuyos elementos adquieren su significación dentro del sistema como un todo.

El significado “operativo” se refiere a la forma de utilizar el símbolo dentro del contexto ritual.

³ Respecto a mi posicionamiento teórico en esta tesis, en todo lo relativo a la ritualidad, el simbolismo ritual y los ritos de paso me he basado las teorías de Víctor Turner, cuyas aportaciones en el ámbito de la antropología simbólico-interpretativa me han servido de base en esta tesis. Su importancia, a mi modo de ver, radica en haber logrado hacer una minuciosa descripción de los aspectos de los rituales y una reflexión teórica sobre el simbolismo de los mismos. Es en *La selva de los símbolos* (1967), donde Turner se erige como referente de la antropología simbólica. Descubre que la ritualidad y los símbolos no son solo un aspecto funcional de la estructura social, sino un medio de comprensión del mundo humano de cualquier sociedad. Revela la existencia de diferentes aspectos simbólicos que permiten abordar la vida social desde varias alternativas. Señala la interpretación del rol de los participantes en el ritual desde el punto de vista simbólico y de la participación humana. Al respecto, considera importante ver las diferencias que hay entre lo que dicen que significa, lo que se debe hacer y lo que realmente se hace para lograr una correcta interpretación de los símbolos.

Pero, además, considera que el ritual revela una norma social, para aislarla y destacarla entre otras normas menos importantes o secundarias, promoviendo y consiguiendo de esta forma la armonía y reproducción de la estructura social y funcionando como método para resolver conflictos sociales. De la génesis de los símbolos se deduce que uniendo los polos normativos y emotivos de cada símbolo, este representa tanto la norma como el deseo. Por consiguiente, sobre la celebración ritual y los símbolos, cree que ni el ritual ni el símbolo pueden interpretarse fuera del contexto del grupo donde se reproduce. Es en este contexto donde tienen cabida las relaciones estructurales, las culturales y las simbólicas.

El análisis de los datos recopilados durante la investigación se ha realizado aplicando las teorías de Turner sobre la interpretación de los símbolos, a partir de la idea de que “el ritual es un conjunto de significados” (Turner, 2008), y a partir de la interpretación de los propios actores, el significado y comprensión de los símbolos. Los símbolos han sido estudiados en el contexto mismo del ritual y de la organización social en general, observando la conducta dirigida a cada símbolo, porque ese aspecto es un componente importante del significado total.

1) Significado de los elementos contenidos en los rituales

El largo periodo de trabajo de campo, participando y observando los rituales varias veces y en distintos contextos me ha permitido llegar a plantear una descripción etnográfica de los rituales, identificando los elementos contenidos en los rituales. A través de entrevistas a especialistas o dirigentes de rituales he podido profundizar en los contenidos asignados a cada uno de estos elementos rituales y acciones emprendidas en cada uno de los rituales. Así he podido trabajar en profundidad las interpretaciones exegéticas (de especialistas –jefes, ancianos, celebrantes– en el campo ritual decisivas para la comprensión de los rituales. También se han recogido narraciones bubi expresión de otra de las formas de conceptualizar el mundo según los bubi.

Ello me ha llevado a elaborar dos diccionarios: uno (*Diccionario de la terminología bubi*) sobre los elementos significativos contenidos en los rituales, aportando su campo semántico, su polo sensible y su polo ideológico (emotivo o normativo), siguiendo la propuesta de Víctor Turner (1988 [1967]); otro (*Diccionario de plantas rituales*) dedicado exclusivamente a los elementos vegetales utilizados en el contexto ritual, aportando su nombre científico y denominación bubi, sus características botánicas y su significado.

Por poner un ejemplo, presento el caso del acto ritual *bösio* que se celebra al quedar la mujer embarazada. Los bubi lo llaman ágape ritual a los espíritus protectores *wáiribbo* y *mmoöró* (*bösio bó mmoöró lö wáiribbo*) de la mujer encinta. Y explican que así “el embarazo va creciendo bien” (*ë rébbè rí etyese lèllè*) al estar bajo la protección de los espíritus que han sido honrados.

Otro ejemplo es el *tola* que se unta a la criatura en el ritual *töparápará*. Esta sustancia es denominada por los bubi “*tola del wairibbo y mmoöró del bebé*” (*i tola ió wairibbo lö mmoöró ió bòllá*), para significar que las esencias espirituales del matriclan van formándose en el niño(a).

2) Etnografía de los aspectos más significativos de los rituales

En una segunda etapa del análisis se completó la elaboración de una etnografía de los bubi que defina el contexto social y el marco conceptual que ha permitido comprender su comportamiento ante el nacimiento y la muerte. Esta inmersión etnográfica ha permitido entender ciertos aspectos de la estructura social a la hora de interpretar la ritualidad y otros campos de significación de la cultura bubi. Así, por ejemplo, los conceptos de mundo (cosmogonía), persona y grupo (parentesco) han sido de gran utilidad en el análisis. Ello se ha traducido en la composición de los capítulos etnográficos I y II de estas tesis: *El concepto mundo según los bubi* (I) y *El mundo de las persona* (II). Nótese que la división de estos dos capítulos se rige por la cosmovisión bubi que distingue entre el otro mundo de los espíritus, el invisible, y el de los vivos de este mundo, el visible.

Es a la luz de la comprensión de la realidad según los bubi que se ha podido entender el contenido ritual. Es, tal como propone Turner, asignar el significado que tiene cada elemento ritual según el contexto cultural mayor. Este intento de comprensión de la realidad ritual bubi desde una etnografía que no distorsionara su interpretación ha sido la gran labor emprendida a partir de 2011, visto que las etnografías anteriores no aportaban etnográficamente suficiente luz sobre la ritualidad bubi.

Esta segunda etapa del análisis se ha centrado en la revisión detallada de los datos recabados durante la investigación. La relectura de los datos ha permitido la captación de los diferentes significados del universo simbólico en el que se han desarrollado los rituales de nacimiento y de la muerte que he observado. Esta tarea de revisión de los datos compilados me ha permitido realizar el análisis desde una perspectiva externa al ámbito de los acontecimientos. O, si se quiere, he logrado llegar a entender que no siempre el discurso exegético coincide con el significado o funcionalidad que se le otorga a un elemento o acción ritual. Es a través de un análisis más global, desde el

conocimiento de la totalidad cultural, que un elemento o acción ritual adquiere mayor significación.

3) *Contenido simbólico según el contexto ritual*

En la última fase del análisis (capítulo III de la ritualidad bubi), ya con una comprensión del marco cultural bubi y de las interpretaciones exegéticas de mis informantes, pude llevar a cabo la labor de analizar a fondo la ritualidad bubi en torno al nacimiento y la muerte. Me permitió especialmente advertir la *estructura interna de los procesos rituales de nacimiento y de la muerte*, mostrándome que los dos procesos son opuestos en toda su complejidad.

El análisis se ha realizado siguiendo el proceso secuencial de los rituales, con la identificación de los distintos tiempos que lo componen, reconstruyendo los tiempos sucesivos de la ritualidad *bubi* (proceso ritual) de nacimiento y de la muerte desde la perspectiva persona-espíritu, que pasa de una dimensión a otra, del mundo de los antepasados al de los vivos y del mundo de los vivos al de los antepasados; desde la perspectiva de la cosmovisión bubi, de un mundo bipolar, invisible-visible para el ritual de nacimiento, y visible-invisible para el caso del ritual de la muerte.

En síntesis, el desarrollo de este apartado concluyente de la investigación se ha basado en la propuesta de Víctor Turner (1967), que ha resultado especialmente interesante en el capítulo final de análisis. Ha facilitado identificar los símbolos dominantes, la estructura semántica del símbolo, su poder, la dialéctica entre la polaridad de los símbolos, mostrando que bajo la escenificación ritual existe toda una representación de la estructura social. Esta propuesta me ha permitido ver cómo en los rituales de nacimiento y de la muerte objeto de esta investigación se muestra la estructura matrilineal de la sociedad bubi y un mundo de dos dimensiones completamente opuestas. Pero todo ello se verá en el trabajo que aquí presento.

Sólo para acabar, quisiera introducir un ejemplo de análisis sobre la dominancia simbólica de algunos elementos (tercer nivel de análisis). Este ejemplo, además, ayuda a percibir cómo la etnografía (segundo nivel de análisis), primordialmente la que se refiere a cuestiones del parentesco bubi, ha permitido una mayor comprensión del contenido ritual.

Ejemplo de análisis de la ritualidad bubi

Quizás el significado o los marcos de significación que se entrevén en los rituales no están de forma aparente para la gente que los realiza. Creo reflejar debidamente tal como los bubi piensan la ritualidad en torno al nacimiento y la defunción. Entienden que ésta ofrece un contexto para que “la persona llegue al mundo y que no se vaya” (o “quien ha venido no debe volver”) y “quien ya ha muerto no debe volver a la vida”. En todas las expresiones bubi se hace alusión siempre al acogimiento del nuevo espíritu y a la despedida del difunto que inicia su viaje. Sin embargo, este tipo de discursos no hacen mención a algunos elementos expresivos del conflicto experimentado a nivel social. En ambos rituales, las acciones emprendidas muestran uno de los campos más conflictivos entre los grupos. Es decir, que el ritual resulta ser un contexto ideal para la expresión del conflicto (siguiendo las tesis de Turner). Ello se denota en las figuras significativas del matriclan de la madre y del matriclan del padre que presiden ambos rituales. El hecho que dichas figuras estén representadas es muestra de la rivalidad que existe entre las dos partes. Si bien se evidencia el conflicto en el contexto ritual, también éste pretende que, al ser representado, se disuelva por algún tiempo. Así lo muestran ciertas acciones como la fase ritual preliminar que tiene la funcionalidad de promover la paz a través de las hojas *oboto*.

La pugna entre las dos partes en realidad es representada en todo el ciclo. Así se quiere mostrar que la persona ritualizada no debe emprender nada sin sus dos partes (materna y paterna). Aunque a nivel simbólico, también, el ritual es muy explícito, anteponiendo ante todo un elemento dominante que es el *tola*, sustancia roja del árbol *tola*. Este símbolo representa a la parte materna, la *warribo*, la matrilinealidad, la sangre, el color rojo, la vida y la sociedad bubi en general. Para finalizar, sólo decir que estos rituales expresan la rivalidad sentida y experimentada por los miembros de los grupos pero, al mismo tiempo, dejan muy claro lo que debe prevalecer ante todo: el sentido matrilineal. Cuando el “aliento vital” se asienta en el vientre de la mujer lo hace gracias a la *wairibbo* y cuando nace se le embadurna de *tola* en representación a la sangre de la *wairibbo*. Así queda significada su íntima relación para con su matriclan. Al morir, la sangre de una cabra destina el cadáver hacia las profundidades de la tierra y el hueso del *booso* conecta el aliento vital hasta el lugar de los ancestros matrilineales, que es donde debe regresar.



Tres imágenes del *tola*. La primera es de la planta *tola* en estado natural. La segunda representa el proceso de preparación de la masa de *tola* para un acto ritual. La tercera muestra un bebé ungido de *tola* en el “ritual de nacimiento” (*töparápará*).

Trabajo de campo 2009-2012

2009 Trabajo de campo de 3 meses para el trabajo de investigación de master	2010-2011 Trabajo de campo intensivo	2012 Trabajo de campo intermitente
	2010 Revisión de etnografías	2013 Análisis del contexto ritual
	2011 Análisis de los rituales: Diccionarios y Etnografía	

PRIMERA PARTE
INTRODUCCIÓN ETNOGRÁFICA A LA RITUALIDAD

ALGUNOS DATOS SOBRE LA ISLA DE BIKO

La isla de Bioko es uno de los territorios de Guinea Ecuatorial, país del África Central y antigua colonia española. Su territorio comprende dos zonas: una región continental denominada Río Muni, que linda con Camerún al norte, Gabón al sur y al este, el océano Atlántico al oeste; y una parte insular que comprende las islas de Bioko, Anobón, Corisco, Elobey Grande y Elobey Chico. Tiene una extensión superficial de 28.051 kilómetros cuadrados y, según los datos oficiales, una población aproximada de un millón cien mil habitantes⁴, formada por cinco grupos: bubi, ambo, fang, ndowe y bisió. La capital es Malabo y está situada en la parte norte de la Isla de Bioko.

Los bubi son la población autóctona de la isla de Bioko en Guinea Ecuatorial. Los estudios arqueológicos llevados a cabo por diferentes investigadores, en especial los recientes trabajos del misionero claretiano Martín del Molino (1993) indican que la presencia del pueblo *bubi* en la isla de Bioko supera los dos mil quinientos años. Las estadísticas oficiales actuales presentan la población guineana en su totalidad, sin distinguir el número de habitantes por grupos étnicos. No obstante, éstas indican los porcentajes étnicos, de forma que los *bubi* representan aproximadamente el 12% de la población de Guinea Ecuatorial, constituyendo aproximadamente unos 70.000 habitantes.

Los propios bubi se autodenomina *bötyö*, que literalmente significa “persona”; y entre sí se apelan *böbe* que significa “persona”. Los primeros marinos ingleses que entraron en contacto con ellos creyeron que ese término era el apelativo del grupo y lo llamaron bubi puesto que, según la pronunciación inglesa, sustituyeron el fonema /o/ por /u/ y la /e/ por /i/.

⁴ Según el Informe de actualización del censo de población de julio de 2011, elaborado por la Oficina Económica y Comercial de la Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo en Malabo.

Las islas de Bioko y Anobón pasaron a soberanía española mediante la firma de los tratados de San Ildefonso y el del Pardo (1778) suscritos entre España y Portugal en los albores del periodo colonial europeo en África. El territorio continental de Guinea, las islas de Corisco, Elobey Chico y Elobey Grande fueron asignados a España en 1885 en la conferencia de Berlín.

La isla de Bioko pertenece a un archipiélago volcánico de cuatro islas localizadas en el Golfo de Guinea, en África Central: Sao Tomé y Príncipe, que forman una nación independiente; la isla de Bioko, localizada a 3° 45' a 3° 12' latitud Norte y 8° 25' 8° 57' longitud Este; y la isla Anobón, situada a 1° 24' a 1° 28' latitud Sur y 5° 36' longitud Este.

Son numerosas las distintas investigaciones que se han llevado a cabo en isla de Bioko sobre la riqueza de su hábitat en especies vegetales y animales. Entre las publicaciones⁵ se encuentran las de Nosti (1942), Terán (1962), Guinea (1947), Ocaña (1960), Gómez y Merino (1989), Pérez del Val (1993), Noelia (2008). Todas estas coinciden en que es un ecosistema volcánico insular único en el mundo, al albergar una gran variedad de especies autóctonas, una gran masa de pluviselva⁶ y una extensa hidrología. Las nieblas permanentes en sus distintos picos dotan a la isla de un halo misterioso.

⁵ Véanse las publicaciones consultadas en el apartado de bibliografía al final de esta tesis.

⁶ Bosques densos de copiosas lluvias.

Guinea Ecuatorial



Isla de Bioko



La isla de Bioko está formada por tres macizos volcánicos (Fuster 1956, Vaguean 1958, Terán 1962): el Pico de Basilé de 3.011 metros de altura, que ocupa la mitad septentrional de la isla; la Caldera de Lubá de 2.260 metros y el Pico de Biao de 2.009 metros de altitud, que constituyen la mitad meridional. Como consecuencia de su climatología y orografía, el sistema fluvial en Bioko es muy particular. Está influenciado por las altas masas volcánicas que suponen Basilé, Biao y la Caldera de Lubá, fluyendo los ríos en un sistema radial que tiene como punto de origen las cimas de estas elevaciones. Los cursos fluviales en la isla se caracterizan por ser de curso rápido, abarrancados y encajados por efecto de las pronunciadas pendientes del relieve, así como de caudal irregular como consecuencia de su origen pluvial en un clima con una marcada estación seca (Terán 1962, Castelo 1994, *Atlas de África* 2002). Los ríos de la isla se caracterizan también por tener pequeña cuenca de recepción, ser poco caudalosos, de poca envergadura, tener lechos de grava tosca, grandes piedras o roca viva volcánica, alcanzar el máximo caudal durante los meses de septiembre-octubre y mínimos en abril-mayo, pudiendo llegar a vaciarse en la estación seca.

La morfología litoral es acantilada. En el sur y este, correspondiendo a la inmersión bajo las aguas de una abrupta pendiente volcánica, por lo que los ríos en general suelen desembocar en forma de cascadas. En cambio, en el norte y oeste existe una plataforma de pendientes suaves, que favorece la formación de playas arenosas donde desembocan los ríos (Noelia, 2008:29).

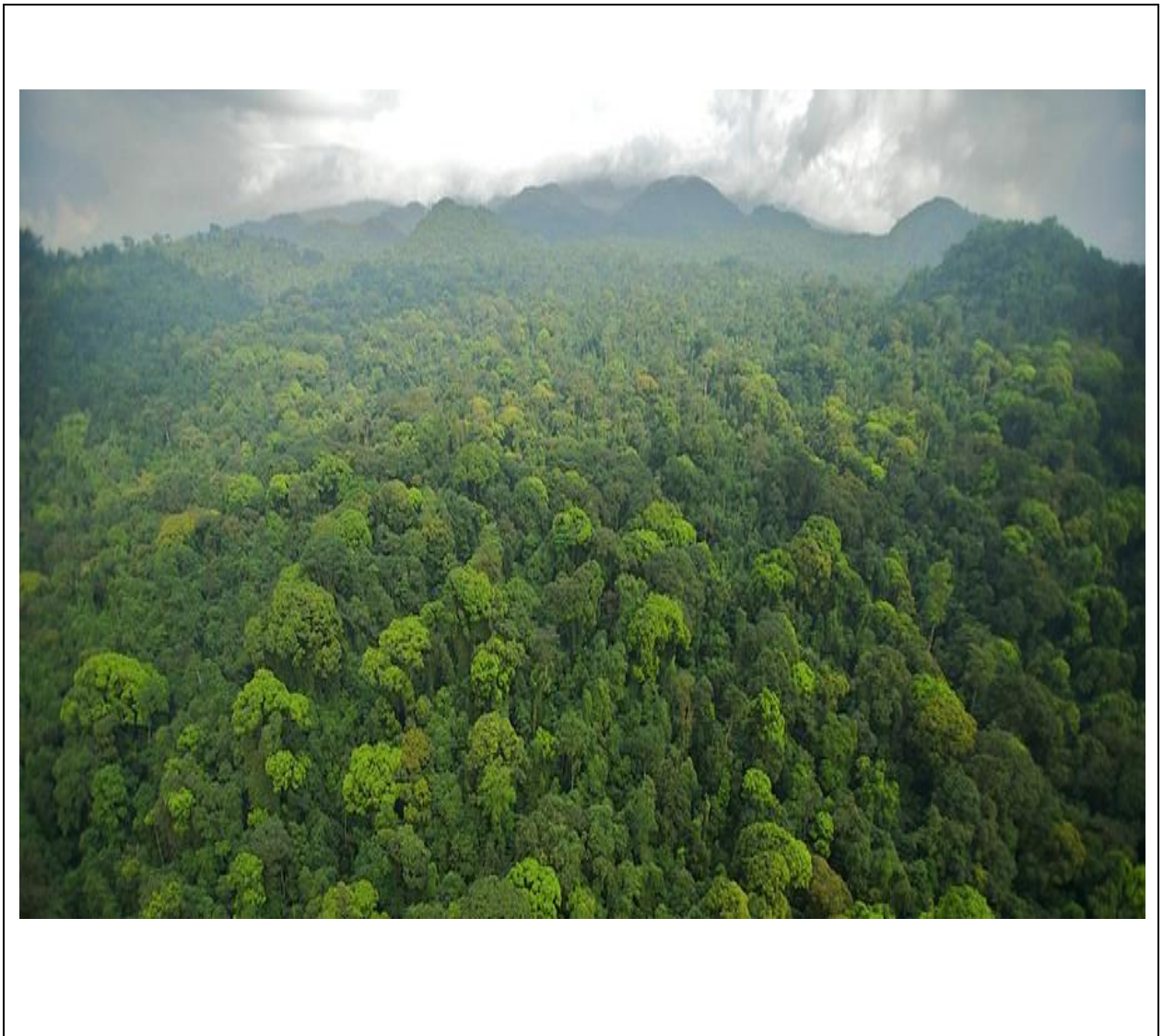
La temperatura media anual de la isla de Bioko oscila entre los 26,5° C de Malabo; 25,5° C de Rebola; 24,6° C de Ureka; 24,4° C de Musola; 17,8° C de Moka; o los 12° C del Pico Basilé (Nosti, 1942). La humedad atmosférica se sitúa en torno al 89%, disminuyendo ligeramente en la estación seca. El número de días nublados supera los 200 al año en cualquier punto del territorio (Capuz 1961: 26-29, Noelia, 2008: 29). La isla tiene dos estaciones principales a lo largo del año: la estación seca de noviembre a abril y la lluviosa de mayo a octubre.

Los bosques tropicales húmedos de Bioko son considerados uno de los hábitats de mayor diversidad del mundo y se denominan con el término de pluviselva⁷. Esta categoría se distingue por tener una exuberante vegetación y árboles gigantescos.

⁷ Véase más información al respecto en diversos estudios realizados por: Nosti (1942 y 1947), Guinea (1947), Ocaña (1960), Gómez y Merino (1989), Pérez del Val (1993), Figueiredo (1994), Aedo et al. (1999), Aedo (2001), Velayos et al. (2001), Fero et al. (2003), Parmentier y Geerink (2003), Cabezas et al. (2004), Cabezas et al. (2005), Estrella et al. (2005), Cabezas (2006).

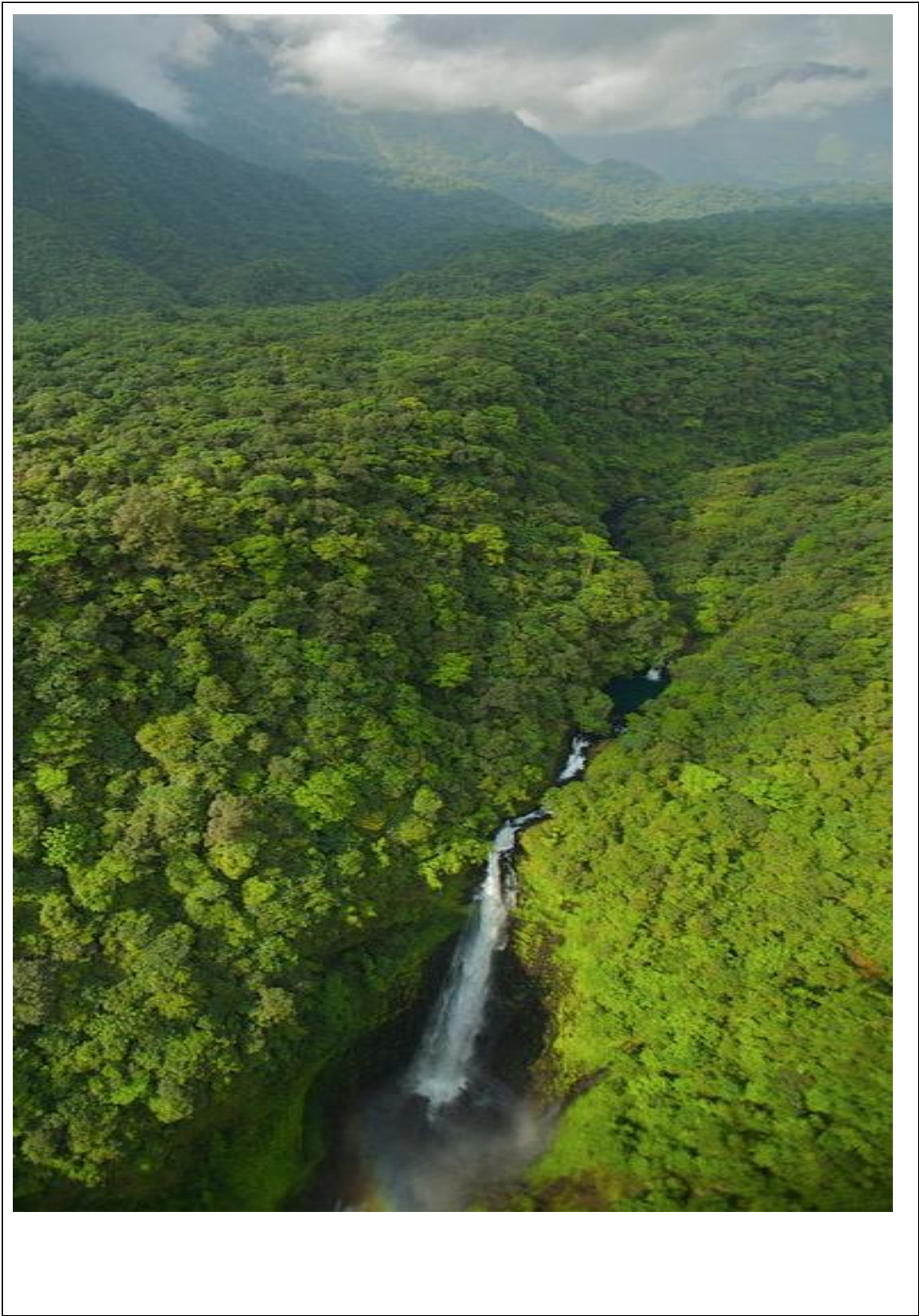
Poseen, además, una elevada humedad atmosférica debido a la presencia constante de nieblas, que favorecen la aparición de plantas epífitas, helechos, orquídeas (*Bulbophyllum sp.* *Polystachya sp.*) y varias especies de *begonia*.

Pluviselva de la Isla de Bioko (Fuente: Tim Laman)⁸



⁸ Agradecemos a la Facultad de Medioambiente de la Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial (UNGE) por permitirnos utilizar estas imágenes de Tim Laman, para ilustrar esa característica ecológica peculiar de la isla de Bioko, la pluviselva.

Pluviselva de la Isla de Bioko (Fuente: Tim Laman)



Isla de Bioko (Fuente: Tim Laman)



Capítulo I

EL CONCEPTO MUNDO SEGÚN LOS BUBI

En esta primera parte expongo algunas narraciones bubí que nos ayudan a introducirnos en esta manera de conceptualizar el mundo, aunque la mayor parte de su contenido será tratado en los siguientes capítulos de esta etnografía. En realidad, se trata de mostrar el conjunto de aspectos interrelacionados entre sí que aportan comprensión sobre cómo la población bubí de la isla de Bioko conceptualiza el mundo y los distintos elementos que lo constituyen. Se pretende dar a entender la relación entre todos esos elementos simbólicos y sus significados, que ayuden a hacer más comprensible la ritualidad bubí, descrita en la segunda parte de esta tesis.

Sólo añadir que esta primera parte etnográfica, introductoria a la ritualidad bubí, contempla fundamentalmente los pilares básicos de la visión bubí del mundo, de la persona y del grupo (que se refiere al parentesco). Si bien, podría parecer que todos los datos etnográficos expuestos son atemporales, reproduciendo ese concepto de lo “tradicional” como inmutable, esta no es mi intención. Lo que se pretende a través de esta ilustración etnográfica de los distintos temas contenidos en la ritualidad bubí, es mostrar “maneras de pensar la realidad” que todavía están presentes en la actualidad y expresadas a través de la ritualidad y otros ámbitos de la cultura. Por tanto, no es que lo que se presenta se remita a un tiempo original, antes de la colonia, sino que es la expresión de maneras de pensar la realidad y de significarla, todavía presentes entre los bubí: a través de los discursos, las prácticas rituales, las narraciones, la forma de estructurar los poblados, la organización clánica, etc. En este trabajo se explicitaran algunos cambios, pero sobre todo las premisas que siguen fundamentando un mundo concebido de una manera particular.

Narraciones bubí sobre el concepto mundo⁹

Löbara

Narrador de la versión bubí: Urbano Buika Bosasa 90 (1916-2007) años, de Rebola. Entrevistado en Malabo el día 10 de febrero del 2006.

Traducción y adaptación al castellano: JFE.

Hace muchísimos años, en un poblado bubí se celebraba anualmente una fiesta conocida con el nombre de *Lópó*, en honor al espíritu protector del poblado. La fiesta consistía en una gran comida en la que participaban todos los habitantes del poblado: hombres, mujeres, niños e invitados de los poblados de toda la comarca. Cada año el jefe del poblado designaba, entre los hombres pudientes del lugar, un organizador de la fiesta, y todos los actos y la congregación de la población tendrían lugar en torno a su casa.

En aquel tiempo hubo en la región una gran sequía que provocó una fuerte hambruna y no se pudo celebrar la fiesta, el gran banquete de *Lópó*, por la escasez de alimentos. Pasada la crisis, el jefe convocó a la comunidad y les dijo:

Señores, gracias a Dios hemos superado la crisis que nos azotaba. Hace muchos años que no celebramos la fiesta de *Lópó*. Debemos agradecer al espíritu de nuestro poblado el habernos librado de la crisis alimentaria que nos azotaba. Este año volveremos a celebrarla como en épocas anteriores.

Y nombró a *Löbara* organizador de la fiesta. El anuncio de la celebración alegró a la comunidad, aunque no tanto la designación de *Löbara* como responsable. Sin embargo, el jefe no hizo caso al gesto de desacuerdo de su pueblo. *Löbara* era el hombre más desdichado del poblado; no tenía casa, ni mujer, ni hijos, ni amigos, ni siquiera tierras. No tenía nada. Se cobijaba en una miserable casucha abandonada en las afueras del poblado, junto al vertedero de la comunidad. Era despreciado, y se le conocía como “el indigente”. El jefe lo eligió con la intención de ridiculizarlo ante el pueblo. Generalmente, esta designación solía hacerse tres meses antes de la fiesta, para dar tiempo al organizador a preparar el acto.

Los dos primeros meses transcurrieron sin que *Löbara* comunicara sus planes sobre la celebración de *Lópó*. Las fiestas como de *Lópó* son ritos en honor de los espíritus, y una vez anunciadas han de celebrarse y no pueden suspenderse. Si no se celebran, se teme que pueda desatarse la cólera de los espíritus y acarrear consecuencias graves al poblado: epidemias, malas

⁹ Las narraciones bubí de este apartado han sido transcritas literalmente.

cosechas, sequías... *Löbara* sabía todas esas cosas. Por ello, cada día que pasaba estaba más preocupado; pero era consciente de que él solo no podía cumplir el mandato del jefe.

A una semana de la fecha de la fiesta las cosas seguían como siempre. El organizador estaba en su cabaña lleno de inquietud. A su vez, la población estaba preocupada por las consecuencias que la situación pudiera acarrearles. Por eso pedía insistentemente al jefe que designara a otra persona o pusiera en marcha una estrategia que permitiera celebrar de *Lópó*, pero él se resistía a todas estas sugerencias.

El pobre *Löbara* tenía una huerta, sabía cazar, pescar y trepar a la palmera. Cuando faltaban cuatro días para la fiesta —tratando de evitar ser el culpable de las desgracias que pudieran sobrevenir a su poblado por no celebrar la anunciada fiesta al espíritu protector del poblado—, se fue a cazar y se hizo con un antílope; trepó a una palmera y obtuvo una botella de vino de palma; se fue a la huerta y recogió una cesta de berenjenas (*híri*)¹⁰. Con estos elementos y un fruto de “pimienta” (*pömma*)¹¹ se propuso pedir ayuda a los espíritus. Se dirigió a la “cueva” (*bösila*) del gran espíritu *Koba*¹² y, una vez allí, ofreció al espíritu los productos de su trabajo, expresándose de esta manera:

Espíritu *Koba* (*Mmò Koba*), tú eres uno de los espíritus más poderosos. No hay problema que no puedas solucionar. Tú sabes que no tengo familia, ni bienes, lo único que tengo son esos productos de la tierra con los que me alimento. Yo no puedo celebrar la fiesta del poblado que el jefe me ha encomendado y me preocupa ser culpable de las desgracias de mi pueblo. Si no me brindas tu ayuda, prefiero refugiarme en tu cueva y morir en ella antes de verme muerto a manos de la población.

Dicho esto, puso los productos en el altar de *Koba*. Masticó las semillas de pimienta, *pömma*, y las “pulverizó” (*húlela*) con tres soplidos por la cueva. Después, invocando al espíritu *Koba*, se puso a cantar así:

Löbara: “Espíritu que habita esta cueva,
espíritu que habita esta cueva,
espíritu que habita esta cueva”.

El espíritu *Koba* no le respondió y *Löbara* volvió a cantar:

¹⁰ *Solanum Sp.*

¹¹ *Afromonum Melegueta.*

¹² Este término *Koba* se refiere al espíritu de esta cueva. Esto es así porque entre los *bubi* cada cueva tiene su propio espíritu designado con un nombre específico. Y estas cuevas son el lugar en el que se le rinde culto a dicho espíritu. Además, este tipo de espíritus de las cuevas son los intermediarios entre la persona y sus ancestros.

Espíritu que habita esta cueva,
espíritu que habita esta cueva.

Conmovido por el llanto de *Löbara*, en el fondo de la cueva se oyó la respuesta del espíritu en tono grave:

Espíritu *Koba*: “*OoomHMmmmmmmmm...*”
Soy el jefe del espíritu *Lópó*.
Soy el Gran espíritu.
No soy una mujer.
No hay problema que, yo, *Löbara*,
no pueda solucionar.
Entra, ven aquí en el fondo de la cueva, para que oigas con claridad lo que te quiero decir”.

Löbara repitió su canción:

Espíritu que habita esta cueva,
Espíritu que habita esta cueva,
Espíritu que habita esta cueva”.
Espíritu *Koba*: “*hMhmmmmmm....*”.

¿Cuándo es la fiesta? Le preguntó el espíritu *Koba*.
Löbara: “Pasado mañana”. Le respondió.
Espíritu *Koba*: “¿Por qué has esperado hasta ahora ante un problema tan difícil?”.
“Espérame...”, le dijo el espíritu.

El diálogo se interrumpió (el espíritu se marchó). *Löbara* permaneció en el fondo de la cueva esperando. Después de unas dos horas, *Löbara* oyó las voces de un grupo de personas, pero no consiguió entender lo que decían. Al cabo de un rato, el ruido de las voces se cesó. *Koba* había traído a la familia de *Löbara* del otro mundo, sus ancestros, para que lo ayudaran.

Espíritu *Koba*:

“Presta atención. Al salir de aquí, buscarás un árbol de *ikko*¹³ que tenga varias ramas y una planta de *si'ulawëlo*. Esta última la atarás al *ikko* con una cuerda *öbelá*. Prepararás un recipiente de cáscara de coco *rikátó*, lo colocarás entre los brazos de las ramas del *ikko*, echarás en él agua de mar (*bo'á*), buscarás un caracol de río (*pé'á*) y lo colocarás bajo la vasija. Buscarás una pluma de

¹³ *Ikko*, *S. Kiguelia aethiopica*.

faisán (*kō*) y la colocarás junto al recipiente de agua. El *robo*¹⁴ lo colocarás junto a tu casa, al lado de un tronco. Debes hacer todo lo que te he dicho, hoy mismo, al llegar a tu casa”.

Y le dijo:

“La víspera de la fiesta buscarás una hoja de *ōbotó*, la mojarás con agua de mar y la colocarás bajo el mismo tronco. Hecho esto, con tu hacha tendrás que partir el tronco en el lugar donde está el *ōbotó*; entonces verás en qué medida un espíritu puede solucionar los problemas de quien acude a él”.

Cuando salió del fondo de la cueva, *Löbara* vio que la calabaza de *topé* ya estaba vacía. *Koba* se lo había bebido. La cogió y se la llevó. Se fue a su cabaña e hizo lo que el espíritu *Koba* le había prescrito. Y al día siguiente, la víspera de la fiesta, *Löbara* puso la hoja de *ōbotó* bajo un tronco de leña que había cerca de su casa; y con su hacha, tal como le había indicado el espíritu, se puso a partir la leña. *Löbara* se llevó una sorpresa al ver que cada pedazo de madera que saltaba de la leña se convertía en una persona, hombre o mujer. Enseguida se ponían a trabajar. Ante aquel hecho asombroso, *Löbara* siguió dando hachazos a su tronco hasta que en el interior del tronco oyó una voz que le dijo: “No me cortes la cabeza”. Sorprendido, dejó de cortar el tronco. Entonces salió del tronco un joven que traía una cabra. Tras él salió otro, otro y otro, hasta un total de diez, cada uno con una cabra. Después salió una mujer con una cesta de grandes ñames. Otra con un gran brazalete de *tyibó*. Les siguió un hombre con una calabaza de vino de palma. Otro con un racimo de plátanos, otro con un cesto de una variedad de ñame llamada *bato'a* y así siguieron saliendo hombres y mujeres del tronco trayendo todo lo que *Löbara* necesitaba para celebrar una fiesta de *Lópó* jamás vista en toda la comarca.

Rápidamente aquel gentío limpió una gran extensión del entorno, destruyó la choza de *Löbara* y en pocas horas construyó la casa más grande y hermosa del poblado. A media tarde todo estaba preparado. Y la gente de *Löbara* estaba dispuesta a servir y dar de comer y beber a la población de toda la comarca.

Los vecinos del poblado, asombrados ante lo que estaba sucediendo, no lograban comprender cómo *Löbara* se las había ingeniado para hacer lo que estaban viendo. El rumor del acontecimiento se extendió rápidamente por la comarca. Todo el mundo vino a ver cómo *Löbara* había organizado la fiesta de *Lópó*. El jefe del poblado también llegó al lugar; sorprendido por lo que estaba viendo, sugirió a *Löbara* que era necesario comenzar ya la fiesta para que se pudieran consumir los alimentos preparados por él. El jefe ordenó tocar el *bötuttú*

¹⁴ El término *robo* es el genérico que utilizan los bubi para designar a cualquier ritual. Además, es una palabra que se refiere tanto al ritual en su conjunto como a los mismos elementos que lo componen.

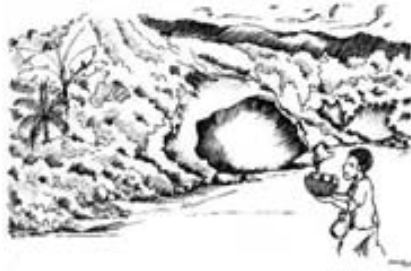
para convocar al pueblo a concentrarse en la gran plaza preparada por *Löbara* para la fiesta de *Lópó*.

A las cinco de la tarde, concentrada toda la población de la comarca, comenzó la fiesta de *Lópó*, amenizada con animadas danzas tradicionales, que continuaron toda la noche. El día de la fiesta, temprano, las mujeres comenzaron a preparar la comida del gran banquete de *Lópó*. A las tres de la tarde comenzó el convite. Era tanta la comida que, como no se podía terminar, *Löbara* propuso al *bötúkkú* que continuase la fiesta. Y así fue. De ahí se originó la leyenda de que la fiesta más larga jamás conocida es la de *Lópó* de *Löbara*, que duró una semana, después de la cual se celebró el acto de clausura de la fiesta. Al día siguiente *Löbara* vio que el conjunto de sus colaboradores, su familia del otro mundo, que le había enviado el espíritu *Koba*, se había ido.

Después de la fiesta, el Consejo de Ancianos se reunió y decidió nombrar a *Löbara* jefe (*bötúkkú*) de toda la región. El jefe del poblado convocó al pueblo, presentó la propuesta de los ancianos, y de este modo *Löbara* fue proclamado gran *bötúkkú* de la región.

Después se casó, tuvo varias mujeres y muchos hijos.

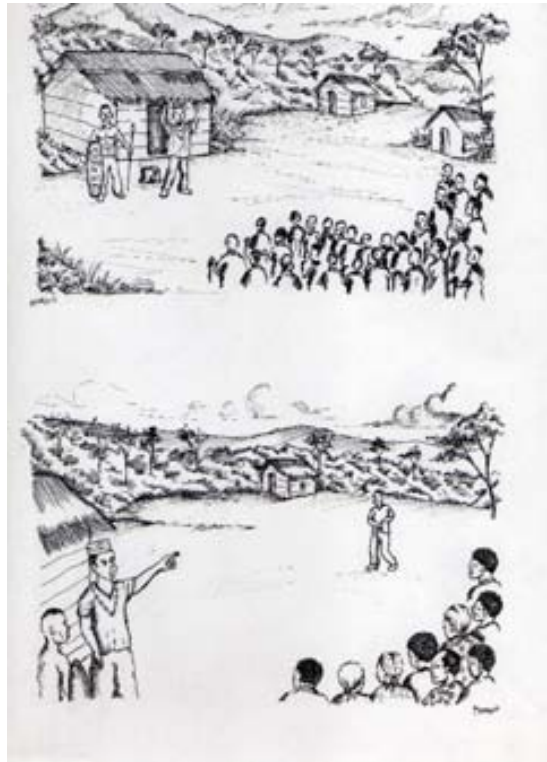
Representaciones pictóricas del cuento de *Löbara* (Dibujos: Mene)



Arriba, *Löbara* va a la cueva a buscar la solución de su problema.
Abajo: *Löbara* pide la ayuda de sus espíritus ancestrales.



Arriba, Los parientes de *Löbara* vienen a ayudarlo.
Abajo: Los parientes de *Löbara* organizan y animan la fiesta.



Arriba: *Löbara* hablando al pueblo.
Abajo: *Löbara* proclamado *bötúkkú*. Tomando decisiones.



Löbara con sus tres mujeres e hijos.

Wēsēpa

Narrador de la versión bubi: Ignacio Riochí, 68 años, de Rebola.
Entrevistado en Rebola, en agosto de 2004

Traducción y adaptación al castellano: JFE.

En un poblado bubi había un hombre y una mujer, casados, pero sin hijos. Fueron pasando los años y la mujer no se quedaba encinta. No sabían por qué, ni lo que podían hacer. Un día decidieron acudir al médium¹⁵ (*bulabötyö*) para conocer la causa que les impedía tener hijos. Fueron al oratorio (*ròhia*) de un *bulabötyö* y le expusieron su problema. El médium les dijo que había escuchado con atención su problema. Les dijo que volvieran al día siguiente porque tenía que ir a averiguar las causas de su desgracia.

Cuando volvieron al día siguiente, el espíritu (llamado de forma genérica *bötéribbo*) que se había manifestado a través del médium, se dirigió a la mujer y le dijo: “Sé que eres una hábil pescadora. En la próxima jornada de pesca pescarás un “atún” (*kulò*). Procurarás que no muera, conservándolo en un cubo con agua de mar. Lo llevarás al poblado. Pondrás el recipiente en un lugar aislado de la casa. Haz esto, y verás lo que un espíritu es capaz de hacer”. Así que la pareja regresó a su casa.

Al día siguiente, muy temprano, la mujer se fue a pescar. Tal como le indicara el *bötéribbo*, cogió un atún (*kulò*) de aproximadamente tres kilogramos. Como le indicó el *bötéribbo*, procuró mantenerlo vivo en un recipiente con agua de mar. Lo llevó a su casa y lo colocó en el lugar que creyó más apropiado, según la prescripción del espíritu. Y fue pasando el tiempo.

Una tarde, la mujer oyó llorar a una criatura en el cubo, y encontró en él a una hermosísima niña. Después de unos días fueron al *bötéribbo* a presentarle a la niña y a darle las gracias.

Padre:

“Espíritu” (*bötéribbo*), hemos venido a presentarte a nuestra niña y a darte las gracias por habernos dado la hija más hermosa del mundo.

Bötéribbo:

La niña se llama *Wēsēpa*. Era “hija de pez” (*bòllá tyué*), ahora convertida en “hija de persona” (*bòllá bötyö*). Os advierto que va a ser una niña muy traviesa, pero debéis tener con ella mucha paciencia. Nunca le digáis que es “hija de pez” (*bòllá tyué*), porque volvería al mar para convertirse en pez. Que no se os olvide.

¹⁵ En este caso, el médium ya no es un espíritu, sino un especialista que media con el mundo de los espíritus.

Wësëpa crecía sana y fuerte. Era la alegría de sus padres. No se había visto una belleza comparable a la suya en aquel poblado. A los diez años ya ayudaba a su madre en las tareas domésticas. Cuando su madre se iba al huerto a trabajar, *Wësëpa* hacía todas las tareas que ella le encargaba, y llevaba la comida de su padre a la finca donde él estaba trabajando. Era una niña amable; pero muy traviesa, como el *bötéribbo* les había anticipado a sus padres. Según iba creciendo, resaltaba en la jovencita *Wësëpa* su extraordinaria belleza, su gentileza y su carácter travieso; cada día sorprendía a sus padres con un disgusto que aumentaba la preocupación de ellos.

Un día, cuando *Wësëpa* llevaba la comida de su padre a la finca, como todos los días, por el camino se le ocurrió la peor de sus travesuras: comerse la comida de su padre y defecar en la cacería vacía. Así lo hizo. Cuando su padre abrió el recipiente de la comida y vio lo que su hija había hecho, muy indignado la reprendió furiosamente. Le dijo que era fea. Le dijo, además, que hacía todas esas fechorías para probar la paciencia de sus padres, porque “eres hija de pez convertida en hija de persona”.

Apenas acabó de pronunciar estas palabras, el hombre vio cómo la fisonomía de *Wësëpa* comenzaba a transformarse. Fue corriendo hacia el mar. Pasó por el huerto de su madre sin parar y, cuando ésta la vio correr a tanta velocidad hacia el mar, supo que algo anormal había sucedido. Fue tras ella, llorando a gritos de angustia:

Wësëpa, Wësëpa, Wësëpa...

No te vayas.

Vuelve, vuelve, vuelve...

Soy tu madre...

Vuelve, vuelve, vuelve...

Wësëpa, Wësëpa, Wësëpa...

No te vayas.

Vuelve, vuelve, vuelve...

Soy tu madre...

Vuelve, vuelve, vuelve...

A pesar del esfuerzo de la mujer, no lograba alcanzarla, y la niña no retrocedía, ni hacía caso al llanto angustiado de su desesperada madre. Cuando *Wësëpa* llegó a la costa, se lanzó al mar, convirtiéndose en pez. Un rato después, cuando la madre llegó a la orilla del mar, vio desde lo alto del acantilado el semblante de su hija en un pez que removía las aguas. Entonces expresó la lamentación del retorno de su hija al mar con esta elegía:

Madre: “*Wësëpa, Wësëpa, Wësëpa...*”.

Wēsēpa: “Madre”.

Madre:

“No puedes volver, querida hija.

No puede volver la niña más hermosa que ha existido.

No puedes volver a pesar de lo bien que te estamos cuidando

Y el gran amor que tu padre y yo te tenemos.

Wēsēpa:

“Madre, madre,

tu maridito, tu maridito,

el que me ha dicho que yo soy fea,

y que era hija de pez transformada en persona,

he ahí, madre, el problema”.

Madre (gimiendo de dolor):

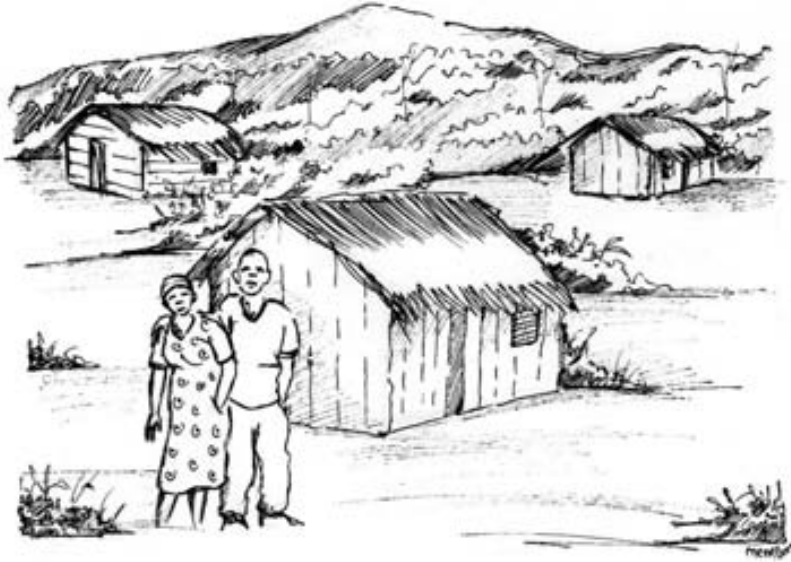
“Wēsēpa, Wēsēpa, Wēsēpa...”

Wēsēpa, Wēsēpa, Wēsēpa...

Wēsēpa, Wēsēpa, Wēsēpa...

Wēsēpa: hòMmmm...”

Representaciones pictóricas del cuento de *Wësëpa* (Dibujos: Mene)



Arriba: La pareja va al médium para buscar el remedio a su problema (*bohiammò*)
Abajo: El médium prescribe conseguir un pez, llevarlo a casa y meterlo en un recipiente.



Imagen del pez que se transformará en una criatura, *W s pa*, como lo había prescrito el médium.



La niña *W s pa* se escapa hacia el mar y vuelve a convertirse en pez.

*Djiba*¹⁶

Narrador de la versión bubi: Plácido Bitá, de 62 años, del poblado de *Baó*. Entrevistado en Timbabé-Sampaka, en julio de 2007.

Traducción y adaptación al castellano: JFE.

En la tradición oral bubi se cuenta que antiguamente el actual poblado de *Baó*, situado al sureste de la isla de Bioko, se llamaba *Igo*, nombre del árbol *igo* o *ikko*. Después pasó a denominarse *Baó* (*Bá-á-ó*), que literalmente significa “habitantes de la montaña” o montañeros.

Cuenta la leyenda que uno de los jefes más célebres de *Igo*, llamado *Röbè* (*Rope*), se casó con *Börihi*, una mujer del poblado de *Rilelëba* (*Bilelipa*). Tuvieron un hijo llamado *Djiba*¹⁷. Históricamente, *Igo* (*Baó*) y *Rilelëba* eran pueblos enemigos. Se disputaban un terreno muy fértil llamado *Odjua*, situado entre dos afluentes del río *Ubá*. Este terreno era escenario de frecuentes luchas entre ambos pueblos, en las cuales generalmente salía vencedor el ejército de *Baó*, quedándose con las tierras de *Odjua*.

Cuando *Djiba* alcanzó la edad adulta, decidió luchar por la causa de las tierras del poblado de su madre (y no las de padre)¹⁸. Formó un ejército de cien hombres. Los armó con palos largos, tipo lanzas. Promovió la ofensiva contra los *Baó*, vencéndolos en todas las batallas y recuperando las tierras de *Odjua* en favor de los *bilelipa*. El ejército de *Baó*, que siempre se había considerado superior ante el de los *bilelipa*, se sintió derrotado. En muchas ocasiones los *baó* intentaron recuperar *Odjua*, pero no lo conseguían. Todas las estrategias que pusieron en marcha fracasaron. El ejército capitaneado por *Djiba* era invencible. Pero los *baó* juraron no abandonar la lucha hasta ver muerto al héroe de los *bilelipa*.

Un viñatero (*böeba*), soldado del ejército de los *baó*, planeó cómo asesinar a *Djiba*. Un día se subió con su lanza a una palmera muy alta situada junto al camino por donde *Djiba* y su ejército pasaban al ir y volver de la guerra contra los *baó*. Y por la tarde, cuando el ejército de los *bilelipa*, encabezado por su valeroso héroe, volvía a su poblado después de una dura batalla contra sus enemigos, el viñatero, desde lo alto de la palmera, lanzó su arma contra el héroe *Djiba*. La lanza le atravesó el pecho por el costado izquierdo, hiriéndolo gravemente. *Djiba* no cayó al suelo, sino que se mantuvo de pie con el brazo derecho erguido. Los soldados, al ver

¹⁶ En otras publicaciones de este cuento este nombre aparece transcrito Chiba. Sin embargo, Plácido Bitá, relator del cuento, pronunció el nombre de este personaje mítico según la variante lingüística de los *Baó*, pronunciándolo *Djiba*. Yo he optado por mantener la fonética original de los *Baó*.

¹⁷ *Kigelia aethiopiva*.

¹⁸ Aquí se ve reflejado el principio de matrilinealidad de los bubi, es decir, que el propio clan de uno es el “clan materno” (*karityöbbo*).

herido de muerte a su capitán, echaron sus lanzas al suelo e inmediatamente se apiñaron junto a *Djiba*, decidiendo morir con él.

Así murieron en manos de los *baó* los cien soldados del ejército de *Djiba*; prefiriendo irse con él al otro mundo que ser vencidos por sus enemigos. Por la tarde, la población de *bilelipa* y los propios *baó* admiradores del héroe hicieron en memoria de ellos un gran acto de duelo.

Lösöbé, el lugarteniente de *Djiba*, no estaba con el ejército cuando se produjo el asesinato de sus compatriotas. Al día siguiente, cuando se cavó la fosa para enterrar a su jefe y sus cien soldados, *Lösöbé* se arrojó a la fosa deseando ser enterrado vivo en el mismo sitio que *Djiba*. *Börihi*, la madre del héroe, no cesaba de llorar amargamente ante la tumba de su hijo, hasta que oyó una voz que le decía: “Mamá, no llores más. El llanto no devuelve la vida a un muerto”.

Djiba y sus cien soldados arribaron al otro mundo. Dos días después de su llegada, los “jefes principales de los espíritus” celebraban un gran convite ritual. *Djiba*, el héroe de *Bilelipa*, no podía participar en el banquete, porque había muerto joven sin haber conseguido el título de “anciano” (*Alöböam*), necesario para adquirir la categoría social de jefe (*bötúkkú*). La ausencia de *Djiba* en el ágape fue notoria, porque era un héroe; por ello decidieron que *Djiba* volviera al “mundo de las personas” (*ribötyö*) a adquirir la categoría de *Alöböam*.

Djiba emprendió el viaje de vuelta del otro mundo al de los vivos. Los *bötéribbo* anunciaron a los habitantes del poblado de *Bilelipa*, la próxima llegada de *Djiba* y de su ejército para homenajearlo con la gran fiesta del *Alöböam*. Su padre, el *bötúkkú* de Baó, envió emisarios a todos los poblados y jefes de la comarca para que les comunicaran que, al cabo de seis días, *Djiba* volvería del mundo de los muertos al de los vivos y tendrían la oportunidad de volver a verlo vivo con su ejército de cien soldados.

El día de su llegada, los espíritus tomaron todas las disposiciones para que ningún fenómeno de la naturaleza, relámpago, rayo o tormenta, hiciera daño a *Djiba* y su séquito; para ello, los espíritus de *ö mmö*¹⁹ hicieron bajar la densa nube del pico de Basilé para que lo protegiera durante su viaje al “mundo de las personas” (*ribötyö*). Como estaba previsto, *Djiba* llegó a *Bilelipa* con todo su ejército. El segundo día de su llegada, se hizo en su honor la gran fiesta del *Alöböam*, un gran banquete ritual que se celebra para honrar a los grandes jefes. Terminada la fiesta, *Djiba* agradeció a la multitud el haberlo honrado con la celebración de esa gran fiesta. Después se despidió con estas palabras:

Me voy. No puedo quedarme aquí en el “mundo de los vivos”. Me instalaré en el pico de Basilé. Allí estaré para siempre con vosotros.

¹⁹ En este caso el cuento no se refiere a un tipo de espíritus concretos, sino al conjunto de espíritus pobladores del otro mundo (*baíribbo bó mmö*).

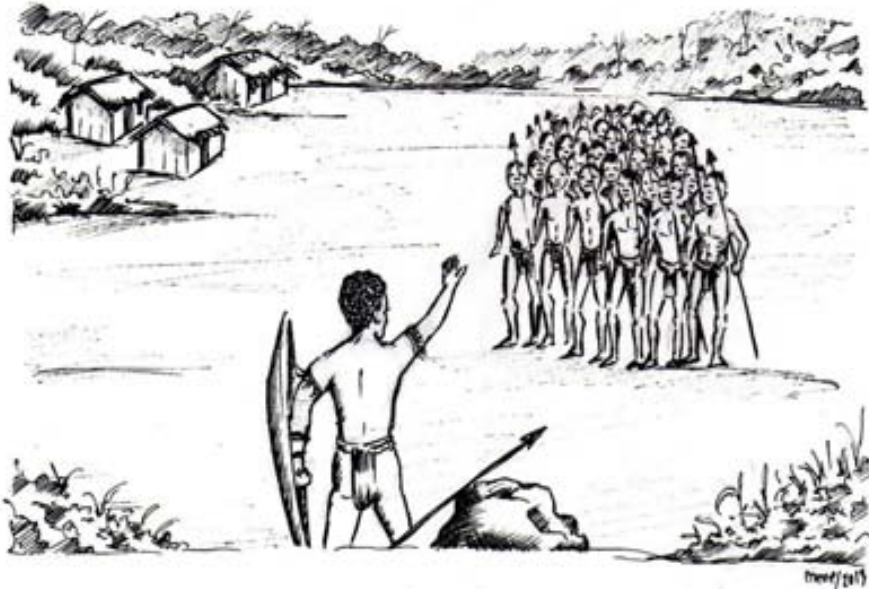
Al oír estas palabras, *Börihi*, la madre del héroe, se moría nuevamente de pena ante la segunda desaparición de su hijo. *Djiba* y sus cien hombres se dirigieron al río *Kope* y a través de su cauce fueron subiendo al pico. *Börihi* los siguió, procurando ocultarse en el denso bosque de las montañas de *Baó* para que su hijo no la viera. Pero *Djiba*, que era ya espíritu (*mmò*), sintió que su madre lo seguía. Hizo que se encontrara con su madre. El encuentro se produjo en los barrancos del río *Kope*. *Börihi* lloraba amargamente sin cesar. El héroe obligó a su madre a volver a *Baó*.

Börihi era la “jefa de ancianas” (*bótukuari*) del poblado de *Baó*. En una ocasión, hubo escasez de aceite de palma en el poblado. Las mujeres le hicieron responsable del problema. Entristecida, se dirigió al barranco del *Kope*, donde se había despedido de su hijo. Fue subiendo la escabrosa ladera del pico por el cauce del río, buscando a su hijo, su consuelo. *Börihi* fue subiendo hasta llegar al término entre el “mundo de los vivos” (*ribötyö*) y el “mundo de los muertos”, cerca del poblado fundado por *Djiba* en el pico. Al llegar, como era persona, no podía entrar en el pueblo de los espíritus. Después de mucha insistencia, al tercer día se le permitió entrar en el mundo de los espíritus advirtiéndola que no comiera alimento alguno de los espíritus, pues si lo hacía, al instante se convertiría también en espíritu (*mmò*) y ya no podría volver al “mundo de las personas” (*ribötyö*).

Mientras tanto, había corrido la noticia de la desaparición de *Börihi*. Se inició su búsqueda por todo el sur de la isla, desde el río *Kope* hasta *Moaba*. *Börihi* no apareció por ninguna parte. Al final se recurrió a la consulta de los *bötéribbo*, para que indicaran dónde estaba. Pero estos vieron que ningún espíritu respondía a la pregunta. Después de muchos ruegos, fue el mismo *Djiba* quien reveló al pueblo que su madre estaba con él en el “mundo de los espíritus” (*ö mmò*), en el pico.

Un día, *Börihi* paseando por el poblado, vio a unos espíritus que destilaban aceite de palma, y quiso probarlo para saborear el aceite de la región de los espíritus. Al probarlo, su “cuerpo de persona” se “espiritualizó” y ya no pudo volver a *Bilelipa*. De ahí que en la oralidad bubi se cuenta que *Börihi* está en el “otro mundo” (*ö mmò*) sin haber muerto y que haya alcanzado el nivel de un espíritu clasificado con el término, *bötyöribo*.

Representaciones pictóricas del cuento de *Djiba* (Dibujos: Mene)



Djiba ante su gran ejército.



La madre de *Djiba* subiendo al pico de Basilé en busca de su hijo.

El concepto mundo según los bubi

En la lengua bubi, la palabra *bötyö* significa persona. Está compuesta por el prefijo /bö-/ es decir “relativo a” y /-työ/ alude a “mundo” o “lugar”. De aquí que pueda traducirse literalmente como “relativo a mundo”. La palabra *ribötyö* se articula en torno a *bötyö*, pero le precede el prefijo /ri-/. La etimología de la palabra *ribötyö* indica pues que ésta está configurada a partir de dos prefijos /ri-/ y /bö-/ que remiten a “referido (dos veces) a mundo”. *Ri* se utiliza para no repetir el anterior prefijo /bö-/ y que no impida la pronunciación resultante en *babötyö*. Pero finalmente indica que es un conjunto mayor a lo que sería *bötyö*. Por decirlo llanamente: es un conjunto de personas.

De hecho, /Ba-/ o /Bo-/ siempre antecede cualquier palabra que se refiera a un conjunto de personas, poblado o lugar donde habitan, incluso una unidad clánica. Por ejemplo, todos los nombres de localidades bubi se configuran de la misma manera: Baney, Basakato, Bariobé, Bakake, Baó, Bantabaré, Basupú, Batete, Balombe, Balachá. Al igual los principales clanes bubi.

Si *ribötyö* alude a la dimensión visible del mundo donde habitan los vivos, en la lengua bubi el término *mmò* sirve para representar la otra dimensión de lo invisible. Tal como explicaré en este capítulo, todo lo que se refiere a *mmò*, remite a lo intangible, inmaterial, “espiritual”. En realidad, lo que lo compone son todas aquellas fuerzas que se encuentran en el otro lado del mundo. Por lo tanto, todo lo que existe en la otra dimensión de la realidad visible es una composición de fuerzas espirituales. Tomando una metáfora que ilustre el concepto bubi de mundo, podríamos afirmar que éste es concebido como un “vehículo”. Tiene una parte externa, el armazón, representado por el “mundo visible” (*ribötyö*); y una parte interna, el motor, generador de la energía que mueve el vehículo, simbólicamente representado por el “mundo invisible” (*ö mmò*), motor del mundo visible. El mundo material visible es el mundo de la acción desarrollada con la energía generada en el otro mundo. El lado invisible denominado con el término genérico de *ö mmò* podría traducirse como el lugar donde habitan las personas que han muerto. De ahí el que los bubi denominen a sus muertos *betyö bó mmò*, que literalmente significa personas del otro mundo, para enfatizar que siguen existiendo y dar a entender que es un lugar al que se va y viene; y señalar que hay muertos que no llegan a su destino, los *baríbbò abbé*, que no han llegado al otro mundo, se han quedado atrapados en el espacio liminal que separa las dos dimensiones del mundo. Evitar que esa situación se produzca explica el interés de los bubi por celebrar

adecuadamente el ritual de la muerte, para que así el difunto llegue hasta la otra dimensión del mundo.

En realidad, esta distinción entre lo visible y lo invisible se aplica a cualquier elemento. Siempre existe una parte visible (que sería el polo sensitivo donde se expresa todo lo que hace referencia a los sentidos: vista, olfato, tacto, audición) y otra parte no visible, donde está la fuerza o poder de todo objeto o cosa. Si tomamos como punto de referencia a las personas, según este sistema de representación estas tendrían una apariencia en el propio cuerpo y una esencia que sería su *böé*. Es decir, si tomamos como ejemplo la noción *bötyö*-persona, ésta también remite a esta dualidad: está constituida por un cuerpo material y por toda una pluralidad de cualidades y atributos; entre éstos tiene un aliento vital (*boé*), elemento relacionado con la dimensión invisible del mundo. Si nos referimos al concepto *bubi* de clan, éste también tiene una doble dimensión: está conformado por sus miembros vivos (*karityöbbo*) y otros que son sus “muertos”, “antepasados” o “personas del otro mundo” (*betyö bó mmò*). Cualquier objeto, animal, vegetal, tiene su dimensión tangible y su *böé*. Si tomamos otro ejemplo, como el de un pequeño caracol llamado *sibókö*, que se encuentra en las playas de la isla de Bioko, conocido por la dureza de su caparazón, tiene también una doble dimensión: una apariencia visible y un gran poder con una función protectora. En realidad, se le atribuye una fuerza protectora que combate cualquier otra negativa.

El sentido de la horizontalidad. Lo visible y lo invisible

Quisiera empezar con la frase de Consolación Bokubó²⁰, de 60 años de edad, del poblado de Bahó Basuala, que expresó lo siguiente:

Ribötyö lö mmò e haba helé. Aho bötelo hè sipëpë ná sitya tyona ë atë nné é elam.

(Traducción JFE)²¹ El mundo de las personas y el mundo de los espíritus se encuentran en el mismo espacio. Solo hay una “membranita” (*sipëpë*) que impide ver el otro lado.

²⁰ Esta frase fue iluminadora en el trabajo de campo. Son aquellos momentos del propio trabajo de investigación en que lo complejo se expresa de forma simple, haciendo comprensible todo aquello que hasta entonces quedaba sin entendimiento.

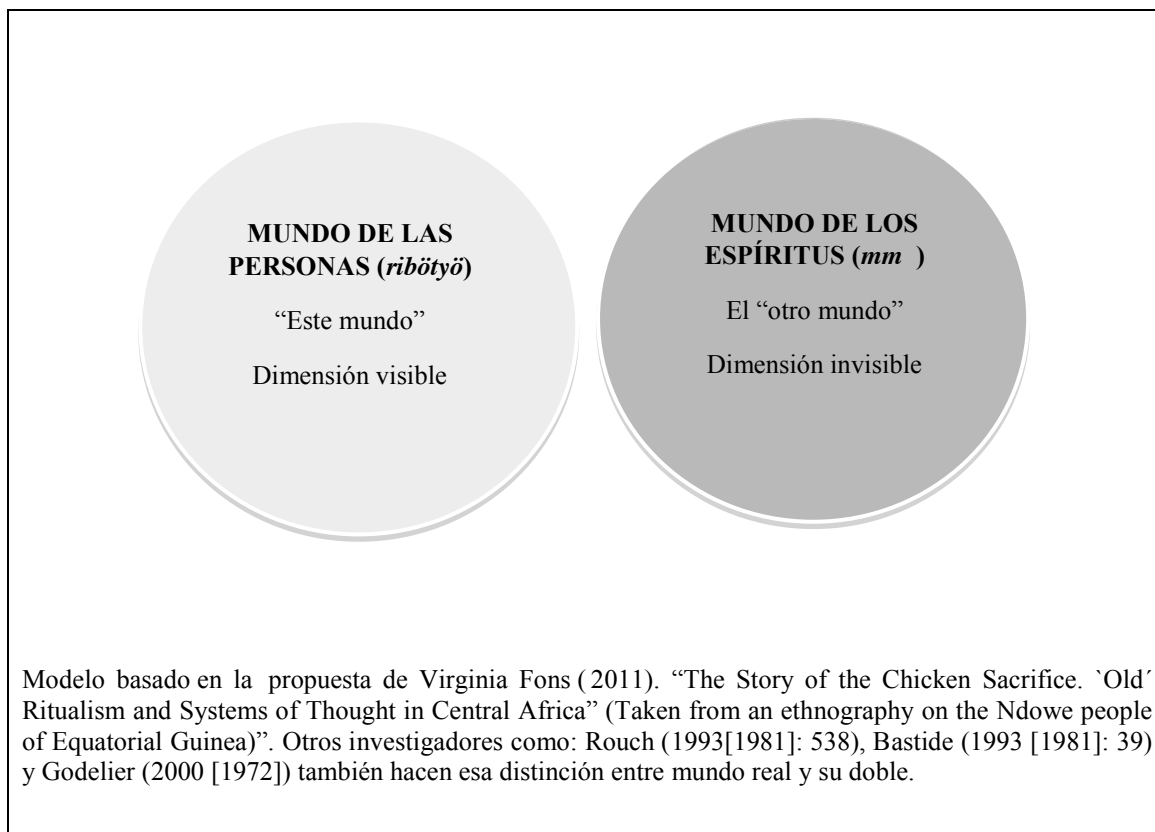
²¹ En el texto, las siglas JFE corresponden a mi nombre José Francisco Eteo.

Esta frase cobra toda significación cuando tomamos como punto de referencia el eje horizontal de la realidad bubi. O si se prefiere, contemplamos la realidad desde un solo plano horizontal. Asimismo, la frase quiere significar que el otro mundo está en nuestro entorno, nos rodea, se comunica con nosotros. La distancia de separación consiste en su invisibilidad; es decir, el mundo en el que vivimos, el visible, y el mundo de los espíritus o invisible, ocupan un mismo espacio y tiempo, pero los vivos están bajo un velo que nubla la percepción hacia esa otra realidad. Por ello también se le llama el mundo oculto o velado. La espontánea respuesta de la señora Bokubó enlaza con la creencia que sostiene que el mundo de los espíritus o de lo divino está oculto a las personas vivas, como si de un velo se tratase, que puede ser apartado en ciertas circunstancias dependiendo de quién es el buscador de la realidad, es decir, el iniciado en el saber y en las doctrinas secretas o en los misterios sagrados que se pretenden buscar. En realidad, en el caso de especialistas son los conocimientos adquiridos los que dan forma a su percepción, la cual debidamente entrenada les otorga el poder o la gracia de ver más allá de la “membranita”, que nubla la simple percepción de la persona “normal” (sin capacidades o dotes especiales).

A través de este eje horizontal se torna comprensible toda la realidad bubi. Creo que todo ello podría quedar resumido en un cuadro que ilustra la importancia de la noción de espacios diferentes en un mismo eje horizontal; aunque también el tiempo es diferente. Me he inspirado en el artículo de Fons (2011)²², para acabar de tramar el concepto bubi de mundo que se basa en una única realidad, diferenciada según ámbitos de percepción.

²² Este cuadro está inspirado en Leach (1989 [1976]: 113). Hace alusión al concepto de mundo occidental, distinguiendo entre “este mundo” y “otro mundo”, entrelazados por una zona liminal en la que se produce toda la actividad ritual. En realidad, en la zona liminal se encuentran los especialistas religiosos que conectan con el más allá para que éste intervenga en nuestro mundo. Sin embargo, en el caso bubi es preferible seguir el modelo representado en la página 63, tal como propone Fons (2011), siguiendo a Godelier (2000 [1972]: 355-365)], su fascinante capítulo titulado *Lo visible y lo invisible en los baruya de Nueva Guinea*.

Modelo de representación del mundo según los bubi



Asimismo, este cuadro ayuda a explicar muchas de las acciones rituales bubi. Por ejemplo, el acto de invocar el "aliento vital" (*böé*) del difunto inmediatamente después de su fallecimiento a través de un médium (*bohiamm*). Esto es así porque se considera que es posible la comunicación con el *böé* en su etapa de transición, antes de que emprenda su viaje definitivo al otro mundo. El "aliento vital" (*böé*) del difunto permanece en el entorno, allí mismo. Por eso, tan pronto como la persona pierde la vida, su *böé* se ve desprovisto del cuerpo, considerado como un caparazón limitante que lo fijaba en unas coordenadas espacio-temporales. Por lo que los rituales de defunción tengan como objetivo, cuidar la transición que se produce desde el momento en que el *böé* sale del cuerpo del difunto hasta su marcha al mundo de los *mm*. Al haber adquirido otra naturaleza, este periodo transitorio es de suma importancia para la adaptación al mundo de los espíritus.

Incluso, cuando nos referimos al mundo de la experiencia, vemos que existe una experiencia A, en este mundo visible y una experiencia B, (no invertida) continuación de la A. Los bubi dicen que la otra dimensión (*ömm*) es un lugar apacible, donde los

difuntos se encuentran con sus antepasados, que es semejante a la visible y un lugar de continuidad de la vida humana como una réplica del mundo visible. Incluso, los difuntos mantienen los rasgos, la personalidad y el sexo. Los ancestros conservan su misma apariencia en el otro mundo; de ahí que los parientes vivos puedan reconocerlos cuando se comuniquen con ellos en el espacio de una cueva. Sin embargo, aunque los “pobladores del otro mundo” (*betyö bó mmò*) tengan las mismas cualidades y ocupaciones que en el mundo de las personas, la nueva existencia es más agradable. Lo que hace que las personas ancianas deseen la muerte para abandonar los sufrimientos de este mundo. Despojado del cuerpo material, la existencia del individuo, ya convertido en ancestro, continúa a través de su *böé*, transformado ya en *mmò* o espíritu.

Cuando un ritual se realiza para una persona de este mundo va dirigido a su *böé*, pero si este se realiza para un antepasado va dirigido a un *mmò*. Este cambio de terminología es clave porque deja entrever el cambio que experimentan los seres, mientras están conectados a la “vida”, y cuando se transfieren al otro lado, el de la “muerte”. Este cambio terminológico deja entrever un cambio de esencia, porque el otro mundo es lo que podríamos llamar una realidad metafísica. En cualquier caso, los rituales bubi de consulta tratan de entrar en contacto con sus ancestros en una “cueva” (*bösila*), bajo la tierra donde se sepulta a los muertos. Simbólicamente la tierra es, en este sentido, un vínculo entre los dos mundos, el “mundo de las personas” (*ribötyö*) y el “mundo de los espíritus”, de los “muertos” (*ò mmò*).

Otro aspecto ritual significativo consiste en derramar libaciones a los ancestros en la tierra. Este se relaciona también con la idea de que estamos hablando de un mismo espacio ritual, sólo que el acto va dirigido a los seres que forman parte de la otra dimensión. De hecho, la tierra y todo lo que existe en ella es fundamental para la vida; no sólo en su dimensión visible sino, también, su lado invisible.

El sentido de la verticalidad. Tres esferas principales

Ahora tomando como punto de referencia la verticalidad, puede verse que los bubi jerarquizan a los seres en distintas esferas y subesferas. En realidad, se trata de establecer diferencias entre lo alto y lo bajo, lo visible y lo invisible. El sentido de la verticalidad está en distinguir: una esfera en lo más alto, la divina o bóveda celeste, una esfera intermedia y la esfera inferior, terrenal y subterránea, a menudo representada por una cueva, que en este contexto adquiere un simbolismo de desvinculación con el velo del mundo visible y de unión con el otro mundo.

Esta tradición jerárquica de las diferentes esferas, niveles o planos, se expresa en el preámbulo de la oración que antecede cualquier ritual ejecutado por las autoridades religiosas bubi:

Oración bubi que antecede cualquier ritual bubi realizado por los especialistas

E Rúppé, bo obö'ó,

e Mmë Bisila,

ele ëribbo é tyé,

ëribbo ò opwá,

ëò okè,

ëò onná,

ëò obössò.

A barèkaiitta,

a bìlelë,

a bariebi'ò,

a basósóló,

a abataribbo,

a basuaribbo,

a apotoribbo...

Oh Dios de lo alto,

oh Madre *Bisila*,

espíritus del mundo:

espíritus de arriba,

de abajo,

de la izquierda,

de la derecha.

Espíritus de Ureka,

de Bìlelipa,

doncellas del espíritu *Ebi'ò*,

los *basósóló*,

espíritus del mar,

espíritus *basuaribbo*,

espíritus de los extranjeros.

Este preámbulo de la oración está constituida por tres unidades fundamentales que evocan a: Dios *Rúppé*, *Mmë Bisila* y los espíritus *bötéribbo*.

1) *La esfera superior, de lo más alto, que abarca el mundo de la trascendencia*

La esfera superior o divina hace mención a la fuerza llamada *Rúppé*, también denominada *Eri* o *Poto* (según las variantes lingüísticas *bubi*)²³, a quien los *bubi* ubican “arriba” (*obö’ó*), por encima de la “bóveda celeste” (*löbákópwá*), que se traduce “sobre el cielo”, al cual atribuyen la creación del mundo. Esta “bóveda celeste” simboliza la trascendencia, la fuerza, la inmutabilidad, la grandeza, la sacralidad. La oración de la autoridad religiosa *bubi* manifiesta esa conciencia, del simbolismo de la bóveda celeste, como revelación de lo trascendental. La expresión *löbákópwá* significa “sobre la bóveda celeste”, donde se mueven el sol, la luna y las estrellas. Es el espacio de la trascendencia absoluta. Allí se halla *Rúppé*, creador del universo, poseedor de todos los poderes sobrenaturales y controlador de todas las fuerzas que actúan en el mundo. Sólo apuntar que *Rúppé* no tiene porqué considerarse un ente masculino. Sólo son posteriores interpretaciones, procedentes de los misioneros que, por analogía, lo consideran un Dios masculino.

La tradición oral *bubi* cuenta con un corpus de relatos sobre el origen legendario de los *bubi*. Estas narraciones se pueden clasificar en dos grupos: las que atribuyen un origen espiritual a los clanes y las que arrojan esta creación directamente de la mano de *Rúppé*, que es la divinidad suprema de la cosmogonía o panteón de los dioses *bubi*.

Según la primera versión²⁴, cada clan se atribuye su propio origen. La familia *bamöóte*, por ejemplo, según la leyenda nació de la madriguera ahumada de las “ratas de bosque” (*kóló*). Esta familia se extendió rápidamente por la zona de Ureka, Moka y otras partes del Sur de la isla. Asimismo, la familia *babako* o *baoko*, una de las más numerosas del Norte de la isla, principalmente localizada en el poblado de Baney, emplaza su origen de una roca, situada en las alturas de la isla de Bioko.

La segunda versión de los relatos de origen²⁵ es la que cuenta que *Rúppé* formó las dos primeras personas. Sus cuerpos fueron moldeados con una “tierra rojiza” (*bóá*). Luego

²³ Los pueblos *bubi* del norte de la isla de Bioko lo llaman *Rúppé*. Los del sur *Eri* o *Potò*. En la ciudad de Malabo se llama *Ripotò* en alusión a “Dios” (*Potò*), porque los colonizadores se nombraron a sí mismos “emisarios de Dios” (*apotò*), para que fueran aceptados por la autoridades *bubi*, el Rey Moka. Y cuando fundaron la ciudad, se les concedió ese mismo nombre.

²⁴ Recogida en el libro de Bolekia (2003: 18).

²⁵ Boricó (2004).

les sopló y les dio vida. Si bien, también, existe otro relato²⁶ que afirma que estas primeras personas fueron formadas en el mundo de los espíritus y enviadas después al mundo exterior.

Esta versión de mitos tiene mucha similitud con los relatos bíblicos de la creación²⁷. Si bien estas narraciones fueron recopiladas en el tercer cuarto del siglo XX y la evangelización de la isla se inició en el último cuarto del siglo XIX, es decir, casi 75 años antes, un periodo de tiempo suficiente para que pudiera producirse una adaptación de relatos bíblicos. Su recopilador, Benigno Boricó, misionero claretiano del poblado de Basakato del Este, indica e insiste en que no es una adaptación del relato bíblico del génesis, sino la traducción de auténticos cuentos ubi.

Otra versión cuenta que *Rúppé*, bajó de la “bóveda celeste” (*löbáköpwá*) y caminó por la tierra. Al llegar al poblado de Basuala en la isla de Bioko, se acordó que había hecho la tierra de este poblado diferente a la de los otros lugares del mundo; en unas zonas la tierra era rojiza, en otras era de color gris o natural, pero blanda y moldeable. *Rúppé* comenzó a trabajar, moldeó una figura con tierra roja, otra con tierra gris y otra figura con tierra normal. Hecho esto, *Rúppé* llenó sus pulmones de aire puro, dio tres soplidos en las narices de las figuras y comenzaron a respirar convertidas en personas, hombres y mujeres. Y *Rúppé* regresó al “cielo” (*löbáköpwá*).

Otra versión²⁸ sobre el papel de *Rúppé* afirma haber bajado del cielo a la tierra. Se sentó en el suelo para ver mejor las cosas: pasaban las moscas, los murciélagos, las arañas con sus ocho ojos. Todo era bueno. Todo estaba bien hecho, se dijo Dios para sí. Ha llegado el momento de crear un rey para todas estas criaturas, se dijo Dios para sí. Este rey se llamará *bötyö*, persona. Y diciendo esto para sí, Dios creó a la persona, el rey del mundo.

²⁶ Id.

²⁷ Id.

²⁸ Id.

La versión de este relato se encuentra en la obra *¿Por qué somos negros?* (2004: 78) y la transcribo a continuación. En realidad esta versión procede de una canción relatora de la creación primigenia:

Un día,
Dios bajó del cielo.
Bajó sobre la tierra
y se sentó en el suelo
para ver mejor las cosas:
Era de día.
Pasaban las moscas,
los murciélagos ciegos,
las arañas con sus ocho ojos.
Todo era bueno.
«Todo está bien hecho»,
se dijo Dios para sí.
«Ha llegado el momento
de crear un rey
para todas estas criaturas»,
se dijo Dios para sí.
«Desde mis alturas
las veo todas,
pero les daré un rey.
Este rey se llamará bocho (persona)».
Y diciendo esto para sí,
Dios se puso a crear al hombre,
el rey de las criaturas.

2) La esfera por debajo de la bóveda celeste

Esta otra esfera abarca desde lo más alto hasta lo más bajo. Los “espíritus del mundo” (*ëribbo étyé*), refiriéndose al conjunto o la legión de espíritus que pueblan el universo, se sitúan en esta esfera amplísima, desde lo más alto hasta lo más bajo, y de este a oeste (o, tal como lo expresan los *bubi*, del lado derecho o izquierdo según se mire el mar y la montaña, tomando como punto de referencia la isla). Los *bubi* hablan de cuatro dimensiones del mundo, de la isla: “arriba” (*oböö*), “abajo” (*oríé-onno*), “lado derecho mirando al mar” (*onná*) y el “lado izquierdo mirando al mar” (*obössò*). Su punto de orientación clave siempre es el mar y la montaña, el pico de Basilé. La idea de que esta esfera es misteriosa tiene su origen en que es en ella donde habitan los espíritus. De hecho, en esta esfera intermedia es donde siempre se establece la niebla en la isla. Todos los picos siempre están rodeados de nubes y se cuenta que es en sus picos donde se encuentran los espíritus²⁹. Asimismo, el agua es otro elemento clave donde habitan espíritus.

Entre los espíritus más importantes del mundo (denominados con el término genérico *bötëribbo*)³⁰ destacan: *Riobada*, espíritu del mar; *Laja*, espíritu principal de las aguas dulces; *Moababioko* espíritu de la tierra; *Ebi’ò*, espíritu de los bosques. En realidad, todos estos grandes espíritus se relacionan con todos los elementos que configuran la isla: el mar, el agua dulce, la tierra y el bosque.

En el norte se hace siempre mención a los espíritus de los poblados del Sur de la isla de Bioko. La razón podría ser que, según cuentan los *bubi*, su entrada a la isla se produjo a través del Sur. De aquí que se interprete que los espíritus son procedentes de estos mismos lugares.

El máximo exponente de los espíritus *bubi* es *Bisila*, espíritu femenino, considerada la “Gran Madre Bisila” (*Mmë Bisila*), y situada entre lo trascendente y el mundo de las personas. Se le atribuyen las cualidades de los espíritus de lo alto (los supremos) y lo bajo (los menores), del este y el oeste, por eso se le llama *Bisila Èsa’á öbata*, que se traduce literalmente como “*Bisila* que ocupa todo (que está en todas partes)”. Asimismo, se le atribuye la cualidad de “Gran madre” (*Mmë böttè*): símbolo de fecundidad, generadora de la vida, fecundadora de las mujeres, de la tierra y de todo lo

²⁹ Se cree que en cada uno de los picos, así como cada uno de los manantiales, lagos, aguas minerales, cascadas... de la isla están habitados por espíritus.

³⁰ El siguiente apartado se centra en el sistema *bubi* de clasificación de los espíritus.

que en ella existe. El atributo de la “Gran madre” se relaciona con uno de los principios fundamentales de la estructura matrilineal de los bubi, como se verá más adelante en el *Capítulo 3* del parentesco bubi.

El cántico de *Bisila* nos introduce de lleno en cómo se concibe esta esfera del misterio. La versión del canto de *Bisila* me fue dada (cantada) por Juana Soriso Sibacha del pueblo de Rebola, mi tía, que murió hace unos años, y ahora sólo me queda su voz:

Cántico de *Bisila Ęsa’a*, producido sólo por las mujeres

Versión en bubi
<p>Ęóóó, Ęóóó, <i>Rúppé wá bōrúppé,</i> <i>¿Ō mmò eó?</i> <i>Ęĕĕ.</i></p> <p><i>Mmaióóó, mmaióóó,</i> <i>Mmaióóó, mmaióóó,</i> <i>Lwá è Rúppé wa bōrupé</i> <i>Lwá è Rúppé wa bōrupé</i></p> <p>Ęóóó, Ęóóó, <i>Bisila Ęsa’a òbata,</i> <i>¿Ō mmò eó?</i> <i>Ęĕĕ.</i></p> <p><i>Mmaióóó, mmaióóó,</i> <i>Mmaióóó, mmaióóó,</i> <i>Lwá è Bisila Ęsa’a òbata,</i> <i>Lwá è Bisila Ęsa’a òbata.</i></p> <p>Ęóóó, Ęóóó, <i>Djiba wa bōtótóè ò mmò eò</i> <i>Ęĕĕ.</i></p> <p><i>Mmaióóó, mmaióóó,</i> <i>Mmaióóó, mmaióóó,</i> <i>Lwá è Djiba wa bōtótóè</i> <i>Lwá è Tyiba wa bōtótóè</i></p>

Ēóóó, ēóóó,

Koba mmò á Isióè

¿Ō mmò á eó?

Ēëë.

Mmaióóó, mmaióóó,

Mmaióóó, mmaióóó,

Lwá è Koba mmò á Isióè

Lwá è Koba mmò á Isióè

Ēóóó, ēóóó,

Ō twairibbo twi tyóbbò wèlla

¿Ō mmò beóó?

Ēëë.

Mmaióóó, mmaióóó,

Mmaióóó, mmaióóó,

Lwá ò twairibbo twi tyóbbò wèlla

Lwá ò twairibbo twi tyóbbò wèlla

Ēóóó, ēóóó,

A Banalëpa bó ò mmò bò òríé

¿Ō mmò eóó?

Ēëë.

Mmaióóó, mmaióóó,

Mmaióóó, mmaióóó

Lwá a Banalëpa mmò bó òríé

Lwá a banalëpa mmò bó òríé

Ēóóó, ēóóó

Tõõbo tyí ita bòppé bò òríé

¿Ō mmè eóó?

Ēëë.

Mmaióóó, mmaióóó

Mmaióóó, mmaióóó

Lwá Tõõbo tyí ita bòppé bò òríé

Lwá tõõbo tyí ita bòppé bò òríé

Ēóóó, èóóó

Seútyeri, wárí wá Ebi'ò

¿Ò mmè eóó?

Ēěě.

Mmaióóó, mmaióóó,

Mmaióóó, mmaióóó,

Lwá Seútyeri, wárí wá Ebi'ò

Lwá Seútyeri, wárí wá Ebi'ò

Ēóóó, èóóó

Riobatta wá Bötótòè

Ò mmò eóó

Ēěě.

Mmaióóó, mmaióóó,

Mmaióóó, mmaióóó,

Lwá Riobatta Bötótò

Lwá Riobatta Bötótò

Ēóóó, èóóó

Bisila ěsa'a ò òbata

Ò mmò hòrì bēsákkò

Mhmmm

Ē aela, hórió bēlöppé

Sibélló tò bíriba.

Sibélló tò pella

Mhmmm

Sibélló tò paró òbám

Ò bōribbò lwá òbéllò

Lwá ò wállé

Ò wállé

Ò wállé

Ò böbbó

Ò böbbó

Ò wállé eá hò.

Bisila ěsa'a òbata bata

E léa púrá ö wébbè

Ohòmhmm

Eléa tóppé bitúkka,

Ohomhmm

E lé a itölle bésóló,

Ohòmhmm

Bisila äsa 'a öbata

Ë bio biáo

Ë bio biáo

Ö ri 'wá

Ö ri 'wá

Bisila äsa 'á öbata,

Ë bio biá a bòbbè báó

Ë bio biá a bòbbè báó

Ö ri 'wá,

Ö ri 'wá,

Bisila äsa 'á öbata,

Ë bio biá bòllá báó

Ë bio biá bòllá báó

Ö ri 'wá,

Ö ri 'wá,

Bisila äsa 'á öbata,

I kakaö iá a bòbbè báó

I kakaö iá a bòbbè báó

Ö ri 'wá,

Ö ri 'wá.

Bisila äsa 'á öbata,

I tō iáo

I tō iáo

Ö ri 'wá,

Ö ri 'wá.

Bisila äsa 'á öbata,

Ë bihem biáo

Ë bihem biáo

Ö ri 'wá,

Ö ri 'wá

Bisila äsa'a ö öbata

Ö mmò hòrì bäsákkò

Ohòmhmmm

Ë aela, hórìó bëlöppé

Sibélló tö bíriba.

Sibélló tó pella

mhmmm

Sibélló tö paró öbám

Ö böribbò lwá obéllò

Lwá ö wállé

Ö wállé

Ö wállé

Ö böbbó

Ö böbbó

Ö wállé eá hò.

Traducción

Ëóóó, ëóóó,

Dios de lo alto

¿Está en el mundo de los espíritus?

Sí

Mmaióóó, mmaióóó,

Mmaióóó, mmaióóó,

Oremos a *Rúppé* de las alturas

oremos a *Rúppé* de las alturas

Ëóóó, ëóóó,

Bisila äsa'a öbata,

¿Está en el mundo de los espíritus?

Sí.

Mmaióóó, mmaióóó,

Mmaióóó, mmaióóó,

oremos a *Bisila ěsa'á õ õbata*,

oremos a *Bisila ěsa'á õ õbata*.

Ěóóó, ěóóó,

¿*Djiba* está en el mundo de los espíritus?

Sí

Mmaióóó, mmaióóó,

Mmaióóó, mmaióóó,

oremos a *Djiba* de la montaña.

oremos a *Djiba* de la montaña.

Ěóóó, ěóóó,

Koba espíritu de *Isiòè*

¿está en el mundo de los espíritus?

Sí.

Mmaióóó, mmaióóó,

Mmaióóó, mmaióóó,

oremos a *Koba* espíritu de *Isiò*

oremos a *Koba* espíritu de *Isiò*

Ěóóó, ěóóó,

Los *wáiribbo* de los clanes

¿están en el mundo de los espíritus?

Sí.

Mmaióóó, mmaióóó,

Mmaióóó, mmaióóó,

oremos a los espíritus *baíribbo* de los clanes

oremos a los espíritus *baíribbo* de los clanes

Ěóóó, ěóóó,

Los *Banalĕpa*, espíritus de los ríos

¿Están en el mundo de los espíritus?

Sí.

Mmaióóó, mmaióóó,

Mmaióóó, mmaióóó

oremos a los *Banalēpa* espíritus de los ríos.

oremos a los *banalēpa* espíritus de los ríos

Ēóóó, ēóóó

Tööbo que hace fluir las aguas de los ríos

¿está en el mundo de los espíritus?

Sí.

Mmaióóó, mmaióóó,

Mmaióóó, mmaióóó

oremos a *Tööbo* que hace fluir las aguas de los ríos

oremos a *Tööbo* que hace fluir las aguas de los ríos

Ēóóó, ēóóó

Seútyeri mujer *Ebi'ò*

¿está en el mundo de los espíritus?

Sí.

Mmaióóó, mmaióóó,

mmaióóó, mmaióóó,

oremos a *Seútyeri*, mujer *Ebi'ò*

oremos a *Seútyeri*, mujer *Ebi'ò*

Ēóóó, ēóóó

Riobatta de *Bötótö*

¿está en el mundo de los espíritus?

Sí.

Mmaióóó, mmaióóó,

mmaióóó, mmaióóó,

oremos a *Riobata* de *Bötótó*

oremos a *Riobata* de *Bötótó*

Ēóóó, ēóóó

Bisila ēsa'á obata,

Bendito sea el mundo de los espíritus

Mhmmm

Por los beneficios que nos aportan.

No nos cansaremos de bailar

No descensaremos

Mhmmm

En el campo y

en el mar.

En las dichas y

en las adversidades.

En las tritezas y

en las alegrías.

Por siempre

Cantaremos y bailaremos para ti.

Bisile ěsa 'á öbata bata

Que fecundas a las mujeres

Ohòmhmm

Proteje a nuestro pueblo

Ohomhmm

Que da la vida

Ohòmhmm

Bisila ěsa 'a öbata

Nuestras vidas.

Nuestras vidas.

Salvaguárdalas.

Salvaguárdalas.

Bisillè ěsa 'á öbata,

Las vidas de nuestros maridos.

Las vidas de nuestros maridos.

Salvaguárdalas.

Salvaguárdalas.

Bisila ěsa 'á öbata,

Las vidas de nuestros hijos.

Las vidas de nuestros hijos.

Salvaguárdalas.

Salvaguárdalas.

Bisila ěsa 'á öbata,

Las fincas de cacao de nuestros maridos,

Las fincas de cacao de nuestros maridos

Cúidalas.

Cúidalas.

Bisila ěsa'á ōbata,

Nuestras fincas de ñame

Nuestras fincas de ñame

Cúidalas.

Cúidalas.

Bisila ěsa'a ōbata

Nuestras fincas de *bihem*

Nuestras fincas de bihem

Cúidalas.

Cúidalas.

Bisila ěsa'a ō ōbata

Bendito seas

Ohòmhmm

Por los dones que recibimos de tí

Te cantaremos y bailaremos por siempre.

Sin cesar.

mhmm

En el campo y

en el mar.

En las dichas y

en las adversidades.

En las tritezas y

en las alegrías.

Por siempre

Cantaremos y balaremos para ti, Bisila..

Todos los espíritus que se evocan en el cántico de *Bisila* se clasifican como espíritus *bötéribbo*, pertenecientes a esta esfera. Se alejan de lo humano y, al mismo tiempo, pueden intervenir como fuerzas en este mundo de los vivos. Por ejemplo, existen personas a través de las cuales se manifiestan. Estos son los *bohiammò*, que veremos más adelante. Entre los espíritus que el canto cita, están:

Clasificación de los grandes espíritus del mundo

<i>Bisila</i>	Máximo espíritu femenino que lo puede todo
<i>Tyiba</i>	Espíritu de la montaña y bosque. Considerado de las cosas más altas
<i>Koba</i>	Espíritu de las aguas de los ríos
<i>Twairibbo twí tyóbbò</i>	Espíritus protectores de los hogares
<i>Banalépa</i>	Espíritus de los ríos
<i>Tööbo</i>	Espíritu que seca las aguas del río
<i>Seútyeri</i>	Espíritu femenino del bosque
<i>Riobata</i>	Espíritu del mar (de las cosas más profundas)

Las mujeres a través del canto honran a este espíritu *Bisila* y todos los demás espíritus del mundo, que se encuentra bajo *Bisila*. Después se hace a *Bisila* la petición de las principales necesidades del pueblo, sobre todo, la fecundidad de la tierra (buenas cosechas) y de las mujeres (muchos hijos). El cántico termina dando gracias a *Bisila* por la vida y todos los dones que concede al pueblo, porque *Bisila* es *Ēsa'á*, es decir, generadora de vida.

Imágenes del ritual *bötói* de Bisila el día 20 de mayo de 2012 (Fotos: Tony Lola)



En el ritual de *bötói* de Bisila, los participantes, hombres y mujeres se introducen por grupos en el mar a recoger agua.



Los participantes muestran que han recogido el agua elevando juntos sus calabazas.



Otra vista de la procesión del ritual de Bisila.

3) La esfera de lo bajo

En la esfera de lo bajo se sitúa el mundo de los vivos y sus ancestros; incluso los héroes humanos, entre los cuales se destacan: *Ebió*, jefe de los espíritus *Babiaoma*; *Lombé*, jefe de los espíritus *Basósóló*; y *Djiba*, jefe de los espíritus *Barèkaitta*. Es como si todas ellas estuvieran atrapadas en un plano más bajo de los espíritus; aunque, estos últimos también pueden situarse, algunas veces, todavía en lo más bajo, en las cuevas tal como ya hemos visto.

Hablando de esta esfera inferior, la distinción entre lo visible e invisible cobra todo el sentido, porque los bubi desde donde se sitúan conceptualizan todo su mundo. Parten desde la perspectiva que tienen al habitar la isla. Hay un dicho bubi que dice “*Ribötyö e tákió lo ö mmò*”, que podría traducirse como: “el mundo de las personas es el que va por delante de los espíritus” o, más exactamente, “el mundo de las personas tiene poder o influencia sobre el mundo de los espíritus”. Ello quiere significar que si no existiera el mundo de las personas, el mundo de los espíritus tampoco existiría. Sólo añadir que uno es tan real como el otro. Además, ambos mundos se influyen entre sí, lo que refuerza la idea de un único universo formado por dos dimensiones interconectadas y a su vez separadas solo por una barrera o umbral de percepción y estado.

En síntesis, como se ha indicado en páginas anteriores, el concepto bubi de mundo está íntimamente relacionado con esta visión de lo invisible, habitado por diferentes entes. Esto es así porque cualquier esfera tiene tanto un lado visible como invisible.

En el más allá, *Rúppé* no llega a ser visible, se pierde privando la visión de su máxima trascendencia. Es decir *Rúppé* no tiene representación visible porque está en el más allá. Si bien no tiene una parte sensible, su energía se asocia a fenómenos “atmosféricos” relacionados con el fuego (*böissó*), como relámpagos, rayos, truenos, tornados. Incluso *Bisila*, otro máximo exponente de los espíritus tampoco la tiene. Se relaciona con todo lo de esta esfera, especialmente con la tierra y lo que es productor de vida, todo lo que es fecundo. En la parte inferior, existe todo un mundo con sus personas, animales, plantas, insectos y muchos otros elementos y una dimensión invisible de espíritus o fuerzas. Bajo la tierra, representación de la oscuridad, lo que los ojos no pueden ver, es un punto de conexión con lo invisible.

Representación de la isla (Dibujo: Mene)

ESFERA SUPERIOR

LÖBÁKÖPWÁ
(Firmamento, donde está *Rúppé*)

OBÖ'Ó (Arriba)

OPWÁ
(detrás su, donde está el bosque y la montaña)



OSÒ
(A la izquierda)

OKÈ
(delante su, donde está el mar)

ONNÁ
(A la derecha)

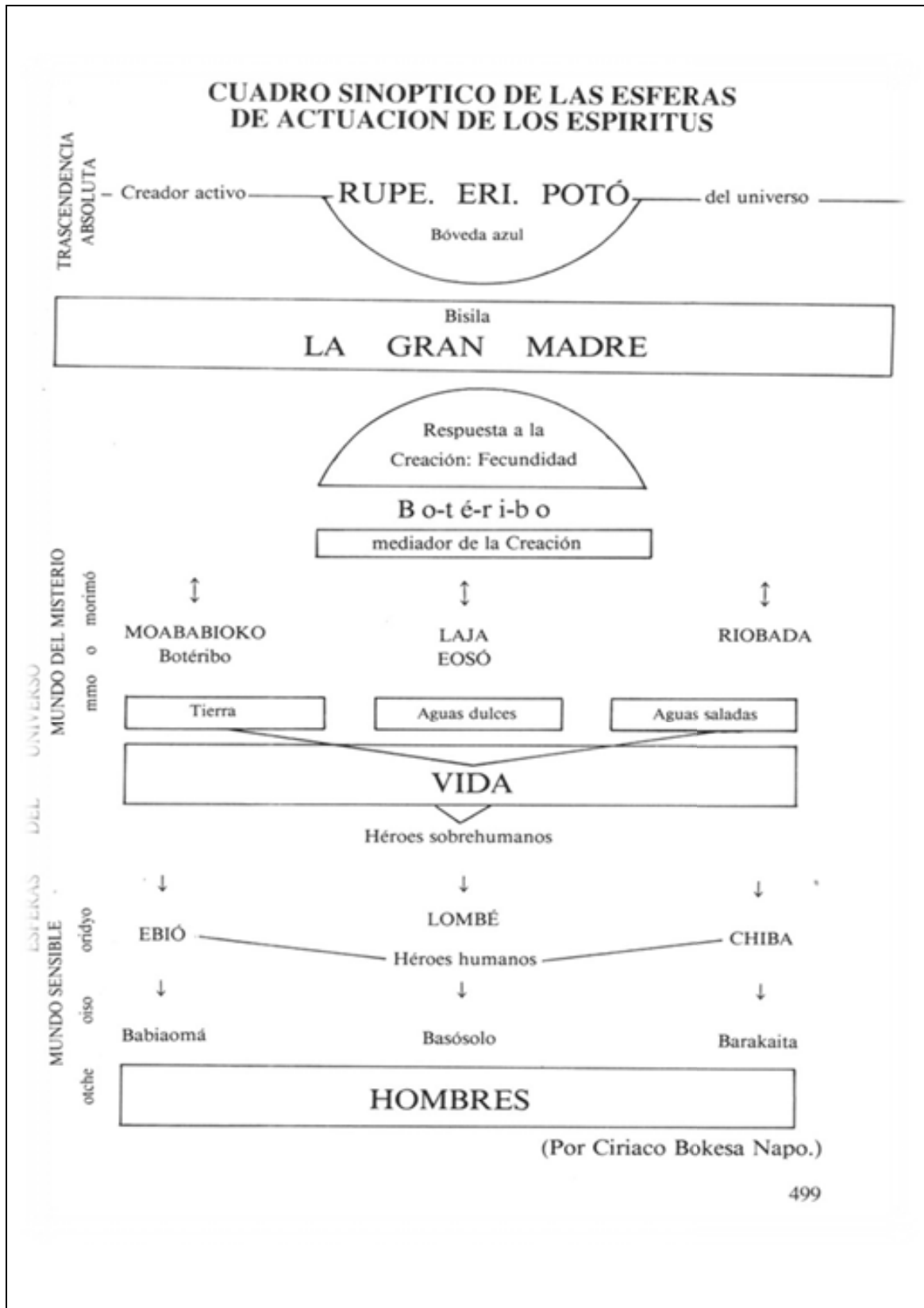
O NNO
(Abajo, suelo, tierra)

ESFERA INFERIOR

Axis Mundi bubí. Se puede visualizar el eje vertical de la representación del mundo según los bubí para dar a entender que los elementos principales que rigen dicha representación son el cielo, la tierra y el mar.

Esto nos lleva a un cuadro publicado por Ciriaco Bokesa (en Martín del Molino, 1993: 499), en el que se vislumbran las esferas de actuación de los espíritus: una de trascendencia absoluta, otra del mundo del misterio y, finalmente, la del mundo sensible. Si bien Bokesa estructura de forma coherente todas las esferas según el ámbito de actuación de los espíritus, no tiene en cuenta que las esferas albergan también una doble dimensión, una invisible y otra sensible; y tampoco ubica a los ancestros, que en realidad, estarían atrapados en la esfera más inferior, al igual que sus parientes vivos. Es especialmente interesante distinguir a los espíritus del mundo del misterio: en tierra, aguas dulces y aguas saladas. Ello respondería a todo un sistema de clasificación de los *bubi* que tienen como prioridad todo lo que hace referencia a su isla, siendo la tierra, el agua de los ríos y el mar, los elementos primordiales de su mundo. Cosa que nos lleva a pensar que es en la esfera inferior donde se ubica la vida o la reposición constante entre unos y otros. En realidad, propongo otro cuadro que contemple desde la perspectiva *bubi*, todos los elementos clave de su mundo, siendo el pico Basilé un punto de conexión o de referencia clave entre la esfera más baja y la más alta³¹. Podríamos decir incluso que es el símbolo dominante que representa esta noción de mundo. Permite conectar dos esferas, la tierra y la bóveda celeste. A su vez, en sentido contrario, la cueva conecta la tierra con el inframundo. He optado por incorporar también algunos cuadros sinópticos que ayuden a clasificar cada uno de los espíritus, según la esfera que ocupan, su estatus y sus cualidades o atributos asociados a ciertos fenómenos naturales.

³¹ Basándome en la idea propuesta por Mircea Eliade (1961) en su capítulo sobre el espacio sagrado de su libro *Lo sagrado y lo profano*, donde expone la conexión del mundo terrenal con el celestial.



Esferas del universo y atributos de los espíritus

Esferas	Lugar que ocupa	Nombre del espíritu	Atributos	Fenómenos
Trascendencia absoluta	Sobre la bóveda celeste (<i>ěsa'á</i>)	<i>Poto-Rúppé-Eri</i>	Energía creadora (<i>Ěsa'a</i>)	Fuego (<i>böisó</i>) – humo Relámpagos Rayos Truenos Tornados
Esfera desde lo alto hasta lo bajo o mundo del misterio	Entre la trascendencia y la tierra	CLASE DE <i>BÖTÉRIBBO</i> (ESPÍRITUS) <i>Bisila</i> <i>Ěsa'á öbata</i> <i>Riobada</i> <i>Laja</i> <i>Eösó</i> <i>Moababioko</i> <i>Basibaribbo Öbasa</i> <i>Raopó</i> Antepasadas primordiales del grupo	Gran Madre - Mediadora de la creación: fecundidad.	Aire (<i>ěhulá</i>) Fenómenos atmosféricos: lluvia ³² , viento, fuego
Esfera inferior o mundo de las personas	La tierra	<i>MMÖ</i> (ANTEPASADOS) <i>Barekaita</i> <i>Basósóló</i> <i>Babiaoma</i> HÉROES <i>Djiba</i> <i>Lombé</i> <i>Ebió</i>		Agua: de mar, ríos, lagos. Árboles y plantas: <i>iko</i> , <i>siulawělo</i> , <i>ceiba</i> ...

³² *Bisila* no representa la lluvia. Son otros espíritus que la representan. La razón podría ser que *Bisila* sólo promueve la fecundidad de todo (de las mujeres y de las cosechas) y es hacedora de vida. Pero, no está asociada a la lluvia al ser excesiva en la isla de Bioko. Incluso, entre los bubi existen rituales para frenar que llueva en exceso.

Atributos de los espíritus y expresiones bubi significantes

Espíritu	Atributos	Expresión bubi	Traducción
<i>Rúppé</i>	Divinidad. Creación del mundo	<p><i>È Rúppé e báíó a lòkò lammaa</i></p> <p><i>Rúppé e anná a lòkò lammaa</i></p> <p><i>Hátyí labba ná ě Rúppé tá la pae</i></p> <p><i>Hátyí labba ná ě Rúppé tá la pae</i></p>	<p><i>Rúppé</i> es el creador de todas las cosas</p> <p><i>Rúppé</i> lo sabe todo</p> <p><i>Rúppé</i> es grande</p> <p><i>Rúppé</i> lo puede todo</p>
Bisila, <i>Mmë</i> Bisila	Fecundidad de las mujeres. Generadora de vida (hijos y cosecha)	<p><i>Õ Mmë Bisila kó Mmë wa bòllá</i></p> <p><i>O Mmë Bisila wè eléa púra a lòkkò lammáa</i></p>	<p>Bisila es la madre los niños</p> <p>La madre Bisila es quien hace crecer todo</p>

Energía o fuerza denominada según el término genérico de *töú*

En la lengua bubí existe un único término genérico *töú* para designar algo que podría ser traducible al castellano como energía (o fuerza). Tal como hemos visto en el apartado de concepto bubí de mundo, el sentido de la verticalidad espacial permite destacar la superioridad de unos seres sobre otros al ostentar una mayor energía. De este modo, los seres que se encuentran en las esferas más elevadas son los que gobiernan sobre los que están en las inferiores y, por consiguiente, tienen un mayor poder. El eje vertical determina la posición jerárquica o estatus de cada uno de los seres que habitan en la misma esfera, teniendo cada uno de ellos diversos posicionamientos o niveles.

La expresión bubí de la realidad pretende dividir en categorías o rangos de poder, de mayor a menor a los seres que habitan tanto el mundo visible como el mundo de lo invisible, relacionando su estatus y poder con la esfera o mundo que habitan. De hecho, se establece una relación entre energía (o fuerza) y poder. Las estructuras más estables de energía acaparan los niveles más elevados en el eje vertical y pertenecen a su vez a las esferas energéticas más elevadas. Todo esto rige la categorización de todos los seres, espirituales o no. Por ejemplo, *Bisila* siempre será el ser que acapare más energía respecto a otros que están en niveles más alejados de la máxima energía concentrada en *Bisila*. La persona desde que nace hasta su muerte, se va acercando a la fuente de más energía, que se encuentra en el mundo de los ancestros.

Siguiendo las mismas expresiones bubí, la energía es la propia vida. Es el estado puro de todo ser. Está representada por todo lo que existe dentro y fuera de los límites de percepción. La energía es por tanto lo finito y lo infinito, lo abarca todo, lo es todo. Nada escapa a ella porque todo es ella misma. La energía representa lo absoluto. No tiene tiempo ni espacio. La energía es omnipresente, no tiene comienzo, no tiene fin. Es ahora, antes y después... La energía está en el entorno, es un grito en medio del más absoluto silencio. Es el problema y la solución. Es la sabiduría que cura toda ignorancia. La energía no tiene forma, pero toma toda forma y es todas las formas. Es intangible. Porque la energía es el todo.

Términos y expresiones referentes a la noción bubi de fuerza

<i>Böhullá (o mpá böhulá)</i>	Fuerza de los especialistas religiosos; la expresión entre paréntesis viene a decir “transmitir fuerza”, echando el aliento.
<i>Böé (atyía böé wēla)</i>	Fuerza contenida en las personas; cuando mueren se afirma que “ya no tienen aliento vital”.
<i>Tōú (lō tōú tuá Rúppé)</i>	Fuerza; “con la fuerza de <i>Rúppé</i> ”.
<i>Uínò (uino wá bösoyi)</i>	Este es otro término para designar la fuerza, pero suele utilizarse cuando la manifestación de esta es especialmente potente; (la fuerza del rayo).

Oratorio bubi (*ròhia*) (Foto: Remedios Sipi)



Oratorio (*ròhia*) bubi del poblado de Rebola. En el eje central se encuentra el fuego sagrado, que representa la energía. El humo conecta con las esferas más altas, estableciendo una relación entre las personas del clan y sus espíritus, fuente de su energía.

Para entender el concepto *bubi* de poder, en primer lugar, es necesario tener en cuenta las nociones de energía, como motor generador y sustancia primaria componente del mundo. Dentro de este infinito campo de energía se encuentra el mundo que abarca una multiplicidad de fuerzas, que conforme se alejan del punto más alto van debilitándose. Todos los seres están conectados por la fuerza. Es una extensión de la naturaleza de la energía. La energía en movimiento. Su flujo y reflujo.

El fuego, o su representación en los oratorios, pretende reproducir la energía primaria. Como el mundo es una conjunción de fuerzas necesita siempre de una energía mayor para estar en movimiento. Los *mmò* o ancestros necesitan de la energía mayor de su ancestro primordial, la *wáiribbo*.

Para los *bubi*, la energía viene dada por los seres superiores, es decir se traslada de las más altas esferas del mundo invisible hasta las más bajas del mundo visible, de lo ilimitado a lo limitado. De lo superior a lo inferior. Es la estructura que adquiere la energía, cuanto más compleja, estable y armoniosa, mayor es la representación del poder de que es capaz esa estructura. En realidad los poderes, dones, talentos, gracias, vocaciones o habilidades, son diferentes aspectos del concepto global de la energía.

El poder o la influencia sobre estas fuerzas están en manos del *böhuláhulá*, representante religioso de *Rúppé* entre el pueblo. Desempeña el rol de intermediario entre *Rúppé*, fuente de energía vital y las personas. Es el representante religioso y visible de la divinidad. Posee la habilidad de redirigir las fuerzas, para influir o evitar ser influido por las que le rodean, pudiendo suavizar o acrecentar sus efectos o dirigirlos en una u otra dirección a voluntad. Tiene la capacidad de acceder a la energía. Tiene acceso a la fuente de energía y pericia en el arte de provocar mutaciones dentro del canal o flujo de energía en que se halla inmerso. Maneja las manifestaciones de energía de su entorno, con el fin de producir fenómenos curativos, o la comunicación con seres de más allá del umbral de lo visible.

El *böhuláhulá* es un bienhechor. Desempeña el rol de pacificador, consejero y guía espiritual de la comunidad. Es él quien oficia los rituales dirigidos a los espíritus. Asimismo, es el encargado de transmitir la fuerza para que el jefe se convierta en soberano: “gran jefe-rey” (*bötúkkú bote*) o “jefe” (*bötúkkú*), representante político de la divinidad. Este es un gobernante investido de la máxima fuerza, una sombra o reflejo de la ley divina o soberana, porque su poder ha sido dado desde lo alto.

Rey Moka (Fuente: www.africafederation.net)



Rey bubi Moka o Mokata. El gran jefe bubi (*Bötúkkú bóttè*). Se enfrentó a las autoridades coloniales españolas y se opuso a que su pueblo fuera sometido a la servidumbre de la colonización española.

El *Abba* es la máxima autoridad religiosa bubi. Es el responsable de mantener el fuego sagrado del gran *ròhia* de los espíritus de toda la isla. Su sede está en Riaba (Moka), donde reside el poder político tradicional de los bubi.

Otra persona vinculada a la energía es el *bohiammò* (espiritista-médium). La palabra *bohiammò* significa persona a través de la cual se manifiesta o actúa un espíritu. Su misión consiste en recoger conocimientos del otro mundo y transmitirlos a las personas. El *bohiammò*, también denominado *ělotyí*, actúa cuando está poseído por el espíritu. Fuera de este momento aparece como una persona sin rasgos especiales. Lo que le distingue es la capacidad de ser poseído o de ponerse en contacto con los espíritus, para proporcionar información sobre la causa o causas, naturaleza y tratamiento de un determinado problema. Durante el tiempo de actuación, el individuo pierde el control de sí mismo y de sus sentidos, convirtiéndose en instrumento del espíritu que actúa. Los espíritus que toman posesión de los médium no son maléficos. Son amigables y la gente les acoge durante el tiempo que dura la posesión. Generalmente la mayoría de los *bohiammò* suelen ser mujeres. La posesión suele ocurrir por primera vez cuando la persona asiste a una celebración ritual pública³³. Dejándose llevar por los movimientos de la danza y el ejemplo de las personas inspiradas. El médium cae a tierra o bien entra en el círculo del baile dando saltos y realizando movimientos extravagantes. Los sacerdotes que presiden la ceremonia interpretan esto como una llamada a la esfera espiritual e intentan persuadir a la persona inspirada para que comience a recibir la preparación para entrar al servicio del espíritu. El estado de médium es una forma de unir dos dimensiones, trasladando seres que habitan más allá al otro horizonte. Durante este estado, el individuo pierde temporalmente el control de su propia personalidad, aflorando en su lugar la personalidad del espíritu que ha entrado en él, el cual proporciona informaciones del mundo de los espíritus. En definitiva, los *bohiammò* son como los canales de transmisión entre el emisor, el espíritu o divinidad, y el receptor, adivinos curanderos o sacerdotes. Son vías de comunicación a través de los cuales se manifiestan algunas fuerzas.

³³ Tal como indica Mbiti (1990: 228) en el caso de África.

Elementos del mundo y clasificación de los espíritus

En la tradición bubi el fuego (*böissó*), el agua (*boppé*) y la tierra (*bobba*) se asocian a las fuerzas del mundo. Por eso, en la ritualidad bubi hay una diversidad de expresiones simbólicas de estos elementos relacionados con el mundo de lo invisible. Siendo también el aire (*ëhúruru*) entendido como la manifestación de *algo* en movimiento. Es la expresión de cualquier fuerza, incluso la de *Ruppè*. Los sacerdotes bubi utilizan su propio soplo (*ëhulá*) que contiene su fuerza sacerdotal *böhulá*. Los responsables religiosos bubi transmiten su bendición con un soplo de aire. Simbólicamente a través de él transmiten la energía que le confiere el “sacerdocio bubi” (*böhulá*).

En realidad estos tres elementos –fuego, agua y tierra– constituyen los elementos simbólicos dominantes que representan la misma isla de Bioko, siendo el aire, tal como se ha afirmado, un elemento expresivo de las fuerzas.

Elementos simbólicos dominantes en representación de la isla de Bioko

<p>Tierra (<i>bobba</i>) Fuego (<i>böissó</i>) Agua (<i>boppé</i>)</p>	<p>Isla Volcán (Pico de Basilé) Mar que rodea la isla y ríos que se encuentran en su interior</p>
--	---

Cuadro de los elementos dominantes de la isla de Bioko (Diseño: JFE; Dibujo: Mene)



Representación pictórica de los elementos dominantes de la isla: la vegetación/tierra; el fuego/volcán; el agua/mar y ríos

Estos elementos fundamentales están asociados a las fuerzas y poderes invisibles, constituyéndose de este modo en una diversidad de manifestaciones simbólicas significativas y rituales. De hecho, todos ellos son la misma representación simbólica del ciclo energético. Estas manifestaciones están basadas en la idea de que el mundo está poblado por legiones de espíritus. Cada grupo de espíritus tiene su ubicación, sus atributos, actividades y símbolos. Los nombres de montes, de ríos, de barrancos, de playas,... por ejemplo, corresponden a denominaciones de los espíritus que los habitan. De aquí se origina la clasificación de los espíritus en tres categorías principales: espíritus de los fenómenos atmosféricos encabezados por el espíritu *Öbasa*; espíritus de las aguas, cuyo máximo exponente es el espíritu *Riobata*; y espíritus de la tierra (montañas, bosques, plantas) representados por *Djiba*, a quien los bubi ubican en lo más alto del pico de *Basilé*. Todo ello muestra que para los bubi los espíritus están muy cerca de las personas, puesto que el efecto de sus cualidades se experimentan constantemente en su vida: el estruendo de los truenos, la bravura del mar, el transcurrir de los ríos, la densidad de los bosques, la placidez de los lagos, el resplandor de luna, la opacidad de la niebla... todas estas realidades y fenómenos están activados y poblados por espíritus.

Espíritus de los fenómenos “atmosféricos”: el fuego y el aire

El fuego (*böissó*) se encuentra en el oratorio (*ròhia*) bubi y, por lo tanto, es considerado sagrado. Es el elemento que permite establecer la conexión con *Rúppé*, al conectar lo alto y lo bajo. De hecho la funcionalidad del *ròhia* es venerar al espíritu protector del clan, la *wáiribbo*. Este espíritu es el protector del clan al que pertenece el oratorio. Los miembros de ese grupo familiar deben estar en todo momento protegidos. Para ello, el fuego debe permanecer siempre encendido. La tarea de mantener el “fuego sagrado” (*böissó wé ròhia*) encendido se confía a la anciana o anciano de mayor edad del “grupo familiar” (*karityöbbo*), que en el eje horizontal se encuentra más cerca de la antepasada primordial del grupo.

Si nos referimos al *ròhia* del poblado ya no está representada la *wáiribbo* clánica, sino otro espíritu *bötéribbo-wáiribbo* protector de la comunidad. A nivel de la isla de Bioko, el “espíritu protector” (*wáiribbo*) es *Bisila äsa’a öbata*, representada en todos los poblados por la mujer de mayor edad, denominada *ëtétéari*, que significa “gran jefa”.

De hecho, muchos fenómenos atmosféricos como los relámpagos, los rayos, los truenos y otros están asociados al fuego y a *Ruppè*. Por ejemplo, los relámpagos se interpretan como signos de la energía de la divinidad y los rayos como signo de desequilibrio del orden cósmico provocado por la transgresión de una norma sagrada. Generalmente se relaciona con la muerte de un gran personaje del poblado donde ha caído el rayo. Se consideran los truenos como avisos de los espíritus relacionados con algo significativo que va a suceder.

En otros fenómenos atmosféricos interviene la legión de espíritus que se encuentran entre la tierra y el firmamento. Estos espíritus son los provocadores de las lluvias, por ejemplo. Martín del Molino (1993: 79-80) afirma que:

Los tornados dispersan las enfermedades que los malos espíritus introducen en los poblados. Los espíritus *basibaribbo* son los que envían las brisas que proceden del pico, además tienen el poder de trasladarse rápidamente a gran velocidad de un lugar a otro. El jefe de estos espíritus *Raopó* es venerado en Batoikopo por los responsables religiosos llamados *bòlábeatá*, que tienen poderes de controlar los tornados y diestros en la caza. El espíritu del mar, *Riobata*, también forma algunos tornados y los envía a la tierra.

Espíritus de las aguas (mar, ríos, lagos, cascadas y manantiales de aguas minerales)

El agua, bajo sus diferentes tipos: de río, de mar, de cascadas, de manantiales, simbólicamente tiene diferentes significados:

- 1) El agua de río se da a beber a los litigantes para dirimir el conflicto en el ritual de paz; en el de matrimonio a los cónyuges al finalizar la ceremonia, para que vivan siempre en paz y sean felices; en el de nacimiento se echa sobre el tejado de la casa y se deja caer sobre el recién nacido para que se acostumbre a las inclemencias del tiempo.
- 2) Al agua de mar se le atribuye el poder de purificadores para la contaminación o transgresión. Es el elemento fundamental en los rituales de purificación. Se utiliza como elemento purificador en: los ritos de la muerte, en los actos de contaminación por transgresión de las tradiciones y lugares contaminados. Es lo primero que beben los espiritistas cuando el “espíritu” (*bötéribbo*) se apodera del cuerpo del *bohiammò*. En este caso puede interpretarse también como un acto de purificación del cuerpo que el espíritu va a ocupar.

3) El agua de los manantiales, los lagos o los estanques se les atribuyen poderes saludables. Se prescribe su uso para tratamientos curativos.

La tierra, para los bubu, es en primer lugar el altar de los ancestros, porque las libaciones que ofrecen a sus ancestros y espíritus protectores generalmente se derraman en el suelo delante de ellos y entre sus pies. La tierra es también fuente de provisión de alimentos. Precisamente el ritual de “fecundidad” (*bötói*), que anualmente se celebra al inicio de la cosecha, es un rito propiciatorio para la tierra, para que sea fecunda y produzca abundante cosecha. El ritual de fecundidad de la tierra también se asocia con la fecundidad de las mujeres. En él se pide a la “Gran Madre” (*Mmë Bisila*) que las mujeres tengan abundantes hijos.

El agua que fecunda la tierra es una fuente de vida comparable a un progenitor. Según los bubu, el brote del agua de un manantial es una maravilla atribuida a la labor de los espíritus de las aguas. Éstos son los encargados de abrir las vías a través de las cuales fluye el agua en la tierra. Estos espíritus se mueven entre la bóveda celeste y la tierra. En este espacio hay un lugar llamado *Akabosoko*, donde están las compuertas de distribución del agua en periodo seco, que le corresponde al espíritu *Bosoko*, y en periodo lluvioso, al de *Esuba*, que tendría este papel.

El establecerse una comunidad humana junto a un río significa residir junto a un espíritu a quien el pueblo encomienda su vida, su salud y la de sus hijos. Este es el significado que tienen las casetas que los bubu construyen junto a los ríos, consideradas morada del espíritu que les abastece el agua, fuente de vida. El espíritu principal en esta categoría es *Laja*, también considerado el espíritu de la música. Se dice que *Laja* está constantemente cantando bajo los manantiales y fuentes de agua de los ríos. Es también el espíritu de los proverbios y de la sabiduría. Una de sus residencias principales son las aguas minerales de *Riaka*, situadas entre Moka y Balachá de Riaba. *Eösó* es el espíritu protector de toda la isla contra las adversidades. Según el mito, en el Sureste de la isla³⁴, en la desembocadura del río *Ilachi*, apareció un gran ejército destructor. *Eösó* acudió con sus tropas en defensa de la isla. Se produjo un gran combate junto a las playas. Viendo que no podría vencer a los enemigos, *Eösó* decidió retroceder y refugiarse en los

³⁴ Recogido por Martín del Molino (1993: 87-89).

barrancos del río Ilachi. Al llegar a la residencia del espíritu del río, llamado *Ebobó*, le dijo: “Dame permiso para subir por el río. Vengo perseguido por un gran ejército”. Subiendo el cauce del Ilachi, *Eösó* llegó al lugar de las cascadas del río Ilachi en Moka, de una altitud de 250 metros. Según el mito, estas cascadas no existían. Se formaron por la acción bélica del espíritu *Eösó*, que ingenió la estrategia de contener las aguas del río y soltarlas precipitadamente contra el enemigo. Preparó la presa y aguardó hasta que la “trompeta” (*bötutú*) de *Ebobó*, el espíritu del río le indicara que las tropas enemigas se habían adentrado en el cauce del río. Llegado el momento, los soldados de *Eösó* abrieron la presa. La presión del agua, tierra y piedras cayeron sobre las tropas enemigas, produciéndose el grandioso barranco de las actuales cascadas del río *Ilachi*. Según el mito, así libró *Eösó* a los habitantes de la isla de una de las mayores invasiones de su historia. Su residencia se halla junto a las mismas cascadas, donde se le ha construido un oratorio y se le rinde culto.

Los mares también están poblados de espíritus. El mar se considera como un gran vientre que ofrece presentes a los seres humanos. Los bubí vinculan el mar con el gran espíritu *Riobata*, venerado en todos los poblados bubí, aunque con nombres diferentes. En Batoikopo, por ejemplo, es venerado con el nombre de *Ropi*. Se le atribuía el poder de hundir los barcos y cayucos de enemigos que antiguamente se acercaban a la costa agitando las olas del mar.

Todos los poblados bubí, por muy al interior que estuvieran, se orientaban hacia el mar, para acogerse a la protección de los espíritus de sus playas, donde faenaban sus pescadores y las mujeres recogían mariscos y caracoles. Incluso, esto mismo se hacía en Moka, el poblado más alto y alejado del mar.

Cada zona del mar está relacionada con un espíritu particular. Las características de las playas se atribuyen a las cualidades de su espíritu. Se cuenta que los pescadores y viajeros conocían perfectamente los mares que rodean la isla como seres animados: unos apacibles, otros bravos, cada uno con sus propias cualidades. Al pasar de un mar a otro, los pescadores ofrecían una libación de “vino de palma” (*ba’u* o *topé*), en las aguas del mar, desde el cayuco en honor al espíritu de la zona.

Además, las playas tienen sus propios espíritus guardianes. Esta reconocioimiento se relaciona con la creencia de que las playas son el resultado de un arduo trabajo de los espíritus para preparar un hermoso y agradable espacio para ser morada y puerto de las embarcaciones de los pescadores; y para establecer, de este modo, una relación entre el

espíritu del mar y el pescador. El pescador está seguro que guardando su cayuco en la playa será preservado de cualquier ataque enemigo. Al estar cada playa protegida por un espíritu, simbólicamente significa que toda la isla está rodeada por espíritus, por lo tanto, bien protegida.

Espíritus rectores (*batérobbo*) de la comunidad bubí

<i>Riobata</i>	Espíritu del mar
<i>Djiba</i>	Espíritu de la montaña
<i>Laja</i>	Ríos
<i>Eösó</i>	Protector

Pico de Basilé

(Foto tomada desde el aire por pilotos de la Cooperación técnica española sobrevolando otro pico, el Biao, al sur de la isla de Bioko)



Al fondo, vista del Pico de Basilé, Olimpo bubí, morada de *Djiba*.

*Espíritus del clan: los baribó (ancestros)*³⁵

En la lengua bubí existe un término genérico para designar a los espíritus: es el de *mmò*. Si bien este término aglutina todo lo espiritual (siendo una categoría mayor que ayudaría a determinar que todo lo espiritual lleve este nombre), también es cierto que ayuda a designar concretamente a los ancestros. Estos son llamados *mmò*.

Para que se entienda mejor el concepto de *mmò*, se ha recurrido a un corpus de expresiones verbales, refranes bubí, que recogen los diferentes significados del término *mmò*.

Carácter polisémico del término *mmò*.

Expresión bubí	Traducción	Alusión
<i>E mmò tyuui ialae</i>	Oh Dios ayúdanos	A Dios
<i>Ēturi á mmò atá palao</i>	No hay quien resista al castigo de un espíritu	A los espíritus en general
<i>Mmò atyí pētallò biēka</i>	No se debe discutir con un espíritu	A los espíritus en general
<i>Basalla bá mmò atyè wallò pullá</i>	No hay quien supere al poder del espíritu	A los espíritus en general
<i>Eò mmò</i>	Ya está en el otro mundo	A los ancestros
<i>Ō mmò atá akatero</i>	La muerte no respeta el orden por edad	A los ancestros

De las expresiones anteriores se desprende que el término *mmò* es una palabra polisémica que, de manera general se refiere a todo lo relacionado con el otro mundo y dependiendo del contexto puede significar: Dios, omnipotente; los espíritus, fuerza, la muerte, y tránsito del mundo visible al invisible.

Para distinguir los espíritus entre sí, los bubí utilizan además del término genérico de *mmò*, otro más específico para referirse a los espíritus de lo alto: este es el término de *bötéribbo*. Siendo más específico traza la demarcación para con los espíritus más terrenales, de los ancestros. Estos *bötéribbo* son espíritus mediadores. Vigilan las fuerzas que hacen que el mundo esté en constante movimiento y equilibrio. Se mueven a través del aire (*ēhúruru*) y se ubican en el agua y en la tierra, siendo más próximos a *Rúppé* y más alejados del mundo de las personas.

De hecho, el término *bötéribbo* está compuesto por las palabras: */böté-/* o “árbol” y */éribbo/* “espíritus”. Literalmente la palabra *bötéribbo* equivale a la expresión “árbol

³⁵ Nótese que *baribò* es el plural de *wáiribbo*.

espiritual” o espíritu de la “naturaleza”³⁶. El árbol hunde sus raíces en la tierra, que simbólicamente representa la esfera de los ancestros, y alza sus ramas a lo alto hacia el cielo. Es decir, tiene una doble dimensión que conecta lo alto y lo bajo. De aquí que sea usado como símbolo de conexión entre las diferentes esferas y con la multiplicidad de energías que se encuentran en éstas. En este sentido, el árbol cósmico adquiere toda su importancia. En este caso, los bubi lo expresarían en este vocablo del *bötéribbo*. De hecho, los *batéribbo*, no habitan en la tierra dentro de un cuerpo como los *böé* de las personas, sino como fuerzas que se mueven libremente por el mundo. Aunque en algunas ocasiones pueden expresarse a través de una persona, convirtiéndola en “espiritista” o “médium” (*bohiammò*). Es decir, se vinculan a esta persona de por vida.

Para volver al término del *mmò* que designa a los ancestros, debemos entender que estos constituyen una categoría diferente de los espíritus del mundo. Estos están más cerca de las personas. De ahí el que para los bubi sean la vía más adecuada para relacionarse con el mundo espiritual, porque han vivido en el mundo de las personas y han pasado al de los espíritus. Como decía, por ello los bubi se sienten más vinculados a estos últimos. Por esta razón, los bubi rinden culto a sus antepasados y generalmente no se dirigen al creador de todas las cosas que es *Rúppé*.

Pero, una cuestión clave es que los ancestros siguen siendo miembros del grupo familiar clánico, conocen los problemas y comparten las comidas y aceptan las libaciones que se les ofrece. Son los guardianes de las tradiciones y de las normas de conducta del grupo. Quebrantar una de esas normas es una ofensa a los antepasados. Ellos conocen las necesidades de su *karityöbbo*, porque han estado recientemente con ellos. Cuando los familiares ofrecen libaciones y comidas a sus ancestros, aprovechan este momento para exponerles sus problemas. Los ritos de propiciación a los difuntos son, paradójicamente, actos de acogida, pero también una forma de recordar a los muertos que ya no pertenecen al mundo de las personas. Desde esta perspectiva, los rituales propiciatorios mantienen la distancia necesaria para que los muertos se constituyan en sus protectores y no vengativos. Por esta razón, la gente tiene especial cuidado en cumplir correctamente el ritual de la muerte.

³⁶ Al respecto, siguiendo a Philippe Descola en su última publicación de 2005, *Par-delà nature*, lo que no se pretende en este trabajo es trazar la distinción errónea entre lo cultural y lo natural.

Ritual de culto a los antepasados (Foto: JFE)



Ritual de ofrecimiento de bebidas a los antepasados

Categorización de los entes invisibles en la tradición bubi

Categorías	Seres	Traducción
Primera	<i>Poto o Rúppé</i>	Gran espíritu creador del mundo (<i>e báíö ötyé</i>)
Segunda	<i>Bötéribbo</i>	Espíritus del mundo (<i>baribbò bé tyé</i>)
Tercera	<i>Baribbò bé rihwè</i> <i>Biöé biá betyö</i> <i>Biöé biá lökkò</i>	Espíritus ancestrales Aliento vital de las personas y de cualquier otro elemento que componen el mundo (animales, plantas, piedras,...)

El espacio imaginado de la isla y de los poblados bubí

El concepto bubí de espacio viene definido por las tres esferas: superior, intermedia e inferior, con sus correspondientes ejes, vertical y horizontal. Vamos por partes.

En la lengua bubí, /*ba-*/ siempre antecede cualquier palabra que se refiera a un poblado o lugar donde habitan un conjunto de personas. Todos los nombres de localidades bubí se configuran de la misma manera: Baney, Basakato, Bariobé, Bakake, Bahó, Bantabaré, Batete, Basupú, Baney, Basuala, Balachá,... Aunque los poblados bubí han sido re-ubicados en distintos momentos históricos, debido a distintas causas que no vienen al caso esclarecer ahora. Es decir, dejando de lado su emplazamiento original, siempre han seguido ciertas pautas de asentamiento; todavía ahora.

Los pueblos bubí están orientados siempre hacia el mar, de espaldas a la montaña, porque se considera que los espíritus vienen según sopla el viento y así van purificando el espacio habitado. De hecho, el mar provee una gran parte de los alimentos. Es considerado espíritu, llamada *Riobata*. Junto al poblado siempre hay un río representado por un espíritu guardián. En estos lugares suelen haber cuevas que comunican con el más allá. Son puntos de conexión con el mundo de lo invisible. Son lugares oscuros por excelencia.

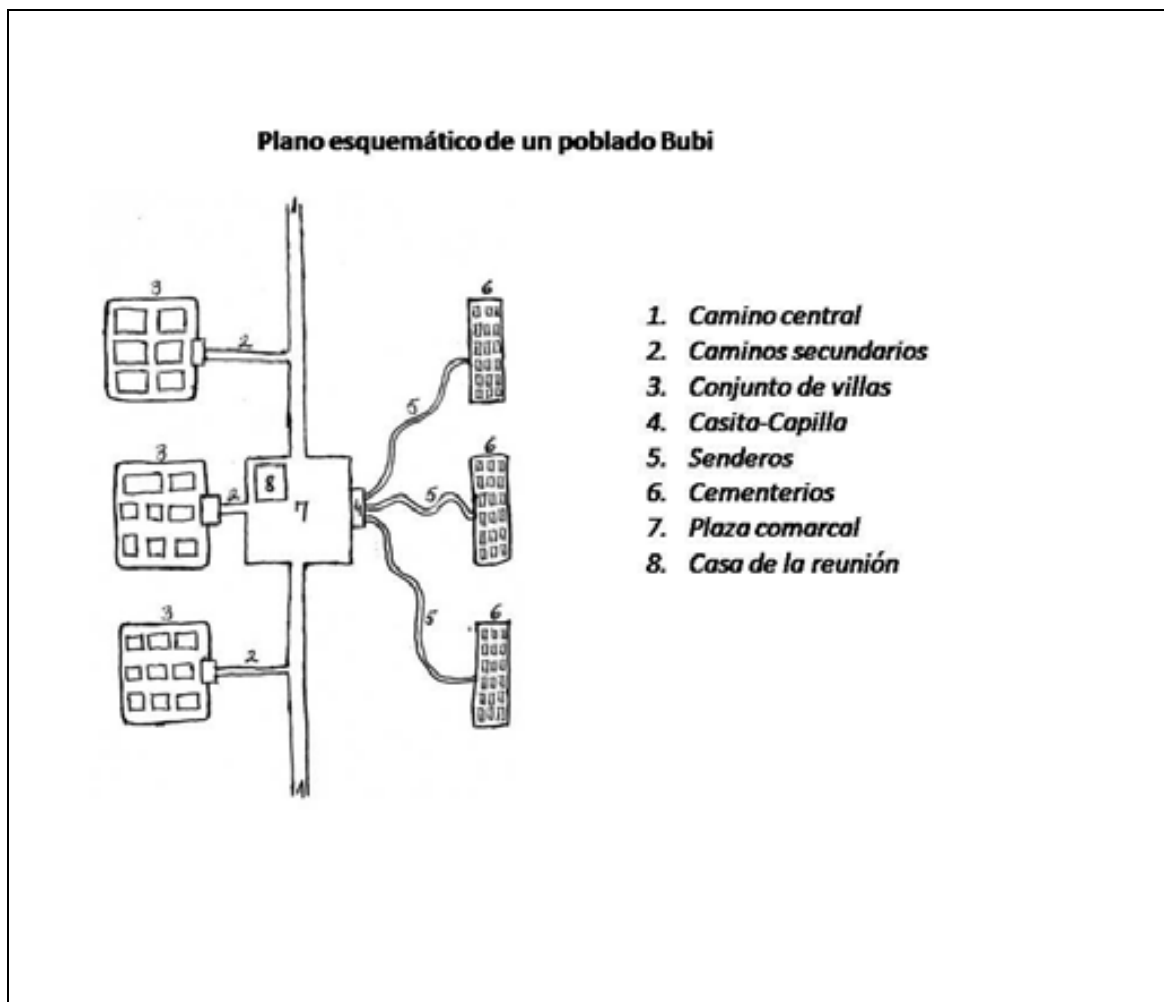
Asimismo, en los poblados se tiene en consideración cuatro puntos clave de orientación: *opuá* (lado opuesto al mar), *okè* (hacia el mar), *onna* (lado derecho mirando al mar), *ossò* (lado izquierdo mirando al mar). En cada uno de estos cuatro puntos se sitúa un oratorio *ròhia*, quedando el poblado protegido por todos los espíritus *bötéribbo*. Como decía en el apartado anterior, el oratorio es un punto de conexión con las esferas más altas. Podríamos llamarles portales de entrada y de comunicación con la dimensión de lo más alto. Estos *ròhia*, al igual que los poblados, están orientados en dirección al mar.

También hay un oratorio propio en cada uno de los numerosos asentamientos clánicos que se encuentran en los poblados. Este tipo de *ròhia* clánico comunica con el *bötéribbo*, antepasada del clan, y los *mmò* (ancestros); y protege a toda la agrupación de parientes propios del clan. Estos *ròhia* tienen en su interior el fuego sagrado siempre encendido, desprendiendo humo que se eleva hasta lo alto. Si desde el cielo se divisa un poblado bubí se podrá ver una nube de humo que emana de él. Según los bubí, se dice

que la abundancia de humo ahuyenta los mosquitos y las moscas (*ë bihútu bíkké eléa hékii bónó*); símbolo de protección absoluta.

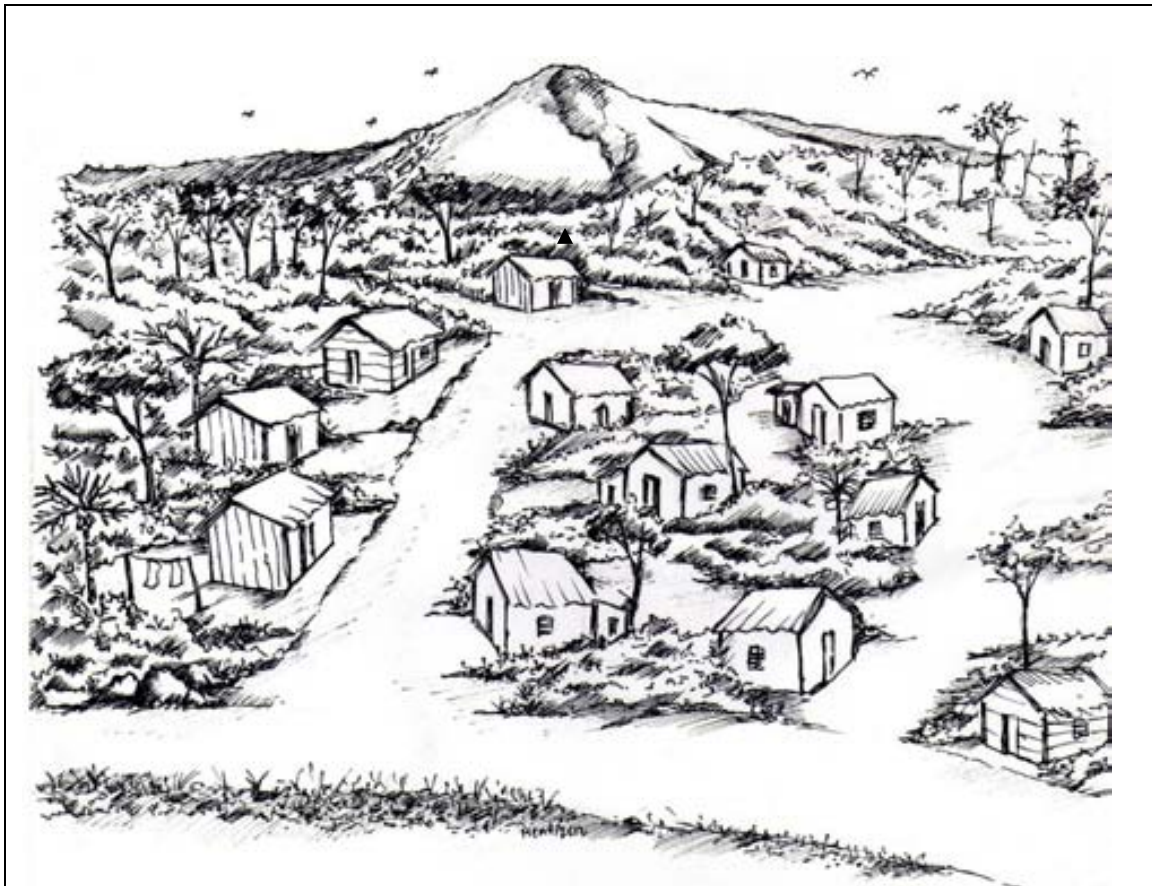
Todo ello hace pensar que los poblados bubi están conectados, tal como se anunciaba al principio, con toda la conjunción de fuerzas y dimensiones verticales y horizontales. Pero no debería hacer suponer lo que afirma Martín del Molino (1993) que en los poblados bubi residen también los ancestros. Tal como muestra en plano esquemático de un antiguo poblado bubi, donde los cementerios tienen una estructura similar y simétrica a los poblados de las personas. Diría que más bien los poblados o los mismos *ròhia* son puertas de conexión con todo tipo de fuerzas espirituales.

Plano de un poblado bubi, según Martín de Molino (1993: 129)



La representación espacial clánica tradicional estaría compuesta por la misma orientación de cara al mar, con un *ròhia*, una casa de crianza y las viviendas correspondientes a cada pareja con su descendencia. Aunque también puede haber viviendas que acojan mujeres del clan, solteras o viudas. Los *ròhia* de los espíritus del poblado generalmente están situados en la parte alta a las afueras del poblado, punto de conexión de lo alto y lo bajo. Algunos poblados distribuyen los oratorios de los principales espíritus de la comunidad en los cuatro puntos cardinales del poblado: *opuá*, *okè*, *onná*, *ossò*.

Ubicación tradicional de un clan en un poblado bubi (Dibujo: Mene)



Esta distribución espacial clánica es tradicional y en el momento presente ya no se encuentra en la mayoría de poblados bubi, que optan por una distribución espacial urbana. Este modelo de distribución espacial clánico tradicional todavía existe en los poblados del sur de la isla. Este plano ha sido posible gracias a la observación de la disposición del clan del poblado de Balachá. Se pueden ver los dos edificios principales, oratorio (*ròhia*) y *tyóbbò ó lóbópi* (casa de crianza) como dos portales de conexión con la otra dimensión de lo invisible y de lo alto. Tanto la descripción como la funcionalidad de las casas de crianzas se explicarán en el apartado del ritual de nacimiento.

Poblado de Bakake Pequeño (Foto: Cooperación técnica española)



Estas imágenes muestran la actual distribución espacial de los poblados.

Poblado de Bososo situado al este de la isla de Bioko (Foto: Cooperación Técnica española)



Capítulo II

EL MUNDO DE LAS PERSONAS (*RIBÖTYÖ*)

Lo micro y el sentido de la pluralidad

Concepto bubi de persona (*bötyö*)

El concepto bubi de persona se expresa con la palabra *bötyö*. Esta noción alberga dos dimensiones, la visible y la invisible, de hecho, la “persona” (*bötyö*) está constituida por un cuerpo material, originario de la tierra, que vive de la tierra y está en comunión con la tierra, por eso tiene todas las cualidades y atributos de los demás seres de la naturaleza; como los animales y las plantas; y tiene un aliento vital, un elemento relacionado con la otra dimensión del mundo. Ésta se encuentra en la dimensión visible de la realidad, mundo de los vivos llamado *ribötyö*, haciendo alusión a su composición plural (o “muchas personas”). Está como atrapada en “este lado del mundo”. Mientras vive en este lado de la realidad, los bubi dicen que está compuesta por un *böé*, su aliento vital, y *lótó*, un cuerpo material. Cuando la persona muere pasa a la otra dimensión invisible, separándose su *böé* de su cuerpo y convirtiéndose en *mmò* en el otro lado, es decir ancestro. Es cuando la persona pasa a otra vida actuando más profundamente en las cosas desde el otro mundo en línea ascendente o perdiéndose poco a poco en el abismo del olvido.

En realidad, los bubi conciben que la noción de persona es plural. En su interior existen varias fuerzas: *böé*, *wáiribbo*, *róbehwe*, *mmoeöró*, *böhulá* y *bötéribbo*. Esta pluralidad de elementos en la persona coincide con la idea de Roger Bastide (1993 [1971]: 39), que sostiene que:

[...] ce qui est important, c'est l'existence dans toutes les sociétés traditionnelles, du moins à ma connaissance, de ce que nous appellerions les deux anti-principes d'individuation: la pluralité des éléments constitutifs de la personnalité – la fusion de l'individu dans son environnement.

Del mismo modo, Thomas (1993: 388) incide en la cuestión de la unidad y pluralidad de elementos constitutivos de la persona en África, y afirma que:

[...] c'est incontestablement celui de la personne négro-africaine à propos de laquelle il n'est pas abusif de parler de pluralisme cohérent.

Siguiendo a estos autores y la misma concepción bubi de la persona, ésta tiene un solo cuerpo y varias “fuerzas”. Todos estos elementos constitutivos del individuo no aparecen en el momento de nacer, van incorporándose poco a poco, configurando los diferentes ámbitos de su personalidad. Al nacer solo tiene *böé* y *mmoeöró*. Las relaciones entre los elementos es la siguiente: el aliento vital es el *böé*; la protección, *mmoeöró*; la energía vital, *wáribbo*; acceso a la fuente de la fuerza espiritual, *róbehwe*; capacidad de comunicarse con el otro mundo, *bötéribbo*.

Componentes constitutivos de la persona (*bötyö*)

<i>Lótó</i>	Cuerpo
<i>Böé</i>	Aliento vital
<i>Wáribbo</i>	Antepasada, generadora de vida, energía
<i>Róbehwe</i>	Antepasada del padre, energía aportada a través del padre
<i>Mmoeöró</i>	Espíritu protector
<i>Böhulá</i>	Fuerza aportada por el <i>róbehwe</i>
<i>Bötéribbo</i>	Espíritu que se manifiesta a través de la persona (este componente es excepcional)

Así pues, según los bubi la “persona” (*bötyö*) es una representación del “mundo” (*ribötyö*), un microcosmos. El cuerpo humano es como la reproducción del mundo en miniatura. Como tal representación está vinculado a los diversos principios y elementos que configuran el propio mundo, así como al conjunto de organizaciones sociales en que se circunscribe. El concepto de persona para el bubi, lleva incorporados los elementos significativos de la visión cósmica bubi. Es decir, la persona es vista como un complejo habitado por una multiplicidad de elementos en movimiento permanente. No es un ente estático. La persona se desarrolla a lo largo de su vida y las fuerzas que constituyen esa potencialidad están en constante movimiento, como el mismo cosmos.

En este sentido, se puede afirmar que la tradición bubi ha desarrollado un concepto de persona que establece una clara relación entre los elementos interiores que la constituyen y los exteriores que son su misma representación. Esto en realidad hace suponer que la persona está conectada con una multiplicidad de dimensiones que se encuentran en el mundo de la que es portador (Roger Bastide (1993 [1971]: 39; Thomas 1993: 388).

Böé (aliento vital)

El concepto bubi de mundo tiene una doble dimensión, la parte sensible y la invisible. En este sentido, en la lengua bubi el concepto de “persona” *bötyö* hace esta misma distinción. El *böé* es el “aliento vital” o la fuerza de vida de la persona. Este *böé* se traslada al vientre de una mujer originándose la traslación del ancestro hasta la dimensión de los vivos.

Con la muerte, el *böé* se vuelve a desprender del cuerpo e inicia su viaje al mundo de los espíritus. Sin embargo, en este tránsito, el aliento vital permanece en el entorno próximo al cadáver. Es sólo, después del entierro, que se traslada ante el oratorio de su clan familiar *ròhia*, donde permanecerá hasta la celebración de sus “funerales” (*löätöra*), tras el cual, se reunirá con sus antepasados en el otro mundo. Este *ròhia* podría entenderse como la antesala del otro mundo.

En ese tránsito, el comportamiento honorable del individuo en esta vida facilitaría el deseado reencuentro con la gran familia de los antepasados. En caso contrario, andará errante y desesperado por el difuso espacio que separa los dos mundos, convirtiéndose en “espíritu vagabundo” (*mmò öbbé*), descargando su ira contra sus familiares causándoles desgracias. En estos casos, los familiares vivos se movilizarán para rescatar ese *böé* extraviado para guiarlo hacia su destino.

Mmoöró (espíritu protector)

El *mmoöro* es espíritu guardián de una persona, su espíritu protector. La etimología del término es: *ö mmò eo öró* (*mmoöró*), formado por las voces *mmò*, que significa espíritu;

y *öró*, participio del verbo *o ölla* o adquirir³⁷. Literalmente *mmoöró* significa espíritu que tutela, acompaña, ayuda a la persona. Este interviene como mediador ante la *wáribbo* en la venida al mundo de un *böé* y le guía a lo largo de toda su trayectoria vital.

Hay varias expresiones bubi que aluden a este espíritu:

Ele báiribbo, ele boberibbo, e mmò ele öró, ele ëribbo é tyóbom, ele ëribbo étyé... ialale...

Espíritus maternos, espíritus paternos, espíritu protector, espíritus de mi clan espíritus del mundo,... ayudarme...

Es una plegaria con la cual los bubi imploran la protección de los espíritus del matrilineaje de su madre (*báiribbo*) y el de su padre (*boberibbo*); del espíritu que le acompaña y protege (*mmoöró*); de los espíritus de todo su grupo familiar en general y del mundo entero (*ëribbo étyé*).

Cuando la persona se salva de un accidente, peligro o muerte se suele decir:

<i>Ö mmoeböró e töú:</i>	su espíritu protector es fuerte
<i>Ö mmoeböró abö petám biëka:</i>	su espíritu protector lo ha rescatado
<i>Ö mmoeböró atá la hóri:</i>	su espíritu protector no lo ha permitido

Estas expresiones van dirigida a un ente que protege a la persona. Y cuando los bubi ofrecen un obsequio a alguien dicen:

Ö mmoeöró we e òkió éle póri.

Te ofrecemos este obsequio en honor a tu espíritu protector.

Simbólicamente la ofrenda es un reconocimiento de la labor del *mmoöró* por protegerle la vida.

Sobre el espíritu *mmoöró*, Martín del Molino (1993:161) indica que:

Los bubi le llaman “mi espíritu”, y de un modo más gráfico, *mmò-öró*, “espíritu que me compró”; *ola* significa comprar. No se sabe si el espíritu que se dirige a Dios a pedirle semilla humana ha de ofrecerle algo. Traer algo nuevo es ya comprar y antiguamente el motivo más

³⁷ Los misioneros tradujeron el término *mmoöró* como “espíritu comprador”, que no coincide con la idea bubi del término.

común del mercado bubi era precisamente pedir semilla o tubérculos para plantar. A esta religación con el espíritu personal del otro mundo atribuía el bubi el fenómeno de las diferencias que observamos entre los hombres; porque todo lo peculiar de cada hombre se debe a la influencia de este espíritu.

Para conocer al espíritu que medió ante Dios se recurre al oráculo. De los tres a los días después de nacer solía ser la proclamación de este espíritu. Como el oráculo funciona con frecuencia para averiguar lo que sucede a los niños, si un niño llora mucho y se consulta la causa, dirá probablemente que el espíritu quiere dar ya su nombre y si cae enfermo argüirá que hacer ofrendas al espíritu del niño, para lo cual tendrá que darse a conocer. De ordinario el oráculo manifiesta ser un antepasado de la familia materna, comúnmente un abuelo o una abuela. Todo antepasado puede ser comprador de nuevas personas. No faltan casos tampoco en los que el comprador no es un antepasado sino un espíritu sobrehumano, como un *böhullá* o un *bötéribbo*.

El nexa espiritual entre el comprador y su ahijado se explica en que, el comprador realiza la obra de construcción y formación de su comprado y manteniendo continuamente sobre él su influencia, comunicándole su mismo espíritu, pudiéndole considerar su verdadero hijo espiritual.

El autor traduce el término *öró* con el significado de comprar. En la época pre-colonial, al que se refiere el misionero, los bubi no realizaban transacciones comerciales de compra-venta en sentido estricto. Como él mismo indica, los bubi se intercambiaban productos de sus huertas y semillas. Estos trueques no pueden interpretarse como transacciones comerciales; y si se hace alusión a Dios, la explicación resulta mucho menos comprensible. Por otro lado relaciona *mmoöró* con un espíritu ancestral del matriclán de los progenitores de ego o con espíritus *bötéribbo* o *böhullá*, complicando todavía más la cuestión, al tratarse de espíritus que tienen sus propios atributos y representación en la personalidad del individuo. Precisamente las funciones que los bubi atribuyen al *böhullá* y al *bötéribbo* no coinciden con las que se desprenden de las expresiones bubi referidas.

Todo ello indica la dificultad que plantea la explicación del concepto bubi de *mmoöró*. Sin embargo, a partir de los textos anteriores, se puede deducir que el término hace alusión a un espíritu que acompaña, ayuda, protege, salva y está en todo momento donde se encuentra la persona y en permanente contacto hasta que muere. Por lo tanto, basándome en la etimología, significados contextuales del término y en las expresiones anteriormente aludidas, se puede afinar que la palabra *mmoöró* se refiere a un espíritu ancestral, normalmente procedente de la línea materna, que ha alcanzado un grado que le permite consignar o enviar un “aliento vital” (*böé*) desde el mundo de los ancestros a

su clan del mundo de los vivos; y tutelarlos hasta el final del ciclo vital del cuerpo que ocupa.

Wáiribbo (espíritu matrilineal)

La palabra *wáiribbo* significa espíritu femenino, refiriéndose al “espíritu matrilineal”, significando simultáneamente: espíritu femenino, materno, generador de vida. A nivel del clan, el *wáiribbo* representa la fuente de energía vital. Se concibe como la fuerza del clan materno (*karityöbbo*) que está en la persona y actúa en él para protegerle a lo largo de su vida. Le otorga la vida, le infunde el mismo aliento vital. Si embargo, todo lo relacionado con el *wáiribbo* es complejo, porque remite a todo.

La *wáiribbo* tiene una representación externa, un miembro del clan, designado por los antepasados, a través de una consulta a la antepasada, a través de un médium. Y se designa con el mismo término: *wáiribbo*. Se da a conocer en el ritual de nacimiento o la “presentación pública” (*obóö tyóbbò*), que se celebra justo al nacer o a lo largo del primer mes de vida del recién nacido. Este siempre será el mismo durante toda la vida del sujeto, actuando como su representante ritual. Acostumbra a haber una correspondencia entre el sexo de la persona *wáiribbo* y a quien ésta representa. Esta figura se escoge entre los hijos o hijas de la hermana de la madre; es decir, el *wáiribbo* ha de pertenecer necesariamente al clan. Según Martín del Molino (1973: 157):

[...] el *wáiribbo* es la potencia materna. Representa un espíritu designado por el clan que acompaña a cada uno de sus miembros de la tierra, de quienes cuidará como una madre.

Hay dos tipos de *wáiribbo*: la que se encuentra en el otro mundo, que es la verdadera *wáiribbo*, espíritu femenino y guardián del individuo; y la *wáiribbo* que se encuentra en el mundo de los vivos o persona del matriclan, que representa a este espíritu en las celebraciones rituales. Es el personaje central en las relaciones entre los vivos y los muertos, entre los *bötéribbo* y los miembros del grupo. Es decir, representa a la antepasada común del clan, del orden de los *bötéribbo*. La *wáiribbo* del otro mundo es la proveedora del aliento vital de una persona. Sin embargo, es la *wáiribbo* de este mundo la que actúa como intermediaria, comunicándose con la primera para cualquier incidencia que le pueda pasar a la persona.

En definitiva, todo lo que tiene que ver con la *wáiribbo* está relacionado con el mundo femenino y con la gran madre *Bisila*. Asimismo se establece a nivel ritual toda una correspondencia simbólica con el elemento de la sangre, que aporta la mujer en la formación de su hijo. Siendo el elemento principal generador de vida. Como veremos, en el análisis del ritual de nacimiento, el elemento simbólico dominante es el *tola*, que es la misma representación de la sangre materna y a su vez representación de todo lo femenino.

Masa de *tola* (Foto: JFE)



El *tola*, rojo como la sangre.

Róbehwe (espíritu paterno)

El término *róbehwe* significa “espíritu paterno” o procedente de la línea paterna. En general, de esta línea procede la “fuerza espiritual” (*böhullá*) de la persona. En realidad, es la fuerza de otro clan materno, que en el caso de *ego* representa su línea paterna. Hay varios tipos de *bohullá*: los que promueven la paz, los que protegen a la sociedad contra las enfermedades y otros males. Cada enfermedad tiene un determinado *böhullá* capaz de curarla. Pero no todos los clanes tienen *böhullá*. Por tanto, la línea paterna a veces no tiene nada que transmitir. Esta es una de las razones del porqué algunos clanes tienen interés en casar a sus hijas con hombres de clanes con *böhullá*.

También, tiene una representación externa, es decir un miembro del matriclan del padre, designado por los antepasados, a través del cual un médium es conocedor del mensaje. El *róbehwe*, como el *wairibbo*, se da a conocer también en el ritual de nacimiento, y será el mismo durante toda la vida del sujeto, actuando como su responsable ritual. Se escoge entre los hijos o hijas de la hermana del padre.

Böhullá (fuerza)

Martín del Molino (1993: 173-181) traduce el término *böhullá* con el significado de “espíritu”; aunque indica que no encuentra una expresión equivalente en el pensamiento occidental. La palabra *böhullá* está constituida por el prefijo /bö-/ , de las categorías gramaticales 3 y 4³⁸ de la lengua bubi; y una raíz /-hullá/, que proviene de la palabra *ēhullá*, que tiene dos se transmite a través del aire o el aliento. En este sentido, el *böhullá* se puede definir como una fuerza del mundo que hay en una persona. Su misión fundamental es proteger al poblado, los clanes, los linajes, sanar y ayudar a solucionar los problemas de la comunidad. Se adquiere y transmite a través de la línea paterna, de padre a hijos(as) y actúa mediante la palabra. Es en definitiva el poder sacerdotal, que permite al hombre participar en el control de las fuerzas espirituales. A las mujeres se les transmite *böhullá* (su parte paterna se la transmite), pero no pueden ejercer dicho poder.

³⁸ Los prefijos de las clases 3: bö-, bw-, ö-; y 4: bē-, b-, ē-, indican las diferentes categorías de elementos de la naturaleza: personas, animales, plantas, etc. En todo el trabajo, cuando me refiero a las normas gramaticales de la lengua bubi, hago alusión a las publicaciones de J. Bolekia sobre este tema.

Procedencias de los componentes constitutivos de la persona (*bötyö*)

Clan de la madre	<i>Wairibbo</i> <i>Böé</i> <i>Mmoöró</i>
Clan del padre	<i>Róbehwe</i> <i>Böhullá</i>

Ròhia, en analogía a los elementos constitutivos de la persona



Mi intención no es repetir una imagen anterior. Pero, en este caso, quisiera matizar algunos aspectos relacionados con la noción bubi de la persona:

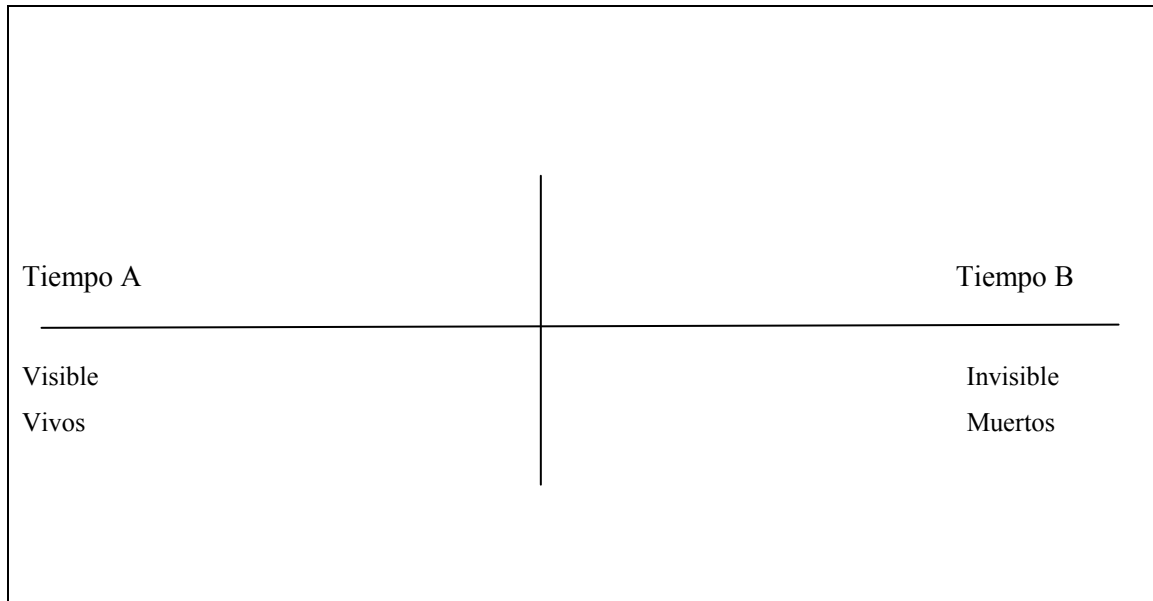
Esta imagen del *ròhia* ayuda a entender lo que está representado simbólicamente en el oratorio y lo que está significado en el interior de la persona. Hay una analogía entre lo que existe en el *ròhia* y lo que hay en la persona. Una parte visible y material, la casa; y una parte inmaterial e invisible, los espíritus que lo habitan y en él se veneran. Además, tiene: dos puertas, dos aleros, dos responsables: una anciana y un anciano; dos elementos sagrados: el fuego y la vasija; dos bancos, uno para las mujeres y otro para los hombres, etc.

Conceptualización del tiempo y su relación con el ciclo de la vida

Partiendo del concepto bubi de mundo, el eje vertical y el nivel inferior en el que se encuentra el grupo en su dimensión visible (parientes vivos) e invisible (ancestros) el tiempo se mide a través de las celebraciones rituales, que marcan y coinciden con los diferentes momentos de la vida de una persona. Esos acontecimientos se realizan en lugares vinculados al desarrollo de la propia vida del individuo: el lugar de nacimiento o la “casa de crianza” (*tyóbbò ó löböppi*) y el “altar de los ancestros” (*öpatyi*). En realidad, entre los bubi existiría en dicho nivel inferior, una noción del tiempo que se distinguiría en un tiempo A (lineal), en que el *böé* se traslada a la dimensión visible y en este, nace, vive y muere; y el tiempo B (fuera tiempo), en que el *böé* forma parte del mundo de los ancestros. En realidad, esta concepción del tiempo es cíclica. Desde esta perspectiva, la dimensión del tiempo es poner en relación constante lo que ciertos miembros del grupo experimentan en el tiempo A y lo que otros del mismo grupo lo hacen en el tiempo B. La existencia futura está formada por el periodo de tiempo en el cual los descendientes conservan la memoria del antepasado.

Estos momentos clave de la vida de la persona están relacionados con el ciclo de las estaciones con sus diferentes actividades: la siembra y la recolección. De hecho, tradicionalmente los bubi, para conocer la edad de la persona, tomaban como referencia el periodo de la cosecha en que ha nacido y lo marcaban con un nudo en una cuerda. La edad de la persona correspondía con los periodos de siembra o recolección de cosechas habidas desde su nacimiento. Y como los momentos principales del ciclo de producción eran marcados con celebraciones rituales, era al mismo tiempo el momento de hacer el nudo en la cuerda para recordar el nacimiento. Desde esta perspectiva, se vislumbra cómo la trayectoria vital estaba relacionada con el propio ciclo de producción.

Representación del tiempo



En el tiempo A, la noción del “tiempo” en la lengua bubi se expresa con el término *ëbéló*, refiriéndose al transcurso de los sucesos. Las expresiones bubi referidas al tiempo están relacionadas con acontecimientos, sucesos y hechos de la vida humana ocurridos, que están ocurriendo o van a ocurrir inmediatamente. Desde esta perspectiva, el tiempo bubi se puede definir como una sucesión de acontecimientos en torno al presente. De ahí que el calendario bubi esté formado por una sucesión de fenómenos en el tiempo.

El cálculo del tiempo: las horas, los días, los meses, año y la propia vida humana son irrelevantes, lo que cuenta son sus acontecimientos específicos. El día se calcula partiendo de sus actividades más relevantes, desde que despunta el día hasta la noche. Por ejemplo, una mujer bubi organiza el día en torno a sus principales actividades: ir a la finca, trabajar, regresar, preparar la comida, ... y se expresan con palabras como:

“el tiempo de despertarse” (*ëbéló o ipölla*)

“el tiempo de atender a sus hijos (*ëbéló o ekka a bòllá bi'o*)

“el tiempo de ir a la finca” (*ëbéló o hëllö öbám*)

“el tiempo de volver de la finca (*ëbéló o púllö öbám*)

“el tiempo de preparar la cocinar” (*ëbéló o láppá*)

“el tiempo de comer” (*ëbéló o rá*)

“el tiempo de dormir – cuando me vaya a dormir (*ëbéló nka háo loka*)

El transcurso del tiempo se relaciona con las fases lunares. En lengua bubi existe el concepto *bwéá*³⁹ que literalmente significa “relativo a la luna”. De hecho, su raíz procede del término *réa*, que significa luna. Las fases lunares son ciclos de periodos más extensos de control del tiempo. Así mismo el cómputo del tiempo, a nivel más general se asocia a: fenómenos meteorológicos, periodo de tormentas, comienzo del periodo de lluvia o de sequía; realidades de la vida de las personas, como el periodo de menstruación de las mujeres; también está vinculado con la actividad agrícola y la periodicidad de acciones que se desarrollan en torno a las dos principales estaciones del año, el periodo de seca y de lluvia.

Noción bubi del tiempo de particular a más general

Palabra bubi	Periodicidad
<i>Bókó</i>	La salida y puesta del sol rige la actividad cotidiana
<i>Wéá</i>	Las fases lunares son ciclos de periodos más extensos de control del tiempo
<i>Lòá</i>	Ciclos de siembra y recolección de las cosechas

El presente, “ahora” (*nkwaó*) indica lo inmediato, cercanía, actualidad, existencia de la persona. El pasado, (*öpúlo*) es una experiencia del presente, prolongado en el futuro próximo y el “pasado ilimitado” (*mmalé*). Es el periodo más significativo de la persona. Cuanto mayor es la persona, más largo es el periodo de tiempo en el cual el individuo es consciente de su existencia y mayor la proyección de sí mismo en el futuro próximo y en el pasado.

El “futuro” (*öhèllò*) es un tiempo potencial, virtual y ausente. Se concibe como una acción en proceso de realización, próximo a ocurrir. Es un tiempo relativamente breve, experimentado como cercano. Se concibe en relación al momento en que un acontecimiento puede suceder (*öhèllò*), como una extensión del presente relacionado con sucesos que no han ocurrido pero están por ocurrir. Las cosas que no han tenido

³⁹ La palabra bubi *bwíki* es un préstamo tomado de la palabra inglesa *week*-semana. No hay un fenómeno que lo delimita y caracteriza como en el caso del día, mes y año.

lugar no se tienen en cuenta. El futuro se representa a través de hechos de percepción inmediata, ordenados en estructuras y en situaciones, estaciones y acontecimientos: estación seca, de lluvias, época de siembra y recolección. Los acontecimientos distantes en el futuro son difíciles de ser concebidos, por estar ubicados fuera del tiempo presente.

Los tiempos pasado y futuro no tienen un término propio en la lengua bubi, se expresan con una locución que hace alusión al fenómeno situándolo antes o después del presente:

Terminología bubi del tiempo

Tiempo	Pasado	Presente	Futuro
Término bubi	<i>öpüllò</i>	<i>nkwaó</i>	<i>öhèllò</i>
Significado	antes de ahora	ahora	después de ahora

Sobre el tiempo, Osubita (1985) indica que, tanto entre los fang como los bubi, se puede admitir que la división del tiempo está basada en el régimen de lluvias y de precipitaciones y otros fenómenos como las fases lunares. Al tratarse de sociedades eminentemente agrícolas, se guían por medio de las grandes estaciones del año determinados por sus cambios climáticos. En este sentido, el tiempo transcurre entre dos estaciones: la estación de seca, *ětyökó* y la estación de lluvia *ěsuba*. Aunque también existen unas subdivisiones del tiempo marcados por las fases lunares. Estos periodos intermediarios reciben los nombres de los fenómenos atmosféricos característicos de estos periodos del año (González, 1960: 74) y permiten hacer las previsiones precisas acorde a sus ciclos de producción agrícola. Anunciar esos periodos era una de las funciones principales del Abba, el responsable religioso bubi, para informar a toda la isla los periodos de siembra, manejo y recolección de las cosechas.

Parentesco bubi

El parentesco bubi de por sí es complejo. Sólo han faltado los cambios históricos para acabar de dificultar todavía más su articulación. De forma muy resumida y para empezar a vislumbrar algunos de sus aspectos fundamentales desde el comienzo de este capítulo, quisiera decir que existen tres periodos históricos que caracterizan el parentesco bubi.

1) Antes de la colonización, los bubi tenían articulada su sociedad en base a numerosos *lōbáò* y cada uno era la misma representación de un matriclan. Estos matriclanes perdían a sus mujeres que, por la regla de residencia patrilocal, al casarse iban a residir al matriclan de su marido, que se encontraba muy próximo. Ello promovía que la mujer casada continuara vinculándose a su propio clan y era partícipe de toda la ritualidad y tomas de decisión. De hecho, el propio clan siempre puede considerarse un lugar de referencia principal. Atrae porque en él se concentran los edificios rituales más emblemáticos del matriclan y es en estos en los que se concentra toda la actividad a seguir por los miembros del matriclan. Si bien ello es así, el propio matriclan en el que se reside promueve fuertes lazos de solidaridad entre sus miembros.

Por consiguiente, su forma de articular el parentesco se establecía en base a dos aspectos fundamentales: una ideología de filiación matrilineal (que vincula a todos los que descienden de una misma antepasada fundadora); y una ideología patrilocal marcada por la residencia, por el hecho de convivir en un mismo *lōbáò*. Es decir, por un lado, los miembros descendientes de una antepasada no se encontraban viviendo en un mismo territorio, puesto que las mujeres lo abandonaban al casarse para residir en el clan de sus respectivos maridos, pero estaban fuertemente vinculados entre sí por esta ideología de filiación, especialmente debido a una actividad ritual constante en relación a la antepasada principal y toda su descendencia. Incluso ciertos cargos rituales estaban fuertemente representados en la casa de crianza y el lugar del culto del *rohia* con la anciana y el anciano rituales, ambos representantes de la línea materna, encargados de toda la actividad ritual relacionada con el matriclan.

De lo que se extrae es que ello promovió fuertes lazos patrilaterales entre quienes compartían un mismo territorio; sin embargo, la ideología de filiación matrilineal estaba muy presente, debido a que sus miembros residían en las cercanías y el clan promovía toda una serie de actos rituales que les recordaba constantemente su origen.

2) A lo largo de la colonización se dieron numerosos cambios en torno al emplazamiento de las aldeas “tradicionales” y las normas de transmisión de los bienes comunales. Los poblados bubí actuales se han formado en el periodo comprendido entre el último cuarto del siglo XIX y la primera década del siglo XX, al inicio de la colonización española de los Territorios españoles del Golfo de Guinea, cuando la administración española, con el apoyo de los misioneros claretianos obligaron a los bubí a abandonar sus “caseríos” (*lōbáò*) y sus tierras y reagruparse en torno a las llamadas “misiones católicas”, establecidas en lugares menos productivos. También se promulgó la *Ley agraria de las posesiones españoles del Golfo de Guinea*, de la propiedad privada y el registro civil.

En aplicación de esta Ley, las tierras de los nativos bubí fueron adjudicadas a los colonos españoles y a los nativos a través del Patronato de indígenas cuatro hectáreas de terreno por “cabeza de familia”. La referida ley no reconocía el derecho de las mujeres a la tenencia de tierra. Lo que implicó que las tierras, tradicionalmente propiedad comunal del clan (*karityöbbo*), fueran registradas a nombre de los varones del clan y según el nuevo ordenamiento legal, las heredarían sus descendientes, sus hijos. La aplicación de estas leyes destruyó la estructura tradicional bubí del *lōbáò* y la propiedad comunal del *karityöbbo*. Es decir, estas normas tuvieron muchas consecuencias y fueron objeto de serios conflictos entre los clanes. Las mujeres del *karityöbbo* originariamente propietarias de las tierras quedaron excluidas del derecho a las mismas, que según la tradición bubí, les pertenecían. Además, el estatuto colonial creó una nueva configuración de la filiación, a través del registro civil que parecería otorgar a los bubí una filiación patrilineal, al imponer el nombre del padre al hijo.

El único lugar donde queda una reminiscencia testimonial de lo “tradicional” es en el poblado de Moka, donde por las condiciones climáticas especiales, el aislamiento y probablemente la presencia de la autoridad real tradicional bubí, el impacto fue menor y la propiedad comunal de la tierra se mantiene hasta ahora como antaño.

3) En la actualidad, debido a la fuerte concentración de la población bubí en los núcleos urbanos, quizás lo que más se ha mantenido son las estructuras matrilineales. El matriclan es el núcleo de referencia que continúa promoviendo la articulación entre sus

miembros, aunque dispersos ya en el territorio o viviendo en distintos emplazamientos. Si bien ciertos aspectos del parentesco bubi se han visto modificados como consecuencia del impacto colonial, la ideología clánica continúa vinculando a sus miembros entre sí y persevera como ideología, especialmente en lo que atañe a la filiación: descender de una única antepasada y vincular la ritualidad a la matrilinealidad.

En lo que estoy en desacuerdo es en hablar de doble filiación tal como propone Fernández (1999), basándose en la pertenencia al “matriclan” (*karityöbbo*) y al “patriclan” (*lòkká*) y sosteniendo que ambos tienen aplicaciones de filiación. Como explicaremos más extensamente en este capítulo, lo que se transmite por línea paterna son ciertos poderes o fuerzas espirituales que acaban prestigiando ciertos grupos sobre otros y vínculos fortalecidos por la residencia patrilocal. Por consiguiente, en este capítulo explico tal como los bubi siguen pensando los vínculos de parentesco en torno a una antepasada fundadora del clan. Los miembros del clan se encuentran cada vez más diseminados, especialmente en la ciudad y, sólo, les vincula el descender de una antepasada común.

Filiación matrilineal: el matriclan (karityöbbo)

Quisiera recordar lo que afirmaba en el capítulo I. En la lengua bubi, la terminología que acaba significando “mundo” (*ribötyö*) y “persona” (*bötyö*) están en estrecha relación. La palabra *bötyö* está compuesta por el prefijo /bö-/ “relativo a” y /-työ/ que alude a “mundo” o “lugar”. De aquí que pueda traducirse literalmente como “relativo a mundo”. La palabra *ribötyö* se articula en torno a *bötyö*, pero le precede el prefijo /ri-/. La etimología de la palabra *ribötyö* indica pues que ésta está configurada a partir de dos prefijos /ri-/ y /bö-/ que remiten a “referido (dos veces) a mundo”. *Ri* se utiliza para no repetir el anterior prefijo /bö-/ y que no impida la pronunciación resultante en *babötyö*. Pero finalmente indica que es un conjunto mayor a lo que sería *bötyö*. Por decirlo llanamente: es un conjunto de personas.

De hecho, /Ba-/ o /Bo-/ siempre antecede cualquier palabra que se refiera a un conjunto de personas, poblado o lugar donde habitan, incluso una unidad clánica. Por ejemplo, todos los nombres de localidades bubi se configuran de la misma manera: Baney, Basakato, Bariobé, Bakake, Baó, Bantabaré, Basupú, Batete, Balombe, Balachá. Al igual los principales clanes bubi.

Grandes grupos clánicos de los bubi⁴⁰

Asentamiento	Localización en la isla	Subdivisiones territoriales actuales
Baabba	Meseta y Valle de Moka	Moka Malabo y Bioko, Riasaka, Ehoko, Kalabó
Baloketo	Boloko de Riaba y Lubá,	Boloko de Riaba, Boloko de Lubá, Balachá de Riaba (Mado), Maule, Moeri, Oloitia, Rilaja, Rilago, Musola, Bombe, Barinkó.
Bahó	Sureste	Bahó Grande, Bahó Pequeño, Bantabaré, Grande, Bantabaré Pequeño, Bilelipa
Bakake	Este	Bakake Grande, Bakake Pequeño, Kopuatá
Bariobé	Este	Bariobé
Basakato	Este y Oeste	Basakato del Este, Basakato del Oeste, Bososo
Basuala	Este	Bahó Basuala, Basuala Misión
Baney	Noreste	Baney, Kupapa, Baresó, Topé Basariché
Balachá	Sur	Belebú Balachá, Ruiché, Bokoricho
Ombori	Sur	Ombori
Babiaoma	Playas del Sur	Ureka

⁴⁰ Para construir el cuadro y mapa de los grandes clanes bubi se ha trabajado con los datos aportados por Aymemí (1942) en su etnografía *Los Bubis de Fernando Poo*.

Bokoko	Suroeste	Bokoko
Balombe	Suroeste	Balombe
Batetes antiguos	Suroeste	Batete,
Batetes del Norte	Noroeste (<i>Bariobatta</i>) Noreste (<i>Bahu</i>)	Basupú del Oeste, Baloeri, Batoicopo Banapá-Sampaka, Basilé Bubi, Basupú Fiston (Basapo), Rebola.

Asimismo, en la lengua bubí hay dos términos que expresan el concepto de familia: *rihwè* y *karityöbbo*.

La palabra *rihwè* está formada por el prefijo /*ri-*/ que significa “relativo a” y el sufijo /*-hwè*/, del verbo *o húua*, que significa “agrupar”. En este sentido, por su etimología, la palabra *rihwè* se refiere a la familia extensa; es decir, *rihwè* se refiere tanto a los parientes masculinos como femeninos de ambas partes, la parentela. El *rihwè* de una persona (A), hombre o mujer, estaría formado por toda su parentela: sus padres, los padres y las madres de sus padres, sus hermanos y hermanas y sus esposas, los hijos de estos, etc.

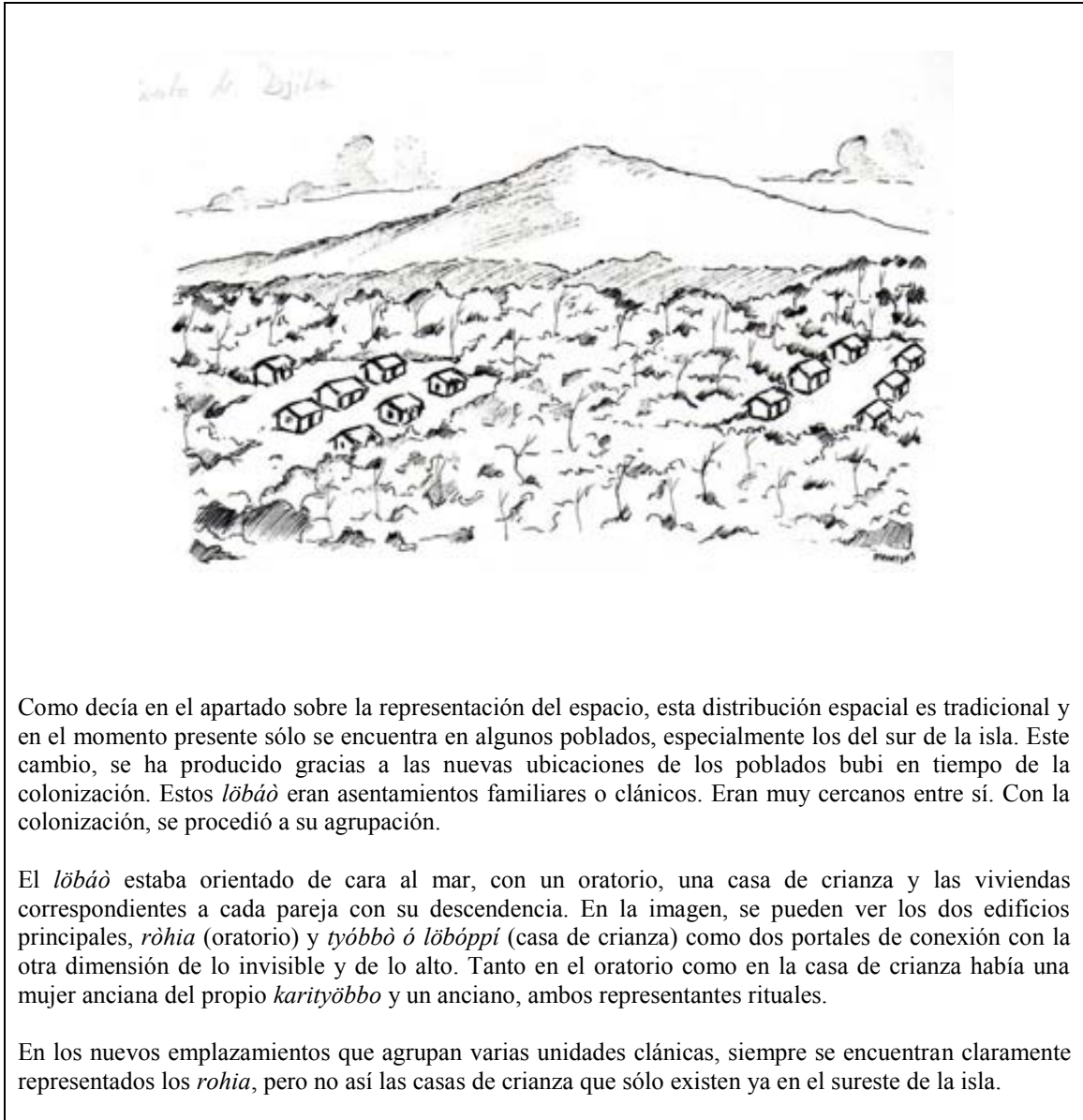
El término *karityöbbo* está compuesto por el prefijo /*kari-*/ apócope de la palabra *wári*, relativo a lo femenino; y *työbbò* que significa “casa”. Por su etimología, la palabra *karityöbbo* significa “casa madre” o “casa materna”, refiriéndose al conjunto de personas que se reúnen en esa “casa” (*ròhia*) lugar de culto, por descender de una misma madre, la antepasada común, gran madre del matriclan, denominada con el término genérico de *wáiribbo*. Los hombres pertenecen al *karityöbbo*, pero no lo transmiten a sus descendientes. Sus hijos son del clan de su mujer, la madre de sus hijos, que es obviamente de otro clan.

Todos los bubí pertenecen a un *karityöbbo*, es decir tienen una “casa familiar” (*ròhia*) o “casa del espíritu del clan” (*ròhia ró mmò wē karityöbbo*), con el nombre de su “antepasada común” (*wáiribbo*). Por ejemplo, el nombre de mi *karityöbbo* es *Bötúi*, porque así se llama el espíritu *wáiribbo* de mi matriclan. Los nombres de los clanes son atributos de su *wáiribbo*. En el caso concreto de *Bötúi*, el nombre significa “generosa”, refiriéndose a la generosidad de ese espíritu con su clan. Anualmente el *karityöbbo* celebra un ágape ritual al espíritu promotor y a sus ancestros. Toda la ritualidad bubí se desarrolla dentro del *karityöbbo*, bajo el símbolo de la verdadera *wáiribbo* invisible, representada en el ritual por un miembro del clan, *wáiribbo* visible.

Como vemos, el clan está constituido por dos categorías de miembros: los vivos y los ancestros. Estos son tan miembros del clan como los vivos. Esta idea se basa en la concepción bubi de que la vida es cíclica y existe tanto antes del nacimiento como después de la muerte. La realidad familiar se desarrolla a través de la interacción entre ambas dimensiones. De ahí que en los problemas cruciales del grupo familiar se consulte a los ancestros, para que a través de ellos se obtenga la solución de los problemas en “este mundo”, puesto que éstos tienen una visión clara de las realidades humanas y mantienen el interés por los problemas de sus parientes vivos. Por su parte, los vivos corresponden a este interés de sus antepasados con la celebración de rituales propiciatorios. Todo ello puede interpretarse como una relación de reciprocidad entre los vivos y los ancestros del grupo.

El clan no se segrega, es decir un *karityöbbo* no puede tener más de una antepasada y un *ròhia* (lugar de culto a los ancestros del matriclan). Según la norma de residencia bubi, la mujer al casarse va a vivir al *lóbáò* (que podría traducirse como caserío) de su marido. Por muy numerosa que fuera su descendencia, no puede construir allí un *ròhia* y su propio *karityöbbo* formado por sus hijos, nietos, bisnietos..., su *ròhia* y su *karityöbbo* de referencia seguirán siendo los de origen. En estos casos, esa parte del clan asentada en otro lugar se llama *bötaté* del clan, y debe considerarse como una “rama” o “ramificación”, pero no un subclan del *karityöbbo*. Por muy grande que sea, se mantiene siempre la unidad del clan en torno a sus dos símbolos fundamentales: el *ròhia*, punto de conexión con la parte “invisible” del matriclan”, sus ancestros; y la “antepasada común” –espíritu de la casa–, *wáiribbo*. Si en dos poblados distintos, aparecen dos o más personas que se atribuyen un espíritu *wáiribbo* del mismo nombre, tienen un origen común.

Löbáò (caserío) (Dibujo: Mene)



Como decía en el apartado sobre la representación del espacio, esta distribución espacial es tradicional y en el momento presente sólo se encuentra en algunos poblados, especialmente los del sur de la isla. Este cambio, se ha producido gracias a las nuevas ubicaciones de los poblados bubí en tiempo de la colonización. Estos *löbáò* eran asentamientos familiares o clánicos. Eran muy cercanos entre sí. Con la colonización, se procedió a su agrupación.

El *löbáò* estaba orientado de cara al mar, con un oratorio, una casa de crianza y las viviendas correspondientes a cada pareja con su descendencia. En la imagen, se pueden ver los dos edificios principales, *ròhia* (oratorio) y *tyóbbò ó löbóppí* (casa de crianza) como dos portales de conexión con la otra dimensión de lo invisible y de lo alto. Tanto en el oratorio como en la casa de crianza había una mujer anciana del propio *karityöbbo* y un anciano, ambos representantes rituales.

En los nuevos emplazamientos que agrupan varias unidades clánicas, siempre se encuentran claramente representados los *rohia*, pero no así las casas de crianza que sólo existen ya en el sureste de la isla.

El *karityöbbo* es la unidad básica del parentesco bubí: cuida a sus descendientes a lo largo de toda la vida y celebra el ritual de su muerte para que tengan un buen viaje de retorno al otro mundo. Cada clan tiene a su antepasada común, su *wáiribbo*, que es la misma representación de la Gran Madre de los bubí, Bisila, máxima *wáiribbo* que se constituye en el punto central de la cosmovisión bubí. Esta representación de la madre, entendida como otorgadora de vida se encuentra en distintos niveles: en la misma persona que es formada gracias a ésta, a través de su sangre, hasta la esfera espiritual más alta, Bisila, a quien las mujeres rinden culto para ayudar a fecundarse a través del ritual *bótói*. Sin embargo, siendo uno de los elementos simbólicos dominantes no debe

vérsele de forma distinta sino que acaba constituyéndose en una misma representación en cada uno de los niveles desde lo más elevado ocupado por Bisila, el poblado que tiene a su propia *wáribbo*, pasando por la unidad fundamental de parientes que es el *karityöbbo*, hasta la propia persona que se forma gracias a la sangre, representación de este gran espíritu. La vida se transmite a través de la sangre de la madre. Este elemento es sobre el cual se fundamenta el vínculo de pertenencia al *karityöbbo*.

La característica fundamental del parentesco bubi es la adscripción de los hijos a la línea materna, basada en la idea de que los hijos provienen de un espíritu femenino del clan llamado *wáribbo* proveedora de la vida, fundadora del “clan matrilineal” (*karityöbbo*). Por eso, la mujer es la otorgadora de la vida. De ahí el que el matriclan (*karityöbbo*) sea para los bubi la unidad básica de la sociedad. La sangre es una sustancia formativa de la vida y, además, vincula a la persona con la *wáribbo*. El vientre de la madre es un habitáculo de acogida del *böé* (aliento de vida que los ancestros envían al mundo de los vivos) como la casa de crianza lo es para la persona al nacer.

En el sentido estricto de la palabra, la mujer encinta experimenta con el feto el proceso de encarnación, de intercambio de fuerzas, de múltiples acontecimientos objetos de la más extraordinaria y escrupulosa intimidad. En el paso del *böé* a “persona” (*bötyö*), la *wáribbo* pone en marcha las precauciones necesarias para superar los posibles impedimentos que los “malos espíritus” (*baribbò abbé*) pudieran poner para interrumpir el proceso. Como dice Osubita (1995: 85), la madre es “un elemento decisivo de lucha contra las adversidades del entorno y de los depredadores de vida, que son los factores que amenazan su salud y la paz social”. Así es como todos los espíritus, de lo alto y de lo bajo, promueven la protección del *böé*.

Sistema de representación de espíritus del clan

Espíritus	Atributos
<i>Mmò wě karityöbbo</i>	Espíritu de la casa materna. Generadora del clan
<i>Basósóló</i>	Espíritus colaboradores en el proceso de gestación
<i>Ētéribbo ó työbbò</i>	Conjunto de espíritus del clan
<i>Behullá bié karityöbbo</i>	Fuerza espiritual del clan

Como decía, la definición de parentesco bubi se centra en la matrilinealidad, la cual supone que un conjunto de personas desciendan de una “antepasada común” (*wairibbo*), la primera madre de las madres; aunque, también en el otro mundo toda la familia está cobijada bajo el amparo de esta mujer. Esto justifica que, Martín del Molino (1993: 158), al estudiar el tema del parentesco en la sociedad bubi, afirme que:

[...] la pertenencia al clan obliga venerar en primer lugar a todo el clan en su conjunto puesto que el clan se define como *rihwè* o *karityöbbo*, que significa “casa materna”, y comprende a todos los descendientes por línea materna, vivos o difuntos, de una “madre común”. Todo lo que uno tiene es del clan y para el clan. Por eso, en los actos religiosos que se celebran se pide la conformidad del clan.

Los hijos se identifican con el grupo de la madre y se definen como miembros de su “clan” (*karityöbbo*). Todas las relaciones y mecanismos de solidaridad, intercambios, redistribución, apoyo mutuo se desarrollan en torno al matriclan. El clan está dirigido por las mujeres, pero cuenta con la opinión de los hombres. El hermano de la madre (*böiöppé*) es considerado la imagen de la fuerza masculina del matrilinaje. Su opinión es fundamental en la toma de decisiones y preside las celebraciones rituales, cosa que no puede hacer en el clan de su padre. Consulta a los ancianos del clan, sobre todo en la organización de las celebraciones rituales y los problemas que afectan a los hijos. Todo ello está claro en términos ideológicos y rituales. De hecho, existe un dicho bubi que ayuda a aclarar el concepto bubi de filiación matrilineal que dice:

Böllá e bèlèlò karityöbbo wëla.

El niño nace en el matriclan.

Sin embargo, no hay que olvidar la solidaridad que se establece entre todos los miembros de un mismo *lóbáò* por el hecho de convivir juntos, aún perteneciendo a matriclanes distintos. Por decirlo de otro modo, la residencia –patrilocal– común también es relevante.

La responsabilidad del niño(a) recae tanto en sus progenitores como en los hermanos de la madre (*böiöppé*) y las hermanas (*öbèrì*) de la madre. Incluso, tradicionalmente, el hijo nacía y permanecía un primer tiempo junto a su madre en la casa de crianza de su propio matriclan donde recibía todas las atenciones. Es decir, nacía en el *rohia* de su clan de referencia que lo acogía, trazando su pertenencia a este matriclan, dibujando

claramente el principio matrilineal. Después volvía con su madre al *lóbáò* de su padre. Esta parte paterna no tenía mucha autoridad sobre la descendencia. Los que tenían y tienen responsabilidades claramente definidas son los hermanos/as de la madre: al hermano compete la tutela y a la hermana la responsabilidad ritual. Esta interpretación se deduce de la misma terminología que designa a estas personas. La madre genitora y la hermana de la madre se designan con el mismo término: “madre” (*öberi*). Sin embargo, a los hijos(as) se les pone los nombres de los respectivos hermanos(as) de la madre, para fortalecer los vínculos entre la madre genitora y la otra madre, la “espiritual” o “responsable ritual” (*wairibbo*); o, en el caso de un varón, distinguir así el genitor del hermano de la madre. En realidad es una manera de mantener la cohesión y equilibrio en el *karityöbbo*. De este modo, por muy grande que fuera el clan, se mantiene unido. Por muchos hijos(as) que tuviera una mujer, éstos no pueden desvincularse de la raíz y formar su propio *karityöbbo*.

Sólo apuntar una cuestión primordial respecto a la *wairibbo* fundadora del clan y es que se trata de un espíritu-raíz. Su representación está en todos sus descendientes a través del símbolo de la sangre. Ella misma se perpetúa a través del principio simbólico de la sangre, que ayuda a vincular a sus descendientes entre sí o los propios vínculos de parentesco básicos.

La organización del parentesco bubí puede verse en el cuadro de la terminología del parentesco bubí. Se observa que a la madre y a las hermanas de la madre se les identifica con el mismo término “madre” (*öbèrìi*), y al padre también se le identifica con el término “padre” (*böiè*). El hermano de la madre se llama *böiòppé*, cuya raíz es el término *iòppé* del verbo *o bóppá*, que significa “custodiar, cuidador, tutelar”. Por su etimología, el término *böiòppé* significa cuidador o tutor. La hermana y el hermano de la madre tienen la misma autoridad sobre los hijos que la madre y el padre. El hermano de la madre influye en la elección de pareja de los hijos de su hermana como su “cuidador” (*böiòppé*) y administrador de los bienes del *karityöbbo*.

Terminología básica del parentesco bubi⁴¹

+3	<i>Éyòlayòlla</i> Bisabuelo	<i>Ènánanána</i> Bisabuela		
+2	<i>Böyolla</i> Abuelo	<i>Bönana</i> Abuela		
+1	<i>Böiè</i> Padre	<i>Öberi</i> Madre	<i>Böioppé</i> Tío	<i>Öberi</i> Madre
0	(Ego)	(Ego)		
	<i>Bobelle/ Wityí</i> Hermano mayor/Hermanito	<i>Wetta</i> Hermanita	<i>Wityí</i> Hermanito	<i>Wetta</i> Hermanito
-1	<i>Böllá</i> Hijo	<i>Böllá</i> Hijo	<i>Nëppó</i> (Sobrino)	<i>Nëppó</i> (Sobrino)
-2	<i>Bobbé</i> Nieta	<i>Bobbé</i> Nieta		
-3	<i>Bobolla</i> Bisnieta	<i>Bobolla</i> Bisnieta		
-4	<i>Tyinalóllá</i> Tataranieta	<i>Tyinalóllá</i> Tataranieta		
	<i>Nata</i> ⁴²			

Los hijos y las hijas tienen los mismos derechos sociales y representan el poder del clan. Aunque es particularmente vital que en el seno del clan haya “mujeres” (*baíssó*). A través de ellas el clan se reproduce, aumentando así su riqueza y su poder. Esta idea se expresa en el dicho bubi:

A baíssó bè elëa báë ë karityöbbo.

El clan se perpetúa a través de las mujeres.

En otro dicho se afirma que:

Ö tö ’ú tó böiè tó la relo e rihwè wëla ró waíssó aí.

El esfuerzo del hombre se queda en la familia de su mujer.

Es decir, el varón no aporta hijos a su clan. La mujer, en cambio, engendra hijos y aporta bienes a su *karityöbbo*. Lo cual explica que los bubi consideren que las hijas sean las que aportan beneficios y perpetúan el clan.

⁴¹ Esquema basado en Wallace (1960); Harris (1971); Valdés (2000).

⁴² Generación posterior al tataranieta.

En síntesis, los miembros del *karityöbbo* están dispersos (ahora en el mismo pueblo o en otros pueblos o en la ciudad); sólo se quedan a vivir los hombres con sus esposas y sus hijos que se adscriben a otro clan. Aunque los vínculos con los parientes de la línea paterna son fuertes y reforzados por la convivencia, la línea materna tiene mayor fuerza. En el plano espiritual se remonta al origen del grupo, a la *wairibbo*, y en el plano real se retrocede y mantiene el recuerdo de más de cinco generaciones. En cambio, generalmente la persona no tiene en cuenta la genealogía del grupo familiar del padre, salvo en aquellos casos en que el padre pertenezca a un grupo familiar de un poder sacerdotal o político especial, como veremos en el siguiente apartado.

Genealogía de un *karityöbbo*

Primera antepasada común	<i>Wairibbo</i>	<i>Bötéribbo</i> (espíritu no reencarnado)
Jefa más próxima, casi conocida por todos	<i>Wairibbo</i>	<i>Mmò</i> – ancestro
Regente presente del clan. Anciana del <i>karityöbbo</i> , conocida por todos, viva, actual	<i>Wairibbo</i>	<i>Bötyö</i> - persona viva ⁴³

Las fuerzas que se transmiten de padres a hijos

Sobre el padre, y en base a lo descrito sobre el *karityöbbo* en el apartado anterior, hay una expresión bubi, que dice:

Tyóbbò atyi bálèò löpappá lullé.

La casa no se construye con un solo alero.

Significa que lo masculino y lo femenino son inseparables. Por consiguiente, además del matriclan, en la organización social bubi debe considerarse la parte paterna, el clan materno del padre, también denominado *karityöbbo*. Aquí el término *rihwè* adquiere todo su sentido, porque designa las dos partes, la paterna y materna de la persona.

⁴³ Aunque sea reiterativo hablar de “persona viva”, en este caso prefiero distinguir entre los miembros del matriclan pertenecientes a la esfera de los muertos y los de la esfera de los vivos.

El *böhullá* es una fuerza espiritual que permite al individuo participar en el control de las fuerzas espirituales para tutelar su clan y su comunidad. Existen distintos tipos de *böhullá* que se designan con el nombre genérico *lòkká*. El término *lòkká* alude a la transmisión del *böhullá*, facultad que confiere poderes religiosos y cierta influencia sobre el poder político, que pasa de padre a hijo (normalmente, el primogénito) y no tiene que ver con la filiación en su sentido estricto, porque la pertenencia a un mismo *lòkká* no implica necesariamente una relación de parentesco. Trata de que ciertas fuerzas circulen entre algunos hombres y entre ciertos grupos. De aquí que pueda considerarse incluso como un “grupo de poder” o “un grupo que regenta un poder que lo legitima para realizar cierto tipo de ritualidad y lo prestigia frente a otros. Por ejemplo, le permite trazar alianzas para con otros a través de pactos matrimoniales. Personas no emparentadas incluso de pueblos diferentes pueden pertenecer al mismo *lòkká*. Su número es reducido porque tiene que ver con la distribución de poderes en los grupos de asentamientos. Por ejemplo en Rebola, uno de los poblados bubí más grandes, hay solo seis *lòkká*, que corresponde a los seis principales grupos de poder de la comunidad.

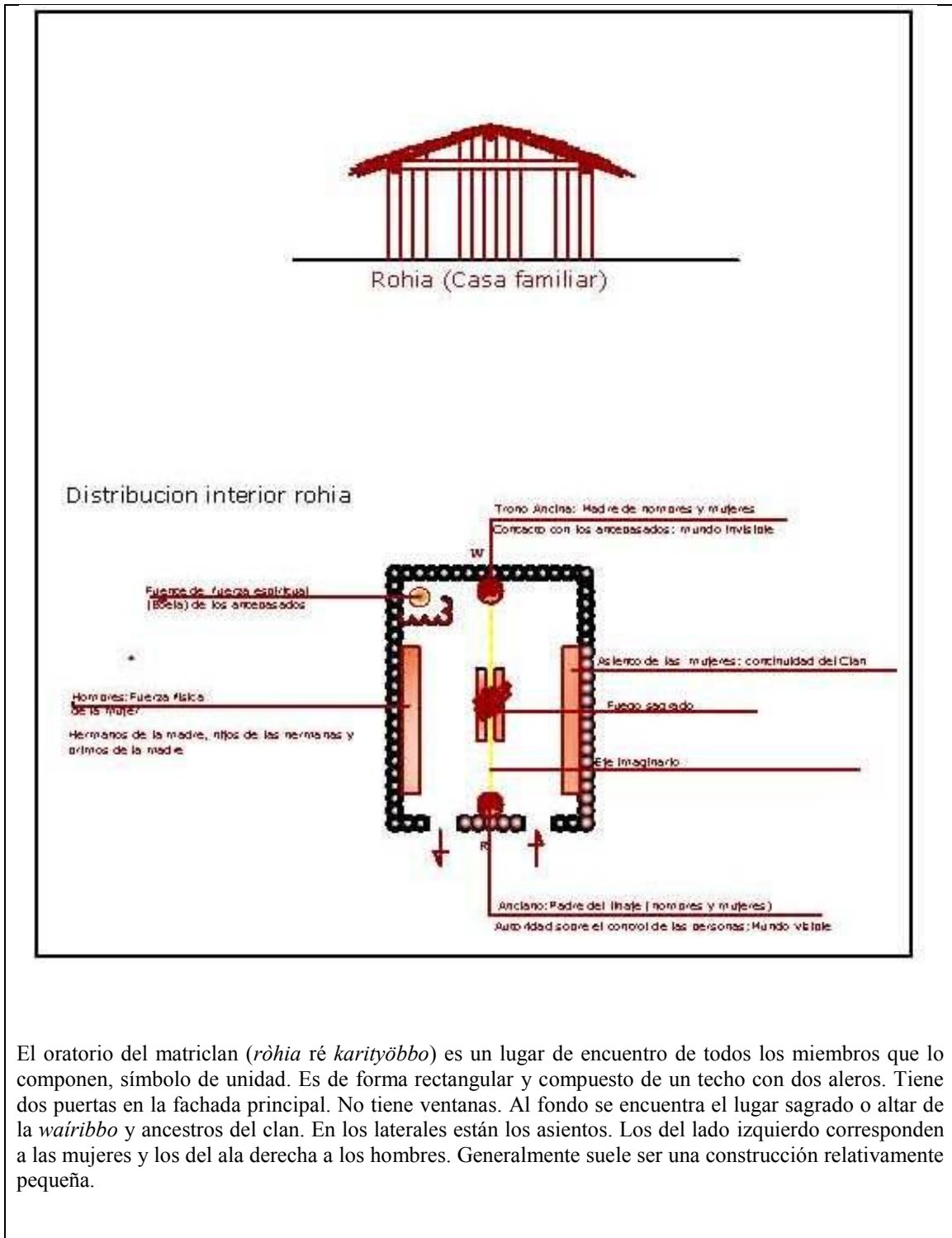
Para acabar de comprender lo que significa el *lòkká*, cabe decir que la pertenencia a un *lòkká* no implica necesariamente una relación de parentesco, es más, se promueve el matrimonio entre personas del mismo *lòkká* no emparentadas para conservar y reforzar el poder del *böhullá*. Ello ayuda a establecer muy claramente la distinción entre lo que representa el *karityöbbo* (que prohíbe el matrimonio entre sus descendientes) y el *lòkká* que lo permite, puesto que este no trata de compartir una misma sustancia o energía, sino de transferir el poder sobre “algo”. El *lòkká* pasa de padres a hijos de ambos sexos, pero solo los hijos varones lo transmiten a sus descendientes. Es el propio grupo familiar del individuo el que actúa como “gestor de la fuerza espiritual” (*böhullá*) y le otorga el poder a través del ritual de investidura o iniciación.

Formas de transmisión del *böhullá*

Primer antepasado de la parte paterna	<i>Böhullá</i> - invisible	<i>Böisó</i>
Jefe más próximo, casi conocido por todos	<i>Böhuláhullá</i> - invisible	<i>Böissó</i> - espíritu
Regente presente del <i>böhullá</i> . Anciano conocida por todos	<i>Böhuláhullá</i> - visible	<i>Böissó</i> - persona

En el clan, el *ròhia* está regentado por la “jefa del clan” (*wairibbo*), que representa a la antepasada común del clan. El varón que pertenece al *lòkká* actúa como “parte masculina”, *róbehwe* de su *karityöbbo* o si se quiere representa a la fuerza espiritual del grupo. Ambas responsabilidades recaen sobre el anciano y anciana de mayor edad de su grupo familiar. La anciana representa la energía vital del clan y el anciano la fuerza espiritual. En el *ròhia* del *karityöbbo* estos personajes se sitúan en la base de los ejes que sostienen el techo de la casa. Cada uno en un extremo. De manera que comparten la fuerza del fuego situada en el centro, punto de conexión espiritual. En el *karityöbbo* la *wairibbo* representaría la conexión con la primera antepasada (a través de la vasija sagrada) y en el *lòkká* el *bötúkkú* encarna el vínculo con otras fuerzas espirituales.

Ròhia (Dibujo: B. Yambá)



El oratorio del matriclan (*ròhia ré karityöbbo*) es un lugar de encuentro de todos los miembros que lo componen, símbolo de unidad. Es de forma rectangular y compuesto de un techo con dos aleros. Tiene dos puertas en la fachada principal. No tiene ventanas. Al fondo se encuentra el lugar sagrado o altar de la *wairibbo* y ancestros del clan. En los laterales están los asientos. Los del lado izquierdo corresponden a las mujeres y los del ala derecha a los hombres. Generalmente suele ser una construcción relativamente pequeña.

Algunos ejemplos de los diferentes tipos de *böhullá*

<i>Böhullá</i>	Atributo
<i>Alobá</i>	Preservar los recursos del mar
<i>Lóllá</i>	Mantener el orden
<i>Mmébá</i>	Preservar los recursos del bosque
<i>Ribèi</i>	Hacer cumplir la ley
<i>Ribòbá</i>	Preservar la paz en el poblado
<i>Wétá</i>	Preservar el medioambiente

Residencia patrilocal. Compromisos matrimoniales y normas residenciales

“Tradicionalmente” los bubi han sido agricultores, pescadores y cazadores. La división del trabajo estaba regulada por el sexo y la edad. En las tareas agrícolas, los hombres desbrozaban el bosque y cavaban los hoyos, las mujeres sembraban y conservaban la finca. Los hombres se subían a las palmeras para cosechar los dátiles del aceite y preparar el vino de palma. La caza era y sigue siendo una actividad de los hombres; sin embargo, la pesca tradicional de sardinas, anguilas y “pesca nocturna” (*tyiótyió*) era una actividad realizada fundamentalmente por las mujeres con las artes de pesca llamadas *lōoté* y *ó’ó*.

La agrupación tradicional entre los bubi era el *lōbáò* en el que vivían varias unidades domésticas (constituidas por un hombre con una o varias mujeres y su descendencia). Concretando más, estaba formada por el “gran padre” (*bōiè bôte*), cabeza del núcleo familia y su(s) esposa(s), los hermanos jóvenes y sus esposas, y toda la progenie de éstos. En estos casos, dicha agrupación podía alcanzar un gran tamaño, más aún si se incluyen a los abuelos, padres y madres del gran padre y sus esposas. Las tierras de sus alrededores le pertenecían. La mujer tenía derecho a la propiedad comunal, aunque ésta era administrada por su hermano, sobre quien recaía la responsabilidad de los hijos del *karityöbbo*, los hijos de la hermana.

Antiguamente los parientes mayores, paternos y maternos, eran quienes elegían mediante el establecimiento de compromisos la pareja del joven o la joven, sobre todo de la primera relación. La intervención era sobre todo más rigurosa en el caso de los primogénitos(as) para garantizar la idoneidad de los futuros responsables de sus respectivos grupos familiares. Los bubi tenían dos tipos de compromisos matrimoniales: los concertados por el clan y los convenidos por el padre de la novia. En el primer caso, los clanes establecían acuerdos de alianzas mediante intercambios matrimoniales. En el segundo caso, el padre decidía que su hijo(a) se casara para compensarle un favor o simplemente para reforzar sus vínculos de amistad. Generalmente, estos compromisos tenían como base dos objetivos fundamentales: preservar el estatus de poder o resolver un conflicto entre clanes. En ambos casos la familia era la que decidía con quién debía casarse el (la) joven. Los principales negociadores de los acuerdos matrimoniales eran los ancianos del grupo. Los compromisos se hacían verbalmente y eran respetados por ambas partes.

Generalmente estos pactos tenían lugar entre clanes del mismo status en la estructura del poder (con concentración de *böhullá*). Aunque, a veces, los clanes de los estratos bajos (sin *böhullá*) trataban de conseguir que sus hijos(as) se casaran con los de rango superior. Ofrecían a sus hijas a los de estatus más poderoso para obtener su protección.

Al formalizar la relación, la mujer se convertía en esposa legal del hombre elegido por su familia. La ceremonia nupcial no confería al hombre derechos absolutos sobre la mujer al pertenecer a su *karityöbbo*. Por su parte, la mujer era consciente que tanto el *lóbáò* en el que iba a vivir como los bienes, eran de otro clan y no pertenecían a su marido, aunque los administrara él. Si la mujer se sentía maltratada podía huir con sus hijos al *lóbáò* de su *karityöbbo*. Cuando era la mujer la que hacía inviable la relación, el hombre podía repudiarla, sin derecho a reclamación de los presentes entregados a la familia de la novia. Sobre la denegación de dicha devolución, los bubi afirman:

Bappa atyí hòra bēhèú.

La serpiente no devuelve lo que se ha tragado.

Quizás por eso los bubi sean poco exigentes en términos materiales con los presentes recibidos con ocasión del casamiento de sus hijas y se nieguen incluso a devolverla. Del mismo modo, si la mujer es estéril los bubi tampoco devuelven nada y de ningún modo se entrega otra mujer del mismo *karityöbbo*. El que dos mujeres del mismo *karityöbbo* compartan el mismo marido origina mala suerte y provoca desgracias al clan. Incluso, el adulterio se considera un robo (*húbbé*). Al adúltero(a) se le denomina “ladrón(a) de mujer / ladrón de hombre” (*húbbé a baíssó/húbbé a bòbè*). En la ley tradicional bubi el robo se condenaba con penas severas, incluso con la pena de muerte. Y como el adulterio suponía además la ruptura del pacto entre matriclanes, la parte afectada se vengaba de la familia culpable. Destruía sus cosechas o quemaba su caserío.

Si la pareja no había podido construir su propia casa, residía en la del padre del marido. A veces varios hermanos vivían en la misma casa con sus mujeres e hijos. El término genérico del concepto casa es *tyóbbò*. Las antiguas casas eran pequeñas construcciones llamadas *wetya*. Tenían forma rectangular, con una puerta y sin ventanas. Las paredes se hacían con tallos de una especie de helechos grandes (*iböá*) y el techo de dos aleros era construido con hojas y palos de bambú. Cada *wetya* tenía su cocina, construcción similar pero relativamente más pequeña.

Si bien los bubi hacen referencia al doble alero de la casa, es decir que una persona tiene una vinculación con ambos grupos, el matriclan de la madre y el del padre, la descendencia se adscribe a la línea de la madre. La parte paterna cobra importancia, porque normalmente es el lugar donde la pareja reside. Aunque, últimamente, se observa que la residencia matrilocal es una práctica muy generalizada. Hay una tendencia que hace que las hijas se desplacen con facilidad al hogar materno tras el matrimonio, trayendo a sus hijos y esposos a vivir con ellas, quizás porque allí se sientan más cómodas, en su “propia casa”, fuera del control de la familia de su cónyuge.

Aunque las mujeres residan lejos del lugar donde está su grupo, no se alejan de él. Mantienen relaciones constantes con su clan, especialmente con su *ròhia*, que les vincula directamente con sus ancestros. Por ejemplo, si un hijo enferma, su madre le llevará al *ròhia* de su propio clan a buscar el remedio. Si tiene problemas en su matrimonio, siempre podrá volver a su propio grupo. Ello podría ser una de las causas que explican el actual aumento de divorcios entre las parejas bubi, después de desaparecer la práctica de los matrimonios concertados, al tener la mujer el privilegio de llevarse consigo a sus propios hijos, que por definición pertenecen a su clan. Las mujeres procuran mantener y cuidar la relación con su propio *karityöbbo* porque este modelo de parentesco bubi de adscripción matrilineal y residencia patrilocal origina tensiones entre los grupos, especialmente debido a la administración de los bienes.

Al respecto los bubi dicen que “un hijo solo puede tener una madre”, en alusión a su *karityöbbo*. Metafóricamente viene a decir que el *karityöbbo* reconoce como miembro a toda persona nacida de una mujer de su clan. En cambio, el hijo puede ser atribuido a varios padres. El padre genitor puede negar la paternidad de un hijo y ser aceptada por otro hombre que no sea el genitor. La relación padre hijo es más laxa al considerar que los hijos pertenecen al *karityöbbo* de la mujer.

La madre controla cuidadosamente la relación con sus hijos, especialmente con las hijas. Como se ha señalado antes, en caso de separación de la pareja, la madre se lleva a sus hijos, porque son de su propio *karityöbbo*. De ahí que una madre tenga mucha influencia en el matrimonio de sus hijos. La relación madre-hija es íntima. La hija informa a su madre sobre la marcha de su matrimonio y cómo es tratada por la familia de su marido. En los problemas de la pareja, la opinión de la madre de la mujer es decisiva para que permanezca o abandone el hogar conyugal. Al quedar sola o viuda, la madre de la mujer va a vivir a casa de alguna hija casada para ayudarla a cuidar sus

hijos. Las madres prefieren vivir en casa de sus hijas que en la de sus hijos; pues en la del “yerno” (*bolabö’o*) la suegra (*öberibö’o*) tiene un lugar privilegiado; en cambio, en casa de la “nuera” (*bolabö’o*) no puede desenvolverse con la misma comodidad como en la de su propia hija.

Por consiguiente, todos los miembros de un *karityöbbo* se consideran parientes porque provienen de la antepasada común y comparten la misma sangre. Cuando la relación de parentesco con una persona del *karityöbbo* de la madre o del padre ya no puede establecerse, se aplica el término genérico “familiar” (*wérihwè*) paterno o materno. Los hijos de los hermanos del padre y de la madre se llaman entre sí hermanos y la regla de matrimonial prohíbe que se casen entre sí. Aunque excepcionalmente suele tolerarse el casamiento entre “primos” por parte paterna, porque pertenecen a *karityöbbo* diferentes, los de sus respectivas madres. De tal esposa se dice que el hombre “se ha casado con una hermana” (*a bárí wetari*). Sin embargo, en ningún caso se consiente la relación entre “primos” por parte materna, al considerarse del mismo *karityöbbo*. En todo caso, los matrimonios entre “parientes” son muy raros. Una de las mayores prohibiciones, tan rigurosa como la prohibición de relacionarse con una persona del mismo *karityöbbo*, es la prohibición de relacionarse con mujeres del clan de la esposa.

SEGUNDA PARTE
ETNOGRAFÍA DE LA RITUALIDAD BUBI

Capítulo I

PROCESO RITUAL DEL NACIMIENTO ENTRE LOS BUBI

El “nacimiento” entre los bubi es un proceso que comienza en el momento en que un “aliento vital” (*böé*) desde el mundo de los espíritus inicia su viaje hasta el vientre de una mujer. En realidad, se trata de nacer en una nueva dimensión, ya que previamente ya se existía con otras cualidades. El volver a nacer o el traspaso de una dimensión a otra no es automática, sino que requiere la ayuda de seres espirituales y “vivos” o pertenecientes a “nuestro mundo”. Este traspaso no se resuelve en un momento concreto, sino que es progresivo y necesita de varias ritualidades, cada una con su función específica. De hecho, los bubi denominan a esta secuencia *biëkká bié riberi*, que literalmente significa “ritos de nacimiento”. En este caso deberíamos entender que se trata de un proceso ritual en torno al nacimiento con distintas fases rituales, que en el texto hemos denominado tiempo dominado especialmente por un ritual concreto que le otorga significado.

Por consiguiente, este proceso ritual se articula en torno a tres tiempos fundamentales de la existencia del individuo: el referido a su concepción (*rébe*) con el ritual *bösio*; a su primer salida al mundo de los vivos con el ritual de salida de casa y unción llamado *töparápará*; y a su integración definitiva con el ritual *ripúripúri*.

Cabe decir que este proceso ritual con sus distintas fases constitutivas se ha podido reconstruir en el momento actual porque gran parte de su contenido sigue muy presente en la práctica ritual, lo que denota que sigue teniendo sentido para los bubi. Aún así, deben contemplarse las variaciones rituales que existen en distintos lugares de la isla, aunque éstas no distorsionan el sentido macro del proceso ritual. En general, es cuestión

de detalles, que no acaban de alterar el significado de todo el proceso o de cada una de los tiempos rituales. Por lo tanto, lo que aquí presento es el proceso del ritual bubi de nacimiento que sigue realizándose en la actualidad. No pretendo analizar sus variaciones a lo largo del tiempo, pero sí radiografiarlo tal como es experimentado ahora por los distintos matriclanes bubi que hacen renacer constantemente a sus miembros.

TIEMPO I

Promover la fecundidad a través del ritual a Bisila (bötói)

En la cosmovisión bubi, el espíritu que se encuentra en el estrato más alto de la jerarquía del mundo espiritual es Bisila, espíritu *bötéribbo* “generador de energía vital”. En el sur de la isla es conocido con los nombres *Uri* y *Makasodji*, y en el norte como *Bisila*. Según los bubi, de ella emanan los espíritus *wáribbo* de los “clanes” (*karityöbbo*), proveedoras de los alientos vitales (*böé*) que las madres transmiten a través de la sangre a sus hijos.

Esta posición de un espíritu femenino en la jerarquía más alta del mundo de los espíritus explica el origen de la estructura matrilineal de los bubi. Unas veces se refieren ella de forma indirecta cuando rememoran al “espíritu femenino de su propio clan” (*wáribbo*); otras veces, se refieren a él directamente bajo la advocación de “Gran madre” (*Mmä bótè*) o simplemente Bisila. A Bisila también le llaman *ësa’á öbata*. Sus atributos revelan que en ese espíritu confluyen la “energía de la tierra” (*ësa’á*) y la del “mar” (*öbata*). Es decir, es la energía vital que fertiliza la tierra y mantiene la vida y todo lo que existe emana de ella. De ahí el que los bubi consideren a Bisila controladora del mundo y ubiquen su sede en lo más alto de la jerarquía espiritual, desde donde lo controla todo. Este es el origen del culto a Bisila y del ritual de la fecundidad.

Para los bubi, la fuerza que hace brotar la planta de la tierra, el agua que emana de las fuentes, los hijos que engendran las mujeres y todo lo que hay en el mundo, todo lo que existe proviene de la fuerza de la gran espíritu Bisila, el culto a Bisila es una expresión de esta visión del mundo. El *ròhia* de Bisila es su lugar de culto, el ritual del *bötói* una expresión de honor y petición de dones, y la fiesta de *bihem*, otra manifestación de honor y gratitud.

El “lugar de culto” donde se venera a este “gran espíritu femenino” es el *ròhia*. El *ròhia* de Bisila está regentado por una mujer, llamada *ëtétéari*, decana del poblado, representante viva de la fuerza vital. El *ròhia* de Bisila es como los *ròhia* de los *lòkká*, un lugar de culto a los espíritus del poblado. La diferencia entre ambos tipos de *ròhia* es que, en el caso del *ròhia* de Bisila solo puede haber uno por poblado. Igual que pasa con el *ròhia* del matriclan, una sola es la madre que lo generó, la *wáribbo*. La otra diferencia significativa, es que los *ròhia* de los *lòkká* son lugares de conexión con los *böhullá*, las fuerzas que confieren el poder regido por varios hombres de diferentes

lökká, que ejercen los diferentes poderes del poblado. En cambio, en el *ròhia* de Bisila se venera a un “espíritu raíz” (*bötéribbo*), fuerza vital regentado por una sola mujer, que tiene un gran poder. Dirige las celebraciones rituales del culto a Bisila, indica las normas reguladoras de las celebraciones rituales pero, sobre todo, está en relación con la tierra: abre, controla y cierra los ciclos de producción del *bihem*, el alimento fundamental del poblado, para asegurar la vida.

En este *ròhia*, regentado por la “anciana de mayor edad del poblado” (*ëtétéari*), anualmente se celebra el ritual de recogida de “agua del mar” (*bötói wá banoá*) y la fiesta de Bisila. Actualmente el *bötói*, se celebra el mes de mayo, coincidiendo con el periodo de siembra de *bihem*, y la fiesta de Bisila en enero, al final de la cosecha. Antaño las fechas se fijaban en función de las fechas lunares de esos periodos.

El objetivo del ritual de *bötói* es ofrecer a Bisila el agua de mar para obtener de ella la fertilidad de la tierra para tener buena cosecha de *bihem*, el alimento primordial de los ubi y la fecundidad de las mujeres para que tengan muchos hijos.

El ritual de *bötói* que observé los días 19, 20 y 21 de mayo de 2011 se desarrolló de la siguiente forma. Un día antes del *bötói*, el 19 de mayo, sobre las seis de la tarde, antes de ponerse el sol, las ancianas y ancianos del poblado se concentraron en el *ròhia* de *Bisila* para celebrar la “ceremonia de antelación a los espíritus” (*ëlokiaera*), una invitación al espíritu *Bisila*, para que participe, acepte y conceda los dones que se pretende obtener de ella. Los hombres se sentaron en el lado derecho del *ròhia* y las mujeres en el izquierdo. La anciana regenta del *ròhia* estaba sentada en su trono al fondo de la sala presidiendo la ceremonia. El jefe del consejo de ancianos estaba sentado en el lado opuesto, en el trono de los *bötúkkú*, situado entre las dos puertas del *ròhia*. Este se levantó y puso una “botella de licor” (*aupala*) ante la “anciana” (*ëtétéari*) regenta del lugar de culto diciendo:

E mmë, élo ké ëlokiaera ó bötói bó mmë Bisila wá öbari, ëatë wëla é bihem biáó, ë bërao biáó, ë ribèri ráó, la lòkò lammaa láó.

Madre, presento esta ofrenda para antelar a la madre Bisila que mañana se va a celebrar su *bötói* de este año, a fin de que agracie al poblado con una buena cosecha de *bihem*, muchos hijos y abundancia de todo.

El jefe volvió a su trono. La anciana cogió la ofrenda, se levantó y también la puso ante otra anciana sentada a su lado, repitiendo las palabras del *bötükkú*. Hecho esto volvió a sentarse. Esta segunda anciana también se levantó, hizo lo mismo, retornando la botella ante quien se lo había dado, repitiendo el discurso inicial, volviendo ya su asiento. Entonces la regenta, celebrante ritual abrió la botella, echó un poco de bebida en un vaso y tendiendo ligeramente hacia delante dijo:

Ö bötáko

Para quien ha presentado esta ofrenda.

El anciano *bötükkú* que presentó la ofrenda recibió el vaso, tomó un sorbo y derramó lentamente el resto en el suelo entre sus pies mientras hablaba en voz baja. Devolvió el vaso a la anciana. Sirvió la segunda copa y dijo:

Ö wáiribbo

Para la *wáiribbo*.

Ella misma bebió un sorbito y echó lentamente el resto en el suelo hablando para sí. Sirvió la tercera copa, esta vez dijo:

Ĕ róbehwe

Para la *róbehwe*.

Esta vez le tocó a la mujer que se encontraba a su lado. Después llamó a otra anciana, le entregó la botella y el vaso diciendo:

Sélalè élo ělacó

Hazme este trabajo.

Esta repartió la bebida a todos, tanto a los dentro como a los que estaban fuera del *ròhia*. Al terminar, dio cuenta a la anciana mayor diciendo:

Ĕlo ké ělakò òa le tákuerié

He hecho el trabajo que me encargaste.

Ella le respondió así:

Ōa sáé bilakò, ě bilakò tyio sáá.

Que nunca te falten fuerzas para trabajar.

Así concluyó el acto del *ělokoaera*, inicio del proceso ritual del *bötói*. Las ancianas y otras mujeres del poblado trasnochan en el *ròhia* cantando y bailando.

A las cinco de la madrugada se comenzó a amasar la pasta de *tola* para ungir a todas las personas que iban a participar en el *bötói*. A las seis de la mañana, la *ětétéari*, celebrante ritual se puso ante la puerta del *ròhia* e hizo la plegaria del *bötói*, implorando la ayuda de Bisila. Esta plegaria da comienzo a la jornada del *bötói*. Después indicó que la hora del *bötói* sería a las 10 horas. A las ocho comenzó la concentración de los participantes. Sobre la 9'30 horas, la celebrante recordó a los presentes las normas de participación en el ritual de *bötói*:

No haber mantenido relación sexual la noche anterior

Ungirse *tola* antes de la salida hacia el mar.

Atarse una “berenjena” (*löhíri*) en la cintura con una cuerda de *lökori*.

Ir en grupos y regresar en fila de uno.

Al regresar, evitar cambiar de sitio en la fila, adelantar a otra persona y volver la mirada hacia atrás durante el recorrido desde el mar hasta el *ròhia* de Bisila.

Sólo un apunte sobre algunos elementos clave simbólicos de este ritual que se han citado. Tal como los bubi conceptualizan, la vida humana se transmite a través de la madre por la sangre. En el *bötói* se pide a Bisila y a los espíritus dos cosas fundamentales: la fertilidad de la tierra para obtener de ella buenas cosechas y la fecundidad de las mujeres para que tengan muchos hijos. En ese sentido, el agua se relaciona con la productividad de la tierra y el *tola* con la sangre engendradora de vida. Así pues, es significativo que el ritual de *bötói* se inicie con el untado de *tola* en la cara de todas las mujeres participantes. Además, el fruto de *híri*, que las mujeres se cuelgan en la cintura en el *bötói*, simboliza la abundancia.

Después de estas observaciones comenzó el untado de *tola* y la salida hacia el mar. Las figuras que presiden la procesión son: una *wairibbo*, un *bohiammò* y un *böhuláhula*. El *wairibbo* es siempre una mujer del clan de la regenta de turno del *ròhia* de Bisila, iniciada específicamente para presidir el *bötói*. El *bohiammò*, suele ser un espiritista designado por el consejo de ancianos para presidir el *bötói*. El *böhuláhula* también suele ser una persona del *lòkká* de los *böhullá* designado para ese fin. El grupo que cierra la procesión lo forman las mujeres y hombres mayores que asisten al *bötói*.

En Rebola, la recogida del agua de mar, *bötói*, se realiza en un acantilado de Sipopo, de tres metros de altura, bajo una densa vegetación, donde se acampa, espera la concentración de todos y la bajamar. En este momento se entonan y bailan canciones alusivas al espíritu Bisila, y se recogen ramas de la planta trepadora “pimienta negra” (*töpötö*) con las cuales la gente se disfraza a la vuelta.

Llegado el momento de recoger el agua, la *bohiammò* del grupo que encabeza el *bötói* con el brazo en alto ante el mar invoca al espíritu *Bisila*, pidiendo que el agua que se va a recoger fertilice la tierra y así de buenos frutos y fecunde a las mujeres. Las propias mujeres introducen sus cántaros en el mar y mientras los llenan dirigen una plegaria a los espíritus del mar:

Recogemos esta agua y lo llevamos al *ròhia* de Bisila para que nos des muchos hijos y buena cosecha de *bihem*.

Al recogerla elevan la calabaza o cántaro hacia arriba como señal de que han recogido el agua de la vida. De hecho, el término *bötói* significa “recogida”. Como se ha indicado antes, según este principio, las plantas no tienen vida propia. Su sabia emana de la energía de la tierra. Esta maravilla es atribuida a la acción de la más grande de los “espíritus de mundo” (*Bisila äsa'á öbata*). El *bötói* tiene para las mujeres un significado muy profundo, lo celebran con mucha ilusión, porque esperan ser madres y tener los alimentos necesarios para criar a sus hijos. En el momento de echar el agua en las vasijas sagradas del *ròhia* de Bisila, la mujer dice:

Bisila, te entrego esta agua para que me des muchos hijos y buena cosecha de *bihem*.

Después de la invocación comienza la procesión en el siguiente orden: primero, el grupo que encabeza el ritual es la *wáiribbo* del *bötói*, el *bohiammò* y el *böhuláhula*, después las mujeres encinta, el público y el grupo de cierre. Según salían del mar se fue formando una fila siguiendo este mismo orden en la procesión del *bötói*. Al terminar, la *wáiribbo* que encabeza la procesión entona el himno de Bisila. La canción *emaióóó*, letanía de los grandes espíritus protectores de las personas, los clanes, de los poblados y de toda la isla. Cuando la procesión llega a las cercanías del poblado, la gente sale a recibir el *bötói* colocándose en la ruta por donde pasa el *bötói* para animarlo.

Al llegar al *ròhia* de Bisila, los participantes vierten parte del agua de sus vasijas en los cántaros del *ròhia* colocados en el centro de su plaza. Después cada uno se dirige al *ròhia* de su propio *karityöbbo* a echar otra parte del agua en la garrafa de su clan. Lo que queda en el cántaro se lleva a casa y guarda. Se considera agua sagrada y se utiliza para purificar personas o lugares contaminados.

La fiesta continuó hasta altas horas de la noche. Las ancianas del poblado en el oratorio pasaron allí la segunda noche. Pero el ritual del *bötói* no terminó con la recogida del agua del mar. Al día siguiente, el día 21 de mayo, muy de mañana, un grupo de mujeres mayores acompañaron a la “regenta del *ròhia*” (*ététéari*) a su finca a sembrar la primera plantación de *bihem*. La finca estaba en un lugar cercano a la casa de la anciana y en un lugar visible para que se pueda conocer las diferentes etapas de las tareas de manejo de las plantaciones. A la vuelta realizaron la ceremonia del *köbo*, cierre del ritual de *bötói* de Bisila.

Al día siguiente, 22 de mayo comenzó el periodo de siembra de *bihem*. Esta fase dura aproximadamente un mes y termina a finales del mes de junio. En el mes de agosto se lleva a cabo las labores de la “primera limpieza” (*o wela*). A finales del mes de septiembre se realiza la segunda limpieza y “acopio de barro” (*o bétá*) a las plantas. Y en la última semana del año comienza el periodo de recolección. Cada fase de la cosecha va precedida de una presentación de obsequios (*aupala*) a Bisila para predecir una buena cosecha.

El día 19 de enero el consejo de ancianos del poblado volvió a reunirse en el *ròhia* de Bisila para realizar el acto de antelación de la fiesta del *bihem*, fiesta de Bisila⁴⁴. Como en el ritual de *bötói*, las ancianas pasaron la noche en el *ròhia*, preparando el ágape ritual del *bihem*, los primeros frutos de la cosecha, que se comen muy pronto por la mañana.

A las dos de la tarde del día 20, el jefe tradicional ordenó tocar la “trompeta” (*bötutú*) por todo el poblado para convocar a la población. A partir de las tres la gente empezó a llegar a la explanada del *ròhia* de Bisila. A las cuatro el jefe tradicional y el líder religioso principal de Rebola se situaron en el centro de la explanada. Al sonar la “trompeta” (*bötutú*) la gente guardó silencio. El “jefe tradicional” (*bötúkkú*) tomó la palabra pidiendo a Bisila la bendición para su pueblo, la abundancia de bienes y sobre todo muchos hijos. Después, el “líder religioso principal” (*böhuláhula bótè*) tomó la palabra, pidiendo a Bisila que derrame toda clase de bendiciones sobre el pueblo de Rebola.

Después de las invocaciones, los jefes volvieron a sus puestos. La ayudante de la “celebrante ritual” (*ëtétéari*) abrió las dos grandes ollas de comida que estaban delante de ella, la de *bihem* y la de una cabra que se sacrificó por la mañana. La celebrante, *wáribbo* del ritual, cogió el *ëhem* más gran y la cabeza, sosteniéndolos en la mano las llevó a la boca mordisqueando cada uno de los alimentos que le acababan de ofrecer: primero la carne de cabra después el *ëhem*. La ayudante le dio un plato, puso en él las

⁴⁴ Esta tradición conocida como *o tühölë bihem bió lòá* que se celebra el primer día del año en todos los poblados bubí, es la misma que se celebra el 20 de enero en Rebola. La diferencia es que en los otros poblados se realiza a nivel familiar, en Rebola es una celebración pública.

Sobre las causas de celebrar los ritos del primer *bihem* en días diferentes a los de los otros poblados, los ancianos de Rebola nos informaron que esta costumbre es relativamente reciente. Data del periodo en que se dictó la orden de que los vehículos no circularan durante las fiestas de Navidad y Año nuevo. Esta restricción de la movilidad de vehículos impedía a muchas personas trasladarse a sus poblados para participar en el rito de comunión familiar tan significativo para ellos, sobre todo, el primer día del año. También nos informaron que otros de los motivos que originaron el cambio de fechas fueron: por un lado el horario y liturgia de la misa de esos días, que en muchas ocasiones coincidía con el de las ceremonias tradicionales; y por otra parte, el interés de las autoridades gubernativas por participar en las fiestas tradicionales de los poblados. El consejo de anciano de Rebola decidió fijar una fecha más adecuada para honrar adecuadamente a su gran espíritu.

raciones y las puso a su lado. Sacó de la olla otra malanga y un pedazo de carne, lo entregó a la *róbehwe*, sentada a su lado. También hizo lo mismo, picó un poco de cada y lo puso en el plato y comenzó a comer. Mientras la *wairibbo* hacía esto, la gente observaba en silencio, pero entonces la gente empezó a abrir sus ollas y cazuelas de alimentos para y comer, porque la *wairibbo* y la *róbehwe* habían comido indicando que habían autorizado comer el *bihem* de la cosecha. En el centro del escenario ritual se colocaron dos palanganas grandes, una para poner el *bihem* y otro para poner el pescado o carne. Según el protocolo ritual, la primera ración de la comida de cada familia se debe poner en esas palanganas para repartirla entre los niños(as), la segunda ración es para la propia mujer que ha cultivado y preparado la comida, la tercera es para su *wairibbo* y la cuarta es para su *róbehwe*, al marido y a las otras personas. Una de las características de esta ceremonia es compartir la comida con los demás, lo que convierte el ritual en un escenario de intercambio de alimentos y movimiento de personas de un lado para otro con platos de comida.

Después de comer, la fiesta continuó con una animada danza tradicional protagonizada por las mujeres, que algunas veces suele durar hasta medianoche.

El mar es la expresión del vientre fecundo, por la exuberante energía vital que contienen sus aguas que originan los movimientos de sus olas, que renuevan sus aguas. De ahí el que sean las propias mujeres, sobre todo las jóvenes, las protagonistas del *bötói*. Sin embargo en la fiesta del *bihem* entran en el escenario otros protagonistas, el jefe político” (*bötúkkú*), el “líder religioso” (*böhuláhullá*), ejerciendo sus poderes político y religioso; las mujeres aportando un fondo común de alimentos, la primera ración de la comida que traen a la fiesta de *bihem*, y los niños del poblado, a quienes se reparte la considerable comida depositada en las dos grandes palanganas.

La venida al mundo de un böé

Este primer tiempo describe el traspaso de un *mmò* al vientre de una mujer. Aunque, como veremos, lo que se hace venir es sólo su aliento vital llamado *böé*, que procede del matriclan. Así el *mmò* dejará de ser un espíritu para convertirse en un miembro más del matriclan, convirtiéndose en *bötyo*. Para ello necesita de la colaboración de numerosos espíritus de su propio clan.

La venida al mundo de un *böé* se debe no sólo a la unión de los progenitores, sino sobre todo a la gracia que la mujer obtiene de los ancestros de su clan. Ello supone la preexistencia de un “aliento vital” (*böé*), que le es otorgado por la “madre del clan”, la “antepasada común” (*wáiribbo*). En este sentido, la fecundidad de la mujer proviene de la “fuerza procreadora” (*wáiribbo*).

Los bubi creen que en la formación del hijo (*rèbbè*) siempre median o colaboran los espíritus femeninos *baíribbo* (plural de *wáiribbo*) y *basósóló* del clan. Si el primero es portador de la esencia del *böé*, estos últimos son los que colaboran en la gestación de la mujer, en todo lo relacionado con su fecundidad. Y, especialmente, interviene un espíritu mediador (*mmoöró*)⁴⁵ que desea “mediar” (*o öla*) en la gestación para su existencia en este mundo. La petición se presenta en el mundo espiritual a la “antepasada común” (*wáiribbo*)⁴⁶ del clan. Generalmente, la *wáiribbo* lo acepta, pero a cambio le exige la protección del hijo(a), es decir del “aliento vital” (*böé*) otorgado al cuerpo que va a nacer y que se está gestando en el plano material, en el vientre de la madre.

⁴⁵ El término *mmoöró* es una palabra compuesta por las voces *mmò*, que en este contexto significa “espíritu”, y *öró*, “adquirió”, pretérito indefinido del verbo *o öla*, que significa “adquirir”. Por lo tanto, la expresión *mmoöró* literalmente significa “espíritu adquirió”. El término indica un espíritu que actúa de “mediador” (*mmoöró*) en el paso de un “aliento vital” (*böé*) a la dimensión de los vivos. Este “mediador” es casi un espíritu *bötéribbo* de la misma categoría de la *wáiribbo* proveedora del aliento vital, que emprende el viaje a la otra dimensión. Es un espíritu que ha alcanzado el máximo grado en la categoría de los ancestros, un nivel intermedio entre los espíritus no encarnados y los ancestrales del clan.

La misión del espíritu “mediador” es asegurar el viaje del *böé* en proceso de gestación, en el periodo de adaptación al mundo de los vivos y durante la vida de la persona, hasta completar su ciclo vital con la muerte, el final del viaje y retorno del “aliento vital” que se desprendió de la *wáiribbo*.

Se puede señalar un paralelismo de la creencia bubi del *mmò* con la idea cristiana de ángel custodio o ángel de la guarda.

⁴⁶ Recordemos que el término *wáiribbo* es una palabra compuesta por las voces *wai-*, apócope de *wáissö*, que significa “mujer” (lo cual implica su cualidad de madre), y *-ribbo*, de *éribbò*, que se puede traducir como “espíritus” o “conjunto de espíritus”. Por lo que la palabra *wáiribbo* significa literalmente “espíritus mujer”. Son concebidos de forma genérica como energía femenina que es portadora de vida.

Obtenido el consentimiento, el espíritu recibe de la “antepasada” (*wairibbo*) el “aliento vital” (*böé*) con el que se trasladará al “mundo de las personas” (*ribötyö*) para depositarlo en una mujer de su clan. De este modo, el espíritu mediador, que ya preexistía, es enviado a la tierra junto con el “aliento vital” (*böé*), espíritu de la nueva criatura.

Espíritus protectores del *böé*

TIPO DE ESPÍRITU	EN BUBI	FUNCION	EXPLICACIÓN (PERIODO DE ACTUACIÓN)
Antepasada común femenino (categoría de espíritu <i>botéribbo</i> ⁴⁷ , que no vuelve a nacer)	<i>Wairibbo</i> ⁴⁸	Proveer la vida	Fuerza vital del clan (Siempre)
Espíritu patrocinador	<i>Mmoöró</i>	Proteger	Actúa desde el momento de la concepción
Espíritus femeninos	<i>Bairibbo/ Basósóló</i>	Mediar en la gestación de la vida	Energía del clan que favorece la gestación, cuidan el embarazo y velan que la mujer tenga un buen parto

La primera función del *mmoöró* “mediador” o acompañante es proteger al aliento vital o *böé* para que llegue bien a su destino: el “interior” de una mujer. Los bubi atribuyen algunas enfermedades del recién nacido al inadecuado cuidado del *mmoöró* en ese viaje. Por ello, su función es de vital importancia al proteger el aliento vital y asegurar así que el niño nazca sano. Al *mmoöró*, que los bubi designan como “el espíritu que adquirió al sujeto” (*ö mmò e le öró*), se le atribuyen las características de la personalidad y talentos particulares que el niño(a) presentará.

Mediante el oráculo⁴⁹, se averigua el *mmoöró*, espíritu mediador de la persona que va a nacer. El espiritista, que tiene la capacidad de viajar a la otra dimensión del mundo,

⁴⁷ Plural de la palabra *böteribbo*.

⁴⁸ El *wairibbo* es una manifestación de la cualidad creativa de *Rúppé*, el cual está más allá de todo límite.

⁴⁹ El oráculo es una predicción que se obtiene por mediación de una “persona a través de la cual se expresa un espíritu” (*bohiammò*). Se acude a él para conocer realidades referentes al mundo invisible, como el conocimiento del espíritu *mmoöró* de un bebé. El ritual consiste en acudir a su “consultorio” (*ròhia*), presentar una ofrenda (dinero o bebida) ante el *bohiammò*, solicitando una consulta. El espiritista

entra en trance para vislumbrar fenómenos del mundo invisible. El resultado de la consulta determinará si el “mediador” es un espíritu *böteribbo* cualquiera o el de un antepasado del clan, indicando su nombre y atributos. Es decir, que éstos no necesariamente son siempre espíritus ancestrales.

La relación entre el *mmoöró* y el ser humano se explica porque, una vez realizada su formación y transmitidas sus cualidades, se asemeja a él, pudiendo ser considerado su propio hijo en el mundo espiritual y por ello también en el mundo físico.

Los “espíritus femeninos del clan” (*basósóló*) ayudan al “mediador” (*mmoöró*) para que la gestación y el parto lleguen a buen término. Durante el periodo de embarazo, los “espíritus femeninos del clan” protegen de manera especial a la mujer contra las amenazas de los *bairibbo abbé* o “espíritus malignos”. Las malformaciones del hijo, sin embargo, se atribuyen normalmente a una mala gestión del *mmoöró* y, sobre todo, a las fuerzas del mal. Cuando estas malformaciones aparecen, se acude a las fuerzas rectoras del clan (*ëtéribbo*) para averiguar las verdaderas causas de la enfermedad o malformación.

También se cree que, a lo largo de la vida, el individuo goza de la protección de la gran antepasada (*wairibbo*). Esta protección de la *wairibbo* le mantiene vinculado al clan y con la parte de éste que se encuentra en el mundo espiritual. De ahí que el individuo *bubi* recuerde a su *wairibbo* en los momentos significativos de su vida y refuerce su ideología matrilineal.

Durante el periodo de gestación, si la mujer tiene trastornos ginecológicos es atendida por la anciana de la “casa de crianza”, llamada con el término *mmë*, que significa madre, que le aplica los conocimientos de su propia experiencia: tratamientos curativos con plantas medicinales, cortezas, raíces de árboles, masajes y lavativas. Atiende a la madre y realiza los tratamientos al hijo, dándole de beber extractos preparados con plantas medicinales, ungiéndole con “aceite negro de nuez de palma” (*bítta biá biëkká*) o “aceite rojo de palma” (*bítta bá ribötyö*) y colgándole objetos rituales prescritos por su

toma la ofrenda en sus manos, expresándose en los siguientes términos: “espíritu... (cita el nombre del espíritu que se manifiesta a través de él), hay una consulta, ven a atenderla”. Se queda en silencio esperando. Después de unos minutos (dos, tres, cuatro...) manifiesta unas fuertes sacudidas de cuerpo, que cesan en unos instantes. Es el momento en que entra en trance. Luego, comienza a hablar en voz baja para sí, con la mirada fija en el suelo; después eleva la mirada y la voz. Saluda a los presentes y para de hablar. Entonces se declara lo que se pretende averiguar en la consulta. La respuesta de médium suele ser: “he oído vuestra petición, voy a ver al *wairibbo*. Vuelve mañana”. Al día siguiente, después de las formalidades descritas dice: “he visto al *wairibbo*...” (entonces da la respuesta al problema planteado).

mmoöró. Esta anciana instruye a la madre sobre los cuidados necesarios para prevenir el contagio de enfermedades provenientes de quienes les visitan o de entes invisibles, aunque puede acudir al “médium” (*bohiammò*) para que le prescriba otros remedios.

En la primera consulta a la *wairibbo*, el médium prescribe una protección (*robo*)⁵⁰ y también impone algunas prohibiciones relacionadas con actos contaminantes o acciones que podrían promover la actuación de “fuerzas malignas” (*mmoöbé*)⁵¹. Se trata de preceptos como: ir a “lugares contaminados” (*haba ná hè kinna*) donde haya un cadáver y así evitar que la “energía” (*böé*) que se desprende del cuerpo afecte al hijo; o donde se ha “producido un accidente o derramado sangre humana” (*étté pwá*), puesto que esta sangre puede llegar a ser “incompatible” con la que está formando al *böé*; permanecer demasiado tiempo en lugares donde hay mujeres dando a luz también es contaminante; etc. Del mismo modo se advierte a las mujeres embarazadas no comer ciertos animales⁵² para evitar que el *böé* adquiera su misma apariencia física o conductual. Estos animales prohibidos son, especialmente, los monos y todo tipo de reptiles (serpientes, iguana, cocodrilo, tortugas, etc.).

La protección suele ser de dos tipos: una defensa corporal o externa (en el entorno en el que se vive). La defensa corporal consiste en marcar con una unción (*o para*) y trazar una raya en la frente, el pecho, los antebrazos o las piernas y colgar un objeto ritual en el cuello, antebrazo o cintura. La protección del entorno consiste en colocar en un lugar destacado de la casa (sobre la puerta principal del dormitorio o en la cabecera de la cama), un elemento ritual de protección (*robo*) que puede ser un hueso de animal (antílope, serpiente, mono, entre otros), una rama, hoja o semilla de una planta ritual (*öbotó*, o *koja*) o la pluma de un ave (faisán, águila coronada, águila vocinglera, mitano negro, buitre de palmera o águila vulturina). Nótese que algunos de estos elementos de defensa forman parte de las prohibiciones alimentarias. Sin embargo, ello no nos debe llevar a error porque los *bubi* consideran que unas veces los atributos de ciertos alimentos no deben transferirse al hijo que se está formando y otras veces, los mismos,

⁵⁰ Dependiendo del contexto, en unos casos el término *robo* designa únicamente un elemento ritual; en otros, indica la ceremonia o acto ritual en su conjunto. Por ejemplo: *o tó pé robo* e *hNkò* significa “atar un elemento ritual al cuello”; en cambio, *o para robo* significa realizar un acto ritual”.

⁵¹ Estas “fuerzas del mal” acostumbran a referirse a los *böé* que no han logrado volver a su casa materna y se han quedado deambulando por el espacio liminal entre las dos dimensiones.

⁵² No pretendo exponer una lista exhaustiva de todas las prohibiciones entre los *bubi* durante el proceso del embarazo. Sólo pretendo ilustrar el concepto de contaminación con algunas de las más significativas y recordadas por las mujeres.

sirven para su protección. Son animales que se consideran peligrosos para ciertas prácticas y, en cambio, son utilizados como “defensas” para otras.

Cabezal de calabaza (*Rúbbí*) (Foto: JFE)



Al cortar el cabezal, la calabaza puede ser utilizada como recipiente para contener el vino de palma, la bebida más apreciada por los espíritus. En este sentido, se considera símbolo de buena suerte, al ser el paso por el cual la calabaza se convierte en un elemento utilizado para envasar la “bebida de los espíritus” (*ba'u*) o topé.

Caracolillo de bosque (pé'á) (Foto: JFE)



El caracol es una de las especies animales mejor protegidas por su caparazón, de ahí el que la cáscara de caracol sea considerada un elemento de protección. El caracol grande se utiliza para proteger el entorno y el pequeño es de uso personal.

Al final del proceso formativo de la criatura, los mismos espíritus concluirán su trabajo. Al acercarse el periodo del parto, la madre acude de nuevo al médium. En esta ocasión, el oráculo recomienda ofrecer un “ágape ritual” (*bösio*) en honor al “espíritu mediador” (*mmoöró*), como protector de la vida del individuo que va a nacer. La comida puede ser preparada con carne o pescado acompañado de ñame, “malanga ubi” (*bihem*) o plátano.

Este “ágape ritual” (*bösio*) se celebra en el “oratorio” (*ròhia*) del matriclan o en la casa de la embarazada, generalmente a primeras horas de la mañana. En la ceremonia participan los miembros del clan de la mujer que es objeto del ritual y algunos representantes del clan de marido. En ese caso, la ceremonia se desarrolla de la siguiente forma:

La *wairibbo* clánica (representante de la gran madre, *wairibbo*) coloca el “alimento” (*ëralò*) y la “bebida” (*aupala*) ante la embarazada y, dirigiéndose a la mujer que es objeto del ritual, le dice:

Bólo kó bösio bó mmoöró, o metaele ó bele lèllè.

Esto es en honor de tu *mmoöró* para que te ayude a tener un buen parto.

La representante ritual le ofrece el alimento cogido con las dos manos a pocos centímetros de la boca de la mujer. Ésta, a su vez, lo coge con sus dos manos de las manos de la celebrante ritual y procede a comérselo: primero mordisquea la carne o pescado y después la malanga, ñame o plátano. Se queda con el alimento y se pone a comer. La “representante ritual” coge un pedazo de carne o pescado y malanga o ñame con las dos manos y lo prueba. Luego lo pone en un plato. Coge otra ración y la sirve al “responsable ritual paterno” (*róbehwe*) de la mujer embarazada. Hace lo mismo con la bebida. Después encarga a alguien que distribuya la comida entre los participantes.

Después de la comida ritual, todos los participantes untan al *wairibbo*, al *róbehwe* (como representantes rituales femenino y masculino) y a la embarazada con la loción rojiza que se obtiene de la planta *tola*⁵³, que representa la relación de sangre existente entre los miembros del mismo clan, fundamento del matriclán, *karityöbbo*.

Los hombres del clan presentes untan a la embarazada con el dedo pulgar sólo en el antebrazo (por pudor, los hombres no aplican este masaje en ninguna zona más). En cambio, las mujeres del clan presentes untan a la embarazada con las dos manos, comenzando por la cara, los brazos, las piernas y, en el vientre, alzando el vestido de la ungida. Esta última unción en el vientre la hacen con un masaje suave desde la espalda hacia delante del vientre, manifestándose con expresiones como ésta:

Éllo ké tèllè, puáöo, tölò betela.

Ése es el camino, ven, te esperamos.

Al final, los ancianos y los jefes de la comunidad presentes en la ceremonia, sentados en el lado opuesto del lugar en que ésta se realiza —y cuya función es testimonial—, cuando llega su turno le dirigen unas palabras de bendición a la ungida, deseándole un feliz alumbramiento. De este modo la ceremonia concluye.

En síntesis, tal como los *bubi* lo conciben, toda la esencia o energía vital que recibe el ser gestante proviene de la “antepasada común” (*wairibbo*). Por consiguiente, todo lo que uno tiene es del clan y para el clan.

⁵³ Pasta de color rojo que se obtiene al moler las hojas de la planta *tola*. A pesar de que las hojas son de color verde, al ser trituradas exudan una disolución de color rojizo. El amasado de *tola* se hace moliendo las hojas con las piedras hasta conseguir una pasta uniforme. La masa final es una pasta rojiza. Para conseguir un tono de color rojo fuerte se añade a la masa un poco de aceite de palma, agua y ceniza.

La pertenencia al matriclán (*karityöbbo*) implica que todos obtuvieron la esencia vital (*böé*) de una misma fuente. Este don incluye a todos los descendientes de la línea materna de ambos mundos, y obliga a sus miembros vivos a venerar a sus antepasados como muestra de agradecimiento por el don del aliento vital otorgado por la antepasada común, protegido y guardado por los ancestros del clan.

Por ejemplo, la *wáribbo* del clan de mi madre se llama *Bötúi*. Como se ha indicado anteriormente, el nacimiento de los miembros de ese matriclán (*karityöbbo*) se debe a ella. De ahí que, para conseguir que los rituales alcancen su objetivo, el bubi debe estar bajo el favor de su *wáribbo* o contar con su bendición; para ello, toda celebración ritual deberá contar con la previa conformidad del clan, cuya representación ostenta la mujer de mayor edad del grupo (*wáribbo*). Esta mujer es la intermediaria entre las dos dimensiones que conforman el clan: la de los vivos y la de los difuntos.

TIEMPO II

Salir del seno materno para entrar en la casa de crianza y primera salida celebrada con el ritual *töparápará*⁵⁴

Del mundo invisible al mundo visible

Este tiempo relata un nuevo traspaso a la dimensión de los vivos y una primera acogida y unción en la casa de crianza. Es decir, comprende el “nacimiento”, salida del vientre de la madre y su incorporación a la casa de crianza, entendida como otro “vientre” en el que los espíritus y sus representantes están protegiéndole. Este periodo es celebrado con un ritual, *töparápará*, que debe entenderse como un acto de celebración de su primera salida del vientre de la madre⁵⁵, y no de la casa de crianza. Porque de hecho vuelve a ella, dado su estado que requiere de toda la protección de los espíritus clánicos. En realidad, el tiempo de permanencia de la madre y el bebé en la “casa de crianza” dependía del desarrollo de este último, pero a veces se prolongaba hasta su primer año o hasta sus dos años de vida.

En esta fase ritual, la anciana presenta a la criatura ante el altar de los ancestros, para dar cuenta y agradecer a los espíritus, *wairibbo*, *róbehwe*, *mmoöró* y ancestros de que el proceso de gestación ha terminado felizmente. También actúan los celebrantes rituales (*wairibbo* y *róbehwe* y ancianos del clan), intermediarios en el mundo de los vivos que conectan con las realidades invisibles, porque el bebé ya no es “espíritu” (*böé-mmò*), ya ha traspasado el umbral de la otra dimensión.

El elemento simbólico dominante en este tiempo es el *tola*, de color rojo. Representa la relación de sangre que existe entre los miembros del matriclán. Las personas del mismo clan se consideran hijos de una misma madre, llamada “espíritu del clan” (*mmò wë karityöbbo*), la antepasada común; es decir, son hijos de una misma sangre en su representación, a través del unguento del *tola*. En las celebraciones rituales del ciclo

⁵⁴ Palabra compuesta por el prefijo /*tö-*/ con el que se forman los diminutivos y la palabra *para-para*, del verbo *para*, que significa señalar, marcar, ungir. Por su etimología, la palabra *töparápará* quiere decir ungir marcando pequeñas señales. Y, al ser una onomatopeya, la misma forma verbal se repite para significar que son numerosas las señales que se realizan en varias partes del cuerpo.

⁵⁵ Antiguamente, el ritual de *töparápará* se celebraba a los tres días después del parto. Sin embargo, en el momento actual se realiza ya a lo largo del primer mes de vida del recién nacido, sobre todo debido a que la mayor parte de las mujeres van a dar a luz en el hospital.

vital se prepara y unta a todos los miembros del clan presentes. Simbólicamente representa, por un lado, la identificación de los miembros del grupo; y por otra, la reafirmación de ser miembro de ese clan (*karityöbbo*).

El parto es el paso del mundo invisible al visible. El corte del nexo con el otro mundo, el mundo de los espíritus y las fuerzas divinas. La oralidad bubi cuenta con un corpus de expresiones que destacan la creencia en la existencia de un “mundo invisible” (*ö mmò*) y el “mundo de las personas” (*ribötyö*).

Algunas de estas expresiones están presentes en dichos populares como éstos:

Tyi labba lá ribötyö, labba lá mmò.

Esto no es algo natural, sino causado por un espíritu.

Ná bötyö aáwéi, ká eó mmò.

Quien ha muerto, se convierte en espíritu.

Ö böiemeló ö mmò.

Mi padre que está en el otro mundo.

Cuando la mujer embarazada está próxima a dar luz, ella, su madre y la anciana de la familia, especialmente esta última, convoca al oráculo para anunciar a los ancestros que ha llegado el momento.

El oráculo indica los “obsequios” (*aupala*) que se deben ofrecer al espíritu del clan para que proteja a la mujer contra todos los males, así como los “elementos rituales” (*robo*) que se le deben colgar en las piernas, los brazos o el cuello, indistintamente, para que tenga un buen parto.

Si el oráculo indica que se le cuelgue en el cuello el fruto de “una especie de helecho” (*bösólló*) en la cintura, significa que es probable que dé a luz a una niña, que contribuirá al engrandecimiento del clan por su capacidad reproductora.

Si el oráculo, por medio del espiritista⁵⁶, dice que le aten en la cintura un elemento llamado *rúbatò*, parecido a una esponja, significa que va a tener un varón, que aportará nuevos varones al grupo.

A veces, en este ritual previo al parto, el oráculo dictamina que se le ponga un “collar de vértebras de la serpiente inofensiva *ēbebe*” (*bötötō wá ēbebe*)⁵⁷, símbolo de belleza; o un “cordón” (*bösörí*) de la piel de esta misma la serpiente, *ēbebe*; o un hueso de la pata de antílope, que simboliza la prontitud para huir del mal; o el “cuello de una calabaza” (*rúbi*), augurio de buena suerte.

El “espiritista” (*bohiammò*) también puede prescribir que se ate un *robo*, que puede ser un cordón obtenido de la fibra de una determinada planta ritual, la piel de una “cabra” (*póri*) o de un tipo de *ēbebe*, de la que cuelgue un fruto llamado *pépélé*; o que la embarazada duerma en la casa de crianza manteniendo el fuego sagrado encendido hasta que dé a luz. En ese caso, los miembros del clan llevarán la leña necesaria para el fuego. Durante este periodo de parto, a través de diferentes consultas, el *bohiammò* irá informando de la marcha de la obra que llevan a cabo los espíritus.

⁵⁶ A este espiritista “oráculo” se le distingue del brujo “que mata o daña” y del hechicero “que maldice y manipula”.

⁵⁷ La serpiente *ēbebe* es un tipo de serpiente policromada, de tonos blancos anaranjados, grises y pardos, aunque existen variaciones en las tonalidades; tiene un aspecto elegante, y por ello se la asocia con la belleza.

Algunos elementos rituales indicando uso y significado (Fotos: JFE)

NOMBRE	USO	SIGNIFICADOS
Bebida (<i>Aupala</i>)	En todas las celebraciones rituales	Solicitar la ayuda de los espíritus
Musgo marino (<i>Rúbatò</i>)	Se ata con un cordón en el antebrazo	Protege contra los malos espíritus
<i>Rúbi</i>	Se cuelga al cuello	Símbolo de poder, energía y buena suerte
<i>Pépélé</i>	Según la prescripción del médium, suele atarse al cuello, antebrazo o cintura.	Es una semilla muy dura, difícil de romper o perforar. Por eso, simbólicamente, se considera un elemento de protección.

Durante estos días de espera del parto, la anciana encargada de la casa de crianza examinará a la mujer embarazada y le aplicará los tratamientos necesarios: ponerle una lavativa y hacerle un masaje suave en el vientre con loción de *tola*, para ayudar a la mujer a tener un buen parto.

En ese periodo avanzado del embarazo, no están prescritos rituales que impliquen sacrificio de animales, porque ello supondría un derramamiento de sangre. Generalmente las ofrendas de animales, cabras, gallinas, ardillas... se hacen en los ritos de propiciación con la finalidad de reparar un mal, como la “cabra del entierro” (*ě pórí ó bötyleri*) que se sacrifica en el ritual de la muerte. Como veremos, el simbolismo del sacrificio trata de ofrecer “algo” para compensar el desequilibrio producido en el grupo y allanar la vía de retorno del “aliento vital” (*böé*). Sin embargo, en este periodo de traslación de un *böé* a “nuestra dimensión”, se necesita de la ayuda de los espíritus, porque son ellos que ofrecen algo al mundo de los vivos o se desprenden de “algo” que les es propio. En este caso, la sustancia del *tola*, en representación de la sangre, cobra todo el sentido. No es una sangre obtenida con la muerte, sino es una sangre que representa la vida o la continuidad entre la comunidad de los ancestros y de los vivos.

Al respecto, Fernández, (1986), citando a Zahan (1980: 92), insiste que:

[...] no cabe duda que para los bubis, tomando las palabras de Vogt (1979), la comunicación con los antepasados es esencial para vivir. Todas las ocasiones consideradas peligrosas van precedidas de algún tipo de consulta con los espíritus y para emprender cualquier acción importante recurren a su ayuda. El culto a los ancestros se vuelca fundamentalmente en la petición de protección para contrarrestar la acción de los malos espíritus. A cambio de la protección que los bubis esperan de sus ancestros, éstos están siempre presentes a través de las comidas que preparan como ofrendas, porque alimentar a los espíritus es pensar en ellos. De lo contrario, cuando se desatiende a los espíritus, éstos pueden imponer castigos permitiendo la acción de los malos espíritus que causan enfermedades o desencadenan desastres naturales (plagas, tornados, incendios...). Por tanto, los signos de desgracia tienen un carácter reivindicativo, reclamando y dando a conocer las necesidades, deseos y derechos de los muertos. De ahí, la importancia que tienen los innumerables rituales de culto que llevan a cabo para liberar el miedo y el sentimiento de culpa por transgredir, por no cumplir. Basta recordar aquí las palabras con las que la anciana del matriclán clausuraba, al igual que en otros muchos rituales, el ritual del recién nacido: “ya hemos cumplido”. Cumplir con la tradición significa atender, recordar y escuchar a los ancestros. La tradición representa la palabra de los antepasados.

En este período, se extreman los cuidados de la embarazada para impedir que tenga un mal parto. La muerte de la mujer o del hijo(a) en estos momentos supone para los bubis una de las mayores desgracias asestadas por un “espíritu maligno” (*mmò öbbé*) al clan. Significa la interrupción del proceso de traspaso del *böé*. Por eso, antiguamente, cuando esto ocurría, todas las mujeres embarazadas del poblado se reclusan en sus respectivas casas durante varios días más o menos para evitar la contaminación. Después de los días de clausura, las embarazadas pasaban un rito de purificación (*o bói ikinna*), tras el cual, se incorporaban finalmente a la vida normal. Este rito, celebrado por una *wáiribbo*, consistía en la aspersion de “agua de mar” (*boá*) sobre la mujer embarazada, quedando de este modo purificada. Los bubis atribuyen al agua de mar poderes purificadores, que expresan en el dicho:

Ēlóa tá hōrti ke’u.

Al mar no le gusta la suciedad (que viene a significar que el mar elimina todas las impurezas).

La “casa de crianza” (tyóbbò ó löböppi)

Cuando la mujer experimenta los primeros síntomas del parto, acude con su madre a la “casa de crianza” (*ě tyóbbò ó löböppi*). Se ubicará en una zona privada de la casa llamada “lugar oculto” (*löháтта*), situada detrás del fogón, donde dará a luz y donde

permanecerá durante tres días. Cuando los dolores son intensos indicando que está próxima a dar a luz, la anciana encargada de su cuidado —es decir, la partera de la casa— se sienta un rato frente al “lugar sagrado” (*öpatyi*) de los antepasados de la familia para pedir su ayuda en este momento crucial de la llegada de un nuevo miembro de su clan al mundo. Esta mujer la asiste en el parto ayudada por una o dos mujeres adultas de la misma familia o del poblado.

En realidad, el parto no debe entenderse según la oposición binaria dentro-fuera que se aprecia en esta estructura, sino un dentro-dentro que simboliza de forma muy explícita el nacimiento de una criatura según los bubí. Porque el salir del vientre de la madre significa entrar en un “nuevo vientre”, que es la misma representación de la casa de crianza. El lugar por excelencia que está velado por los espíritus del matriclán. Esto implica una asociación simbólica entre el cuerpo de la madre y la casa del matriclán. Cuando se produce la salida de la casa de crianza representa la salida definitiva al nuevo mundo. Así es como se da un juego de correspondencias simbólicas entre el alumbramiento y el mismo umbral de la casa de crianza. Esta metáfora de la casa de crianza del matriclán es el lugar donde todos sus miembros han nacido y donde viven los ancestros, la diada madre-hijo y el principio de la matrilinealidad.

Cada clan (*karityöbbo*) tenía su propia “casa de crianza” (*tyóbbò ó löböppi*) y estaba a cargo de la “anciana responsable del clan” (*wairibbo*). La finalidad de la casa de crianza era acoger a las mujeres durante el periodo de embarazo, parto y crianza. Era, además, lugar de culto a la antepasada común del clan. Por ello era la residencia de la anciana responsable del matriclán.

Esta casa de crianza tenía dos compartimentos: uno para la “anciana responsable del clan” (*wairibbo*), donde se realizaba el acto de presentación del bebé a los ancestros en el ritual de nacimiento; otro para el hombre de mayor edad del grupo. Ambas unidades constan de las siguientes partes: un lugar sagrado o altar, una cama, una cocina, un estante de leña, un estante de objetos de cocina y efectos personales y un asiento.

La casa de crianza que represento a continuación es la del clan Böhome tiene doce metros cuadrados de superficie, cuatro de largo por tres de ancho. Las dimensiones de las casas de crianza de los distintos clanes no son fijas⁵⁸, aunque generalmente no suelen pasar de los doce metros cuadrados. Se trata de una construcción de tablas y postes de

⁵⁸ Cada clan construye su “casa de crianza” (*ë tyóbbò ò löböppi*) a la medida que crea conveniente.

madera aserrada, con un zócalo de chapas viejas y cubierta con chapas de hierro galvanizado. Tiene forma rectangular y consta de dos alas o lados. La fachada principal está orientada hacia el este. Tiene dos puertas situadas a ambos lados de la fachada principal. No tiene ventanas. El interior está dividido en dos compartimentos de la misma dimensión. El lado izquierdo es el “espacio femenino” (*möella mörüba*) y en este actúa la mujer de mayor edad del matriclán, representante terrenal de la verdadera *wairibbo*, los ancestros y espíritus del clan.

Sólo un apunte fundamental, sobre los opuestos derecha/izquierda. Los bubi identifican el lado derecho con lo masculino y el lado izquierdo con lo femenino. Los términos bubi que designan los brazos de la persona constituyen un claro ejemplo de esta representación simbólica: el brazo izquierdo se designa con la expresión *löbò lwári*, que literalmente significa “brazo femenino”, y la mano derecha como *löbò löbbè*, “brazo masculino”. El lado izquierdo del cuerpo alberga el corazón, el órgano promotor de la vida y el lado sensible de la persona. La mujer es progenitora de la vida y gestora de la vida cotidiana. El brazo derecho, identificado con el hombre y lo masculino, alberga la fuerza física para trabajar, producir los alimentos y bienes materiales necesarios para vivir.

Cuando por su avanzada edad, enfermedad u otras circunstancias la anciana no podía ocuparse de la “casa de crianza”, delegaba sus funciones en su sucesora en la jerarquía familiar. Dicha persona debía haber mostrado valor, crecimiento espiritual y especial interés por los problemas de su clan, lo cual indicaba que la candidata poseía las cualidades adecuadas para constituirse en interlocutora válida entre los miembros vivos y los difuntos del clan. Sino reunía estas cualidades, se consideraba que no podía ejercer este rol; por lo tanto, no tenía el apoyo de los ancestros de la familia. En este caso, como la familia estaría desamparada, los “malos espíritus” (*baribbo abbé*, que es el plural de *mmò öbbé*) aprovecharían la ocasión para causar desgracias en el seno del clan con la muerte de niños al nacer, accidentes y otros males (*biribolla*).

La responsabilidad del lado de los varones (*möella böbbe*), la “fuerza” (*böhullá*) que da vitalidad a todas las cosas está a cargo del hombre de mayor edad. El compartimento de la derecha es el “oratorio masculino” (*möella böbbe*), y corresponde al representante terrenal masculino de la *wairibbo* del clan, puesto que para los bubi todo procede del lado femenino de la existencia; de aquí proviene la importancia absoluta de la figura femenina y del matriclán.

La casa de crianza se considera un lugar sagrado. No se podía profanar. La entrada de personas extrañas estaba restringida. Simbólicamente esta prohibición se relaciona con la consideración de que este lugar es sagrado, de valor espiritual, reservado a la pureza y no debe ser profanado, puesto que acoge a los recién nacidos, recién llegados de la otra dimensión del mundo de los antepasados.

El “altar” de la casa de crianza (*möella*) es el lugar donde se venera a la “madre” (*wairibbo*) y a todos los antepasados del clan. Se trata de un compartimento de cincuenta centímetros cuadrados de superficie, separado y cubierto por tablas de madera de medio metro de largo y medio metro de ancho. En la parte delantera tiene una puerta. Al lado está el “asiento” (*ëmpa*) de la responsable o el responsable ritual del altar. El asiento es un tronco de madera extraído de un árbol sagrado por indicación del propio “espíritu del clan” (*mmò wë karityöbbo*). En el interior del “lugar sagrado” (*möella*) hay una “vasija” (*öpatyi*) de cerámica, en la que se vierte el agua de mar o la bebida que se ofrece a los espíritus y que se mantiene siempre con un contenido, procurando que no se vacíe. Simbólicamente, la anciana y el anciano de mayor edad del grupo familiar que ocupan los asientos de los *möella* son los intermediarios entre los vivos y los difuntos de la “familia”, puesto que se encuentran más cerca de los ancestros.

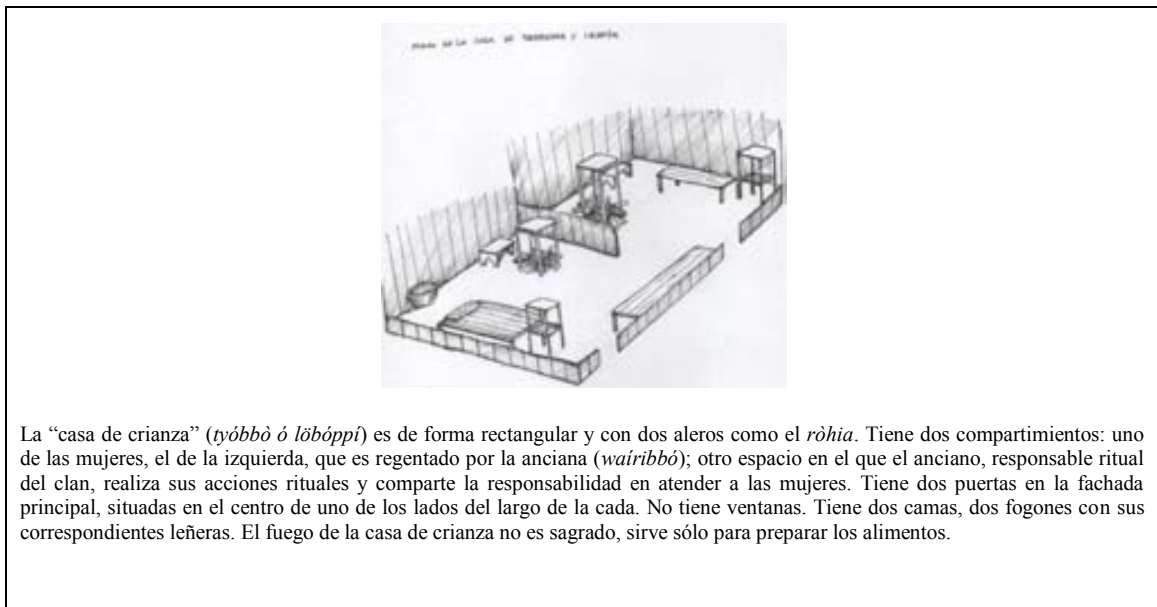
La “cama de crianza” (*ratyé ró löböppi*) es el lecho que acoge a las mujeres en el momento del parto. Está situado en la pared lateral izquierda, al lado del “altar de los antepasados” (*möella*). Igualmente, acoge al recién nacido y a la madre durante el periodo de crianza. Está formado por un bastidor de palos y un piso de tablas o cañas de bambú. Antes el piso se recubría con una variedad de musgos secos (*tösilam*) o virutas que se extraían de las ramas de palmera (*kiókíó*).

Casa de crianza (*ě tyóbbò ó löböppi*) visitada en el poblado de Balachá de Riaba

(Dibujo: Mene)



Plano de la “casa crianza” (*tyóbbò ó löböppi*) observada en Balachá de Riaba (Dibujo: Mene)



La “casa de crianza” (*tyóbbò ó löböppi*) es de forma rectangular y con dos aleros como el *rôhia*. Tiene dos compartimientos: uno de las mujeres, el de la izquierda, que es regentado por la anciana (*wairibbò*); otro espacio en el que el anciano, responsable ritual del clan, realiza sus acciones rituales y comparte la responsabilidad en atender a las mujeres. Tiene dos puertas en la fachada principal, situadas en el centro de uno de los lados del largo de la casa. No tiene ventanas. Tiene dos camas, dos fogones con sus correspondientes leñeras. El fuego de la casa de crianza no es sagrado, sirve sólo para preparar los alimentos.

El interior del casa de crianza (Foto: JFE)

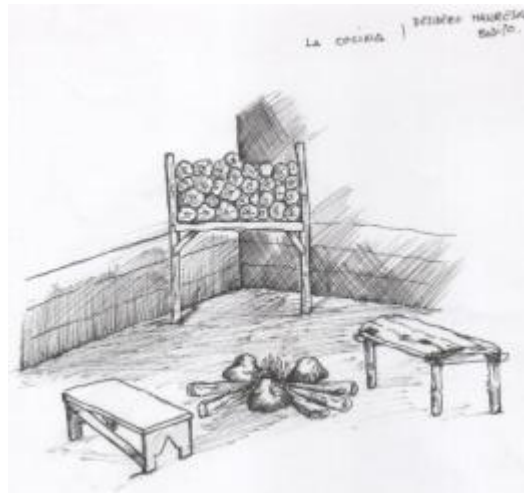


La foto muestra a la anciana de mayor edad del clan sentada en el centro de la casa de crianza; y ante ella, los progenitores y parientes de la criatura, sentados sobre la cama de crianza. A su derecha se ve el compartimento de madera, de forma rectangular, de color más oscuro. Es el *möella*. En su interior se encuentra el altar de los ancestros. No se permite hacer fotos de ese lugar. Se considera una violación de la dignidad del grupo. Frente a ella están los miembros del grupo familiar presentando las ofrendas a la *wáiribbo* del clan. En la parte superior derecha de la foto se ve la parte baja de la leñera.

Elementos de la casa de crianza

Nombre	Uso
<i>Moéla</i> (altar)	Venerar a los ancestros
<i>Retyé</i> (cama)	Acoger a la criatura durante el periodo de crianza
<i>Kityim</i> (cocina)	Preparar comida
<i>Ta'o</i> (leñera)	Apilar leña para la cocina
Ĕmpa (asiento)	Asiento para quien cocina
Ĕlepo (estante)	Lugar para colocar objetos de cocina

Leñera, cama, fogón y asiento de cocina (Dibujo: Mene)



La leñera (*ta'o*) es un bastidor construido con palos y tablas. Está situado sobre el fogón, a un metro de altura. Generalmente tiene tres compartimentos superpuestos: en el inferior, el más pequeño, se estiba la leña de ramas secas que se utiliza diariamente para cocinar. La ubicación de esa pequeña unidad de la leñera que está en el estante en contacto con el fuego sirve para que se seque pronto y se disponga siempre de ese recurso imprescindible para preparar los alimentos. En el estante intermedio, más grande, se coloca la leña de troncos más gruesos, reservados para el periodo de lluvia. En la parte superior hay otro espacio, llamado *wálò*, donde se guardan las virutas de la pulpa de palmiste (*biápé*) que se utilizan para encender, transportar y conservar el fuego.

El “asiento de la cocina” (*ĕmpa é riiò*) es un tronco de árbol (*ĕkòròkòrò*) o una banqueta de madera (*simpa*) ubicado junto al fuego, donde se sienta quien cocina. Cerca del asiento y al lado de uno de los postes del estante de la leñera, hay otro par de piedras, una grande y otra pequeña. La pequeña se llama (*kósá*) y la grande (*ròhò*). Sirven para moler la loción de *tola*.

Piedras para moler el tola (Foto: JFE)



Par de piedras para moler las hojas de *tola*. La pequeña se llama (*kósá*), que significa “mover”. Se llama así porque es la que se mueve en el proceso de preparación de la masa de *tola*; y la grande se llama *ròhò*, del verbo *o oha*, que significa moler.

Banco de cocina preparada en la carpintería (Foto: JFE)



La “estantería de cocina” (*ēlepo*) (Foto: JFE; Dibujo: Mene)



La “casa de crianza” tiene también un “escondrijo” (*ēlepo*). Es un estante de varios compartimentos que sirve para poner los enseres de la cocina. En el superior se colocan los efectos personales, en el intermedio los enseres de cocina y en el inferior los alimentos. El estante de la parte de los hombres está situado en el lado derecho, detrás de la puerta, mientras que el del lado de las mujeres está situado en el lado izquierdo, detrás de la puerta.

El alumbramiento

El alumbramiento se hace en silencio, porque el ruido podría perturbar el proceso. Toda obra de los espíritus requiere un ambiente reverencial y silencioso. La anciana partera comunica la noticia del alumbramiento a las mujeres del clan.

Llegada la hora del alumbramiento, las hojas de una planta ritual llamadas *ōbotó* se ponen en el suelo, delante del fuego para que así reciba su calor. Éstas son de color verde y forma acorazonada, símbolo de “armonía, paz, serenidad y concordia”, porque donde crece indica que es una tierra abonada y fértil. La mujer da a luz sobre estas hojas, porque según la tradición bubi la tierra debe ser la primera en acoger al recién nacido. Después del alumbramiento, se prepara el lecho donde debe dormir durante dos noches. Como los espíritus que intervienen en este proceso son *basósóló*, es decir, femeninos, no se permite a los hombres estar en el entorno de la “casa de maternidad” (*ē tyóbbò é lōbóppi*) donde tiene lugar el parto. En estos momentos, su presencia podría incomodar a los espíritus.

Al nacer, la abuela coge al bebé. Primero le ata el cordón umbilical; después lo lava y le unta con *tola*; luego atiende a la madre y acuesta a ambos en la “cama de crianza” (*è ratyé ró löböppi*); después vuelve a sentarse ante el “altar” de sus ancestros para darles las gracias por el nacimiento de la criatura.

La noticia del nacimiento de un nuevo miembro de la comunidad se extiende rápidamente por todo el poblado. Las mujeres acuden enseguida al lugar para dar la enhorabuena a la madre y ofrecerle alimentos, leña, ropa y agua, etc. que les ofrecen diciendo:

Eió, è Rúppé potóo ná oá bèrí.

Eió, gracias a Dios por haber tenido un buen alumbramiento.

En voz baja y suave se les responde:

Potóo.

Gracias.

Durante los primeros días la madre se alimenta de verduras, sopa de pescado, caracoles y zumo de vino de palma (*baséllé*). A los tres días se celebraba la fiesta llamada *töparápará*, a la cual asisten los familiares de los progenitores y la población. Antiguamente, en esta ceremonia se presentaba la criatura a los espíritus *bötéribbo* y alguno predecía su futuro y le concedía dones especiales; y se le daba las gracias a su *wáribbo* y a su *mmoeöró*.

Antaño los siete primeros días después del alumbramiento se prohibía a la parturienta hablar con los visitantes, porque podían estar contaminados. Su madre, las ancianas y otras mujeres adultas de la familia se encargan de hablar con quienes la visitaban.

Purificación de la mujer

La purificación de la madre se hace con agua de mar y hojas de una planta denominada *kinabóri*, que significa literalmente “eliminadora de la contaminación”. Debe purificarse de la contaminación causada por el contacto que ha tenido con el otro mundo durante el embarazo y la situación creada por el propio alumbramiento. Dentro de este entorno ritual, la placenta es considerada el principal elemento de contaminación, al albergar durante nueve meses el *böé* (que es *mmò*), de ahí la costumbre de enterrarla inmediatamente al pie de un poste de la misma casa de crianza y antes de que la madre

amamante al hijo. Si el hijo es un varón, la placenta se entierra en el poste del lado derecho, y si es una mujer en el lado izquierdo. El entierro de la placenta en el mismo lugar donde nace la criatura y al pie de un poste de la casa de crianza significa un homenaje a la tierra y al espíritu del clan que lo ha hecho nacer.



Al respecto, Nuria Fernández (1986: 31; citando a Martín del Molino, 1983: 420) y recogen esta observación, al señalar que el bebé no debía mamar hasta no haber sido enterrada la placenta para contrarrestar el poder que le atribuyen de contaminar el alimento de la nueva criatura. Sin embargo, el “*bòkori*”, cordón umbilical, no constituye peligro alguno, es una prolongación del bebé y, por ello, es conservado hasta la celebración de un ritual en el que se le enterraba junto a un árbol. Aunque, como veremos más adelante en el texto, en otros tiempos antiguos este elemento recibía otras atenciones rituales.

Hoy en día, dado que algunos clanes no han mantenido este espacio de culto de la casa de crianza⁵⁹ o en el caso de producirse el parto en la ciudad, lejos del poblado, la purificación puede realizarse en la casa de la mujer de mayor edad del matriclán o, incluso, en la propia vivienda de los progenitores. En cualquiera de las circunstancias, la reclusión de la madre y la criatura ya no supera los cuatro días debido, fundamentalmente, a que hoy en día, numerosos partos se realizan en los hospitales y ya son pocas las mujeres que dan a luz en su casa, salvo en algunos poblados que permanecen aislados o por circunstancias extraordinarias.

Sólo en estos últimos casos, la placenta es enterrada como antaño. Sin embargo, el cordón umbilical sí se guarda celosamente como una “prolongación” del bebé. Al regresar del hospital a la vivienda se entrega a la más anciana del matriclán un trozo del cordón umbilical o, generalmente, el que se ha desprendido del ombligo del bebé, para que ella lo plante junto a un pequeño árbol. Una peculiaridad que se produce en el poblado de Ureka es que el cordón no se entrega a la mujer sino al varón más anciano del matriclán y éste es quien lo lanza al mar. El agua representa para los urekanos, como pueblo pesquero, lo que la tierra representa para los otros pueblos agrícolas (Nuria Fernández, 1986: 31).

⁵⁹ Estas casas de crianza (*tyóbbò ó löböppi*) se mantienen en algunos poblados, especialmente los del Sur de la isla de Bioko.

Fase de purificación (Fotos: JFE y Tony Lola)

Elementos rituales	Significado y función	
<i>Kinabóri</i>	Eliminador de impurezas. Su función es purificar.	 <p data-bbox="948 891 1286 920">Planta de kinabóri en su estado natural.</p>
Agua de mar (<i>bo 'á</i>)	Purificador. Eliminar impurezas	 <p data-bbox="876 1319 1361 1384">Foto de una mujer que ha recogido su agua salada el día del “ritual de la fecundidad” (<i>bötói</i>), el día 20 de mayo.</p>

El cordón umbilical

El cordón umbilical (*bòkori-múkori*) es el nexo o elemento que une al individuo con ambas dimensiones. No se considera un elemento impuro, peligroso o contaminante, sino un nexo. Su corte en el momento de nacer representa el traspaso al universo de los vivos. De ahí que, antiguamente, al contrario de lo que ocurre con la placenta (que es enterrada), la anciana responsable del clan conservara cuidadosamente los cordones umbilicales de los miembros de su clan, atándolos a dos “cordones” (*lòkori*), uno para cada sexo, es decir, colocando los cordones umbilicales de los hombres en una cuerda y

los de las mujeres en otra. Los colocaba por orden de nacimiento y los guardaba en el “lugar sagrado” (*öpatyi*) de la casa familiar (*ròhia*).

Para conservar el cordón se abría una caña en dos mitades, se colocaba el cordón en su interior y la caña se colgaba durante cierto tiempo del techo del “oratorio familiar” (*ròhia*). Posteriormente, debido a las dificultades que suponía conservar los cordones umbilicales, comenzaron a plantarse en un árbol frutal, que simboliza el deseo de que la vida del hijo sea tan fecunda como la de aquella planta. Al morir el individuo. Su cordón era sustituido por el hueso del antílope, también llamado *böösò*. Es significativo que en la tradición bubí las partes esenciales de ambos rituales, el de nacimiento y el de muerte, tengan estructuras simétricas, siendo uno el inverso del otro. Todo ello lo veremos detenidamente en el capítulo de análisis ritual.

Cuando moría un miembro del clan, la anciana responsable del *karityöbbo* retiraba su cordón umbilical para que la representante ritual *wairibbo* del difunto lo depositara en el puño de una de sus manos en el momento de su entierro; entonces, el cordón umbilical se convertía en *böösò*, nexo de conexión y de retorno al otro mundo. Si era un varón, se le colocaba en la mano derecha, identificada con lo masculino, y si era una mujer en la izquierda, relacionada con lo femenino. Este depósito del cordón simbolizaba la reconexión con el otro mundo. De hecho, la palabra *böösò* con que se designa este elemento está constituida por los prefijos *bö-* y *-òsò*, del verbo *o òsa*, que significa “unir”, “enlazar”. Por su etimología, la voz *böösò* significa “lo que une”: nexo, enlace.

Función del cordón umbilical (Dibujo: Mene; Foto: JFE)

Elementos rituales	Significado y función
Cordón umbilical (<i>bòkori</i>)	Elemento de enlace entre el mundo de los vivos y el de los espíritus.
Hueso de la rótula de antílope (<i>böösò</i>)	Representa al cordón umbilical. Como ese hueso, la rótula une dos partes de un miembro del animal, el cordón umbilical es el nexo de unión entre las dos dimensiones del clan matrilineal (<i>karityöbbo</i>).

Primera salida de la casa de crianza: el ritual *töparápará*

Recordemos que este ritual constituye una primera salida. Pero no deja de ser una transición ritual para luego volver a la casa de crianza junto a los espíritus del matriclán. Podría pensarse que es un tiempo ritual intermedio que quiere significar un tercer traspaso realizado por el recién nacido de dentro a fuera, de la casa de crianza al mundo de los vivos, los miembros de su clan. Aunque el recién nacido tenga que volver allá donde se le cuide. Antiguamente el ritual se celebraba tres días después del nacimiento del niño o el séptimo día. Actualmente se celebra cuando los progenitores lo consideran oportuno.

Todos los bubí celebran este ritual de salida. Pero existen varios vocablos bubí que hacen variar su significado. En el sur, el énfasis del ritual está en la “unción” (*o para*), es decir en la aceptación, reconocimiento, identificación e incorporación de la criatura a su grupo familiar y a la comunidad. En el norte, el significado del ritual se centra en el hecho de “sacar” (*o bóa*) al niño de casa, es decir, su presentación pública.

En el sur de la isla de Bioko, en el poblado de Balachá de Riaba y en el clan Bohome, se le denomina con el nombre de *töparápará*, que significa unción. En el norte tiene varias denominaciones. Así, por ejemplo, en Baney, Topé Basariché, Kupapa y Baresó se denomina “sacar fuera de casa” (*o puállö ö tyóbbö*). En la mayor parte de los poblados del norte (Basakato, Bososo, Rebola, Batoikopo, etc.) se utiliza la expresión “sacar de casa” (*o bóö ö tyóbbò*). También se ha hecho muy popular la expresión *pul na dó*, de la lengua *pidgin*, que literalmente significa “sacar fuera”.

Por muchas variantes lingüísticas que hayan del término *töparápará* o *bóö ö tyóbbò*, que pueden mostrar las distintas interpretaciones que existen entre los bubí, la acción ritual consiste tanto en la unción del niño durante su primera salida de casa como la presentación a sus familiares y su reconocimiento como “nuevo” miembro de la comunidad de parientes. El acto consiste en sacar al niño de casa, presentarlo al público, ungirlo y darle nombre.

Según pude observar, el ritual consta de estas partes fundamentales:

- Primera: la “antelación a los antepasados” (*ĕlokoaera*) o apertura de la fiesta.
- Segunda: “sacar al bebé de casa” (o *bóo tyóbbó*) y unción del tola.
- Tercera: “ofrenda a los espíritus de los progenitores” (*rityúnya*).
- Cuarta: purificación de los pechos de la madre.
- Quinta: unción de tola a todos los presentes y comida ritual.
- Sexta: elección del nombre.
- Octava: presentación de obsequios (o *túhela*).
- Novena: petición de bendición y protección de los espíritus clánicos al niño.

Esta secuencia de actos es la que en su conjunto recibe el nombre de *töparápará*.

El ritual empieza desde la víspera con el acto de “antelación a los antepasados” (*ĕlokoaera*). La palabra *ĕlokoaera* proviene del verbo *o loka*, que significa “dormir”: *Ėlokoaera* se puede traducir por “avisar antes de dormir”. En el contexto de una celebración ritual se interpreta como “antelación” a los espíritus del grupo familiar para que estén presentes en la fiesta al día siguiente. En realidad, el *ĕlokoaera* es activar a los espíritus para que acudan, estén presentes, aporten su energía y allanen el camino de quien es objeto del ritual, en este caso la criatura. Este es en realidad el objetivo primordial de toda la ritualidad bubi, lograr la ayuda de los espíritus protectores en el nacimiento, la vida y en la muerte de la persona. Después de la ceremonia, con otro acto, el *kóbo*, se desactiva la presencia de los espíritus y se les agradece por su participación. Esto significa que los bubi consideran que los espíritus están siempre presentes en todo acto ritual.

La ceremonia de “antelación” (*ĕlokoaera*) comienza por la tarde, la víspera del ritual *töparápará*, cuando el grupo familiar se reúne en la “casa de crianza”. Y se desarrolla de la siguiente manera. El padre del niño pone unas botellas sueltas de bebida (coñac u otro licor) ante la anciana de la familia, diciendo:

Ésta es la ofrenda de “antelación” a los espíritus y ancestros de nuestro clan por la fiesta que vamos a celebrar mañana, para que acudan, participen en ella y aporten muchas bendiciones al niño.

La anciana, sentada en su trono, ante el altar de los ancestros, les ofrece el obsequio con una plegaria de agradecimiento por haber aumentado su familia. Abre una de las botellas de licor, primero se sirve una copa, bebe y derrama en el suelo, entre sus piernas, un poco para sus propios espíritus protectores. Después sirve una segunda copa de licor, medio vaso aproximadamente, para sus espíritus ancestrales, los difuntos. Lo echa en la “vasija sagrada de los espíritus” (*öpatyi*), en la cual en otros momentos y celebraciones rituales se vierte agua de mar, diciendo:

Öbari ë tyóbbò wëla éa háá ripëlló róteróte. Töa bóaoó ë rihëka wë péirë ö tyóbbò, o tápiaè ë rihwë rái le tyé. Rí hëllè ripëlló rá bönenne.

Mañana celebraremos una gran fiesta en tu casa. Vamos a sacar de casa y a presentar este hijo, el gran regalo que nos acabas de dar, a toda su familia y al pueblo. Que todo salga bien.

Después delega en alguien la distribución de la bebida entre los asistentes al acto.

Al día siguiente, la ceremonia empieza dentro de la casa, cuando la anciana coloca al niño ante el altar de los ancestros, expresándose así:

Ele báiribbo, e mmò bö ö tyóboaó, lö é ëi ólo bòllá,

Tyúi ekerambò, ribólam i tëleiái.

Espíritus *báiribbo* de nuestra casa, nos habéis dado esta criatura,

Protegerle y abrirle los caminos.

El escenario ritual está estructurado en tres espacios principales. El primer espacio es el área comprendida entre las dos puertas de la casa, donde se colocan los objetos rituales de la ceremonia. El segundo espacio corresponde a las dos partes laterales de la fachada, al lado de las puertas donde se ubican los familiares paternos y maternos del bebé. Los hombres se sitúan en el lado derecho, y las mujeres en el izquierdo. Los progenitores de la criatura se sientan en el lado izquierdo, junto a las mujeres de edad avanzada. El tercer espacio está constituido por la explanada de la fachada de la casa, donde se instala el público.

Tal como veremos a continuación, dos figuras desempeñan un papel predominante en todo el ritual. La *wáiribbo* que actúa como “la representante terrenal”, normalmente la mujer más anciana del clan matrilineal del individuo objeto de la ceremonia, que se identifica con el lado izquierdo; y el *róbehwe*, representante de la familia del padre, que

se identifica con el lado derecho. En el ritual de nacimiento interviene además otro personaje clave, el encargado de sacar al niño fuera de casa. Puede ser un miembro de ambos grupos, del padre o de la madre.

Sin la presencia de esta representación del “espíritu materno” (*wairibbo*) del clan el ritual sería inaceptable para los antepasados. Hay una canción popular que dice: “*Ripèllò mmò wa tyóbbò we e ròkkió*”, que traducida literalmente significa: “Toda fiesta se celebra en honor del espíritu materno”. Por consiguiente, el *wairibbo* es el elemento clave en toda celebración ritual, porque es el “protector” de la vida del individuo. Esta idea también se expresa en el dicho bubi: “*Wairibbo wá bötyö e bokkió*”, que significa “El protector de la vida de un individuo es su espíritu materno”.

La otra figura importante en la celebración ritual es el representante de la “familia paterna” (*róbehwe*). Suele ser una mujer adscrita al clan materno del padre, porque tal como indica el refrán: “Una casa no se suele construir con un solo alero” (*tyóbbò tyí balèò lõpappá lullé*)⁶⁰, la persona también está formada por dos entidades, una materna y otra paterna.

La designación de estos “responsables rituales” (*wairibbo* y *róbehwe*) del hijo entre los miembros de su clan materno y el de su padre la *wairibbo*, la realiza la “madre espiritual”, la antepasada común del clan, a través de la consulta que se hace al oráculo cuando nace la criatura. Este nombramiento se mantiene para el resto de los rituales del ciclo vital.

El ritual *tõparápará* está constituido por cuatro clases de objetos:

La “cuna” (*èté’u*) del niño.

Los elementos de unción de la criatura: hojas de una planta ritual (*bató bó mmò*) y la loción rojiza preparada con las hojas de la planta *tola* o *ndola*.

Los instrumentos de trabajo.

Los alimentos: la comida y la bebida.

Antiguamente la “cuna” (*èté’u*) del bebé era una corteza de árbol, moldeada en forma de palangana, donde se acostaba al niño. Posteriormente, la *èté’u* fue sustituida por la palangana y actualmente por la cuna. La cama del niño se prepara en el escenario. A

⁶⁰ Eteo Soriso (2006: 38).

ambos lados del *été'u* se colocan hojas de la planta ritual *bató bó mmò* y *baseka*. También se la pintaba con la loción de *tola*.

La primera, *bató bó mmò* (*Hydrocotyla asiática*, también llamada con otro nombre *Centella asiática*) es una planta rastrera, de pequeño tamaño. Tallos hasta 40 cm de longitud, arraigando en los nudos. Hojas glabras, redondeadas, de unos 3-5 cm de diámetro. La segunda planta llamada *baseka* (*Eleusine indica*), también conocida con el nombre de “Pata de gallina”, es una planta herbácea de unos 40 cm de altura de color verde brillante (véase Gómez Merín y Mevino Cristóbal, 1990).

Los *bubi* relacionan la primera planta con el atributo del “entendimiento” o “capacidad de oír o de captar” y la segunda con la capacidad de ver. Es decir que una hace alusión a la percepción auditiva y la otra al sentido visual. Desde el punto de vista simbólico, todo indica que lo que se pretende con esas hierbas colocadas a ambos lados de la criatura, es infundir en él ambas cualidades. El pintado de la cama con *tola* significa su acogida en el *karityöbbo*.

Lo que se pretende es abrir los orificios en la cabeza de la criatura para después unirlo de *tola*, que es la representación de la gran fuerza y sabiduría. Con ellas, la “celebrante ritual” (*wairibbo*) prepara dos ramilletes con un par de hojas de cada una, incluidos sus correspondientes pedúnculos. Hecha la cama y recostada la criatura, los ramos se colocan a ambos lados de la cabecera. La propiedad de transmitir sabiduría que se atribuye a estas plantas expresa los deseos de la familia de que su hijo “sea inteligente” (*oke wétá*).

En las celebraciones rituales se unta en la cara, brazos y piernas de los miembros del clan. También se emplea como loción para suavizar y proteger la piel de infecciones cutáneas, picaduras de mosquitos y otros insectos. En el ritual de nacimiento que estamos describiendo, la masa de *tola* se dividió en dos partes: una pequeña y otra grande. La pequeña se utilizó para la “unción” (*rityúnya*) del niño y la grande para untar al resto de los participantes.

Planta *bató bó mmò* (*Centella asiática*) en estado natural (Foto: JFE)



Planta *baseka* (pata de gallina) en estado natural (Foto: JFE)



Ramo de baseka para un acto ritual.

Arbusto de tola (*Urophyllarum rabenes*) en estado natural (Foto: JFE)



Arbusto de unos 2 metros de altura. Hojas ablongo-lanceoladas, de base cuneada, de unos 15 cm de longitud, con nervios morados y tallos rojizos. Flores amarillentas, pequeñas. Frutos, reunidos en grupos. Originario de la isla de Bioko. Cultivado en la mayor parte de los poblados. Machacando las hojas sobre una piedra y añadiendo agua, ceniza y aceite de palma, y a veces, semillas, se fabrica un tinte rojo violeta que se utiliza a modo de bálsamo en las irritaciones de la piel. Las mujeres se embadurnan el cuerpo con esta tintura para embellecerse en ceremonias (Gómez Merín y Mevino Cristóbal, 1990: 72).

En el ritual de nacimiento se presentan los útiles empleados por el hombre y la mujer para trabajar. Si es un niño, se aportan las herramientas de labranza de la tierra utilizadas por los hombres: el arco de subir a la palmera, machetes, hachas, limas, ganchos, etc. Si es una niña, los útiles de trabajo de la mujer: machete, lima, palangana, aguja, hilo de coser, cazuelas, etc. La presentación en el ritual es para mostrar al bebé el trabajo que deberá cumplir en el “mundo de las personas”. La “celebrante ritual” (*wairibbo*), simbólicamente, le instruye en el manejo de las herramientas de trabajo según su sexo.

Herramientas de trabajo

Nombre castellano	Nombre bubi	Usuario	Utilidad
Arco	Ē'a	Hombre	Trepar a la palmera
Machete	Isaké	Hombre/mujer	Tareas de limpieza y cortar
Hacha	Ēaó	Hombre	Cortar dátiles/ partir leña
Gancho de hierro	Gantyö	Hombre	Podar el cacao
Lima	Isa' a	Hombre/mujer	Afilar las herramientas
Palangana	Pana	Mujer	Transportar carga

Herramientas de trabajo (Fotos: JFE)



A la izquierda, las herramientas básicas de trabajo de los hombres: machete, hacha y lima; a la derecha, materiales de las mujeres: machete, lima y palangana.

La “comida” (*ëhNdóetya*) del ritual de nacimiento es un cocido de variadas verduras locales: la “hierba mora”, en bubi *sépá* (*Solanum nigrum*), la “berenjena local” o *matyé’a* y *kòhá* (*Amaranthus híbridus*) con trozos de ñame (*Dioscorea alata*), “malanga bubi” o *bihem* (*Colocasia esculentum*) o la “malanga morada” (*Xanthosoma sagitifolium*). Se envuelven en hojas de plátano o banano y se cuecen en una gran olla. Antiguamente esta “verdura” (*ëhNdóetya*) se cocía en una olla grande de hierro fundido (*iporoporo*). El único ingrediente que se añade al cocido es aceite de palma (*bítta bá ribötyö*). No se le pone sal (*malo’á*). El cocido de verdura se divide en dos envoltorios, uno pequeño y otro grande. El pequeño se pone dentro del grande. Con él se “obsequia a los espíritus” (*rityúnya*) de los progenitores. Sólo ellos pueden comerlo. La verdura del envoltorio grande se distribuye entre los asistentes al acto.

En el pasado, la bebida (*i koròko*) empleada en las ceremonias tradicionales de los bubi era el “vino de palma” (*ba’u*) envasado en calabazas. Se recogía directamente de la palmera. Para el ritual de nacimiento se seleccionaban dos calabazas de tamaño medio con las que se purificaba las mamas de la madre, para que dieran leche tan abundante como el vino de la palmera. El *ba’u* sobrante de la purificación de los pechos de la mujer era para los progenitores del niño(a). En la actualidad, esta bebida tradicional bubi, el *ba’u*, ha sido sustituida por las bebidas comerciales: vinos, cervezas y todo tipo de licores.

Elementos de la comida del *töparápará* (*ëhNdóetya*)

Nombre español	Nombre bubi	Nombre botánico
Hierba mora	<i>Sépá</i>	<i>Solanum nigrum</i>
Berenjena local	<i>Matyéà</i>	<i>Solanum sp</i>
Verdura local	<i>Kòhá</i>	<i>Amarantus híbridus</i>
Ñame	<i>Ëlo/bilö</i>	<i>Dioscorea alata</i>
Malanga bubi	<i>Ëhem/bihem</i>	<i>Colocasia esculentum</i>
Malanga morada	<i>Bökökó/bëkökó</i>	<i>Xanthosonna sagitifolium</i>

Preparado el escenario, la anciana responsable del clan indica a la persona nombrada para este acto de “sacar al bebé de casa” (*o bóó tyóbbò*). Lo hace de forma vigorosa y rápida, como quien descubre y presenta un tesoro hasta entonces oculto, dando una impresión de valentía. Pone al niño en la cuna (*ëté’u*). Su aparición en el escenario es acogida con gritos, exclamaciones y expresiones de alegría de los familiares y miembros de la comunidad presentes. Es el primer contacto del recién nacido con su entorno, su familia y la sociedad. Este momento simboliza su salida a la luz del día, concibiendo la “luz como fuente de vida” (*ö bóó ké ribötyö*), porque permite ver, en oposición a la oscuridad, que no permite ver las cosas y evoca el misterioso. Esta primera salida es, además, su presentación y acogida como miembro de su clan y de la comunidad en la que ha nacido.

La unción (*töparápará*) de la criatura es el acto central del ritual del nacimiento. Consiste en marcar con la loción de *tola* una raya en algunas partes principales del cuerpo del niño. La unción la hace la *wáribbo* del niño(a) con el dedo pulgar de la mano derecha. El primer signo que consiste en una simple extensión de *tola* en forma de raya se hace en la frente, para infundirle sabiduría; el segundo en el pecho, para que tenga valor y coraje; el tercero en las cervicales (*riëtyo*), para que obtenga la protección de los antepasados; el cuarto en los hombros y las manos, para que sea fuerte y tenga habilidades para trabajar; el quinto en las rodillas y los pies, para que pueda moverse por el mundo.

Mientras hace la unción, la celebrante evoca a los espíritus del clan y a los antepasados para que concedan a la criatura todos estos dones.

Unción del *tola* (Foto: JFE)



La foto muestra el momento en que la waíribbo “marca” (o para) la frente, la mano, y las piernas del niño en el ritual de *töparápará*.

A continuación, la celebrante ritual coge el envoltorio grande de verdura, lo coloca en el suelo ante la pareja, lo abre, saca el envoltorio pequeño, lo abre también y hace el acto de “ofrecimiento a los espíritus protectores” de la pareja (*rityúnya*) que consiste en sacar una ración de verdura del envoltorio pequeño.

Los progenitores muestran el dorso de la palma de las dos manos, y la celebrante pone en ellas una ración de esa comida. Los progenitores, con un soplo de aire, lo hacen caer al suelo. Según la interpretación bubi, el dorso de la mano representa la otra dimensión de la vida, el mundo de los espíritus (la palma de la mano representa, por lo tanto, el mundo de los vivos).

La comida que se pone en el dorso de la mano se ofrece a los ancestros por haberles dado un hijo. De hecho, la dejan caer al suelo, porque en la tradición bubi éste es considerado el altar de los espíritus. Todo lo que se ofrece a los espíritus se vierte o se deposita en el suelo. Después los progenitores muestran las palmas de las manos, y la celebrante vuelve a poner en ellas otra ración de la misma verdura, pero esta vez no la dejan caer al suelo sino que se la comen.

El acto del *rityúnya* (ofrecimiento de comida a los espíritus) de los progenitores del bebé representa la aportación ritual del clan a los espíritus en agradecimiento por traer a esa dimensión del mundo otro miembro del *karityöbbo*.

El acto del *rityúnya* (ofrecimiento de comida a los espíritus) (Foto: JFE)



Momento en que los padres el niño reciben y consumen el *rityúnya*, el alimento ofrecido a sus espíritus protectores.

Después del *rityúnya* se hace el acto de “lavado” de las mamas de la madre del niño. Consiste en mojar las mamas de la mujer con el “vino de palma” (*ba'u*) de las dos calabazas. A cada calabaza le corresponde un pecho. Este rociado de los senos con vino de palma tiene un doble significado: el primero es la purificación de los pechos para que la leche que emane de ellos esté limpia de impurezas; y el segundo ayuda a que las mamas aporten abundante leche, como el goteo del vino de palma. El mojado de los pechos lo hace la “celebrante ritual” (*wairibbo*).

En esta secuencia del ritual se realiza la unción general de la loción de *tola* a todos los participantes en el acto, de acuerdo con el siguiente orden:

Primero al niño, desnudándolo y untándole todo el cuerpo con la loción.

Segundo a sus padres, en la cara, brazos y piernas.

Tercero, a las ancianas, ancianos y miembros del grupo familiar.

Después al público, poniendo en la mano de cada persona una porción de la pasta rojiza para que se lo unte en la cara, pies o brazos, donde mejor le convenga.

Este untado de *tola* por parte de la comunidad significa que en este momento se identifica solidariamente con el “clan” (*karityöbbo*) que celebra el ritual.

Generalmente el *tola* se unta sólo a los miembros del matriclan.

El acto siguiente es el reparto de los alimentos, el envoltorio grande de verdura, el ñame y la malanga. La distribución se hace siguiendo el mismo orden de la secuencia anterior. Es decir, primero se sirve a la pareja de los progenitores del niño(a), luego a las personas de edad avanzada y después al público. A cada individuo se le da un puñado de verdura y un pedazo de ñame o malanga, servido en hoja de plátano o banano previamente “calentado al fuego” (*búre*), en las brasas. La bebida se sirve al mismo tiempo que la comida.

La comida y la bebida son elementos que se encuentran presentes en toda la ritualidad *bubi*. Antes de comer y beber, la celebrante ofrece los alimentos a los ancestros del clan y al individuo objeto del acto. El sujeto al que va destinado el ritual, debe ser el primero en probar los alimentos, significando con ello que el ritual también debe ser aceptado por su espíritu *mmoöró*. El que pruebe la comida o beba un sorbo de bebida de las manos de la *wáribbo* significará que el mismo acto ha sido especialmente aceptado por su espíritu al que va dirigido; como expresa el dicho *bubi*:

E ripëlló mmò wa tyóbbo we e ròkióo.

Celebrar una fiesta es honrar a los ancestros.

Justo después se procede a la elección del nombre de la criatura objeto del ritual. La responsable del clan de la familia Bohome, de Balachá de Riaba, nos comentó que tradicionalmente, al nacer la criatura, el grupo de los ancianos, asistidos por uno o varios “espiritistas” (*bohiammò*) del poblado, se reunía para determinar el nombre que se le debía poner, y que se escogía según las circunstancias surgidas en torno a su nacimiento. Se proponían varios nombres, y entre ellos se elegía el que se consideraba más apropiado. Y si había alguna duda, se consultaba al *mmoöró* del niño a través de uno de los “espiritistas” presentes, para que indicara cuál de los nombres propuestos por la comisión era el adecuado.

Sin embargo, en unos de los rituales de *töparápará* observados, la designación del nombre se hizo después de la distribución de la comida en el mismo escenario ritual y de la siguiente manera. La *wáribbo* se dirigió al público participante anunciándoles que era el momento de ponerle el nombre al niño. La madre de la madre que justo había

dado a luz, fue la primera en tomar la palabra. Propuso un nombre, explicando los motivos.

Luego tomó la palabra la madre del padre, indicando un nombre y citando los motivos de su elección. De este modo fueron interviniendo hasta un total de ocho personas del entorno familiar tanto de la madre como del padre del bebé. Los ocho nombres propuestos tenían algo en común: todos sugerían circunstancias en torno a la trayectoria conyugal de la pareja, desde que comenzó su relación hasta el nacimiento del niño. Concluida la presentación de sugerencias, la responsable del clan hizo una valoración de los nombres propuestos.

Después indicó el nombre del niño. El nombre anunciado por la anciana fue aceptado por la comunidad con manifestaciones de alegría y el grito de:

¡Yéiyëba-yéëë!

Generalmente, la designación del nombre se relaciona con algún acontecimiento relevante sucedido durante la vida conyugal de los progenitores, el embarazo de la madre, el parto, un rasgo físico o comportamientos observados en el bebé. También puede referirse a valores que se esperan del recién nacido; ello implica que éste no sea olvidado o substituido porque lleva impreso los rasgos con los cuales es identificado tanto por sus parientes como por los espíritus clánicos.

Es costumbre que quien acude a un ritual de nacimiento lleve un obsequio al recién nacido: jabón, aceite, verduras, ñame, malanga, plátanos, leña, nueces de palmera, virutas (*biápé*) para preparar el fuego, etc. Sin embargo, en el momento presente mayoritariamente se ofrece dinero.

Estos obsequios se ofrecen después de la unción y se colocan en la frente del niño o en la cama, expresando deseos de felicidad a la criatura. Una de las frases típicas de este momento es:

Ná bötyö eá ribötyö atyí tilo.

Quien ha venido este mundo, no debe irse.

Estas palabras manifiestan que los bubí conciben que el niño capta la locución que se le dirige, al igual que percibe los dones que se le hacen. Este acto de entrega de obsequios

comienza con la ofrenda de la *wairibbo*, luego los padres del niño, los ancianos de los clanes del padre y la madre, los familiares de la mujer y del hombre, el público y, finalmente, los jefes y la clase sacerdotal de la comunidad presentes en el acto, “espiritistas” (*batakiammò*)⁶¹ y “ungidos” (*bahuláhula*)⁶² de la comunidad. También se ofrece dinero a los padres del niño. Esta costumbre tiene como objetivo principal apoyar a los padres en el cuidado del recién nacido. Es como si todos cuidaran del bebé.

Presentación de obsequios (*o tühela*) (Foto: JFE)



La imagen muestra el momento en que una mujer está entregando su obsequio al niño, un billete de quinientos francos CFA. Antiguamente se ofrecía alimentos, leña y otros elementos de utilidad para el cuidado de la criatura.

La celebración ritual termina con el acto de clausura. Los progenitores del niño, los ancianos y los miembros del clan vuelven a entrar en la casa de crianza. La anciana responsable del clan y de la casa de crianza, como al principio del acto, se vuelve a sentar ante el altar de la antepasada común y los espíritus del clan. Coge al niño, sosteniéndolo en sus brazos ante el altar, y lo introduce por unos instantes en el recinto sagrado de los espíritus, pidiendo la bendición y protección para él en los siguientes términos:

Espíritu de mi casa, éste es vuestro hijo. Hoy lo hemos presentado a la familia y al pueblo, te lo vuelvo a presentar para que infundas en él tus energías, fortaleza, salud y prosperidad, y desde ahora te vaya reconociendo como madre de nuestra “familia”.

⁶¹ Médium. Personas a través de las cuales se manifiestan los espíritus.

⁶² Personas investidas de poder.

Hecha la petición de la bendición y protección para el niño, salen de casa y comienza el baile de danzas y de cantos que hacen alusión a los deseos de la comunidad para que los espíritus de su clan y del poblado los protejan y colmen de bendiciones.

También se entonan canciones alusivas al cariño de la madre a su bebé, su hermosura y cuidado. Generalmente, la primera canción⁶³ que se entona es la titulada *Elè baíribbo*, *háë bësákkò*: Espíritus de su clan, colmadlo de bendiciones.

Dos ejemplos de canciones de cuna

<p>I</p> <p>¡Elè baíribbo, Háë bësákkò!</p>	<p>¡Los espíritus (del clan) Vivan, vivan!</p>
<p>II</p> <p>Ö bòllá nne mberó a séllo éla lõpóló lwá èbebe. A séllo éla lõpóló lwá èbebe Ö bòllá nne mberó</p>	<p>El bebé que he engendrado es hermoso como la piel de èbebe. Es hermoso como la piel de èbebe el bebé que he engendrado.</p>

Para los bubí, la labor de los espíritus no acaba con el nacimiento del niño. Algunos órganos del cuerpo (la cabeza, los huesos y los pulmones) son elementos débiles. Su desarrollo requiere tanto los atentos cuidados de la madre como la ayuda de los espíritus.

Esta labor se prolonga hasta el destete del niño, hasta los dos años aproximadamente. Según la tradición, durante este periodo de dos años, la madre y el niño permanecen en la “casa de crianza” (*ë tyóbbo é ribópi*) para que, con la protección de los espíritus, el desarrollo del niño no se vea obstaculizado por influencias extrañas. Durante esta etapa, la madre debe abstenerse de mantener relaciones sexuales. Deducimos que éstas no se consideran favorables para los espíritus, porque la energía de solicitud o de invocación que se desata en el acto sexual interfiere negativamente en la energía de la recepción, purificación y transición del niño que se está adaptando al mundo de los vivos.

“Tradicionalmente” los bubí, identificaban cuatro periodos principales del cuidado del

⁶³ En el Anexo 1 se presenta un corpus de canciones populares y de cuna referentes al ritual del nacimiento.

niño(a) en la casa de crianza según conceptualizaban las diferentes etapas de su crecimiento:

Primero: hasta los tres primeros meses de vida del niño, durante los cuales pasaba la mayor parte del tiempo en la “cuna” (*ēté’u*) o en los brazos de su madre.

Segundo: hasta el cuarto y quinto mes de vida, cuando comenzaba a mantener el equilibrio y sentarse.

Tercero: en torno al sexto, séptimo u octavo mes, cuando el bebé comienza a gatear y a moverse por sí solo.

Cuarto: a los diez o doce meses, cuando el bebé comienza a sostenerse de pie y empieza a andar.

Por lo tanto, durante el primer mes de crianza la madre vivía totalmente apartada de la sociedad. Se dedicaba sólo al cuidado del niño, amamantándolo, aplicándole los tratamientos terapéuticos necesarios y untándolo con *tola*.

Durante el periodo de lactancia se untaba el cuerpo de la madre con *tola* y se suprimía todas las relaciones sexuales, sistema que permitía espaciar los nacimientos, evitando el embarazo de la madre durante el periodo de crianza. Se procuraba que la madre comiera especialmente verduras, alimentos conceptualizados como transmisores de fuerza, de manera que pudiera reponer las energías perdidas durante el periodo de embarazo y parto y tuviera la leche necesaria para amamantar a su hijo. Estas medidas formaban parte del conjunto de precauciones para asegurar la alimentación de la criatura⁶⁴. Las mujeres del grupo familiar se encargaban de preparar la comida y traérsela, para evitar que comiera alimentos de alguna persona que le guarda rencor o de alguien que durante la noche anterior hubiera mantenido relaciones sexuales. Para los *bubi*, la envidia, el odio y el rencor son la máxima manifestación del mal. Se cree que comer alimentos preparados por alguien que le guarda rencor implicaría ingerir un elemento contaminado. Este podría afectar al niño lactante, causándole malestar, diarreas, vómitos o incluso la muerte. En los primeros meses de vida, el *böé* del niño es muy sensible, porque acaba de cambiar de mundo y por ende está más próximo a la otra dimensión.

Al finalizar el periodo de lactancia, la madre debía cumplir los ritos de purificación y salida de la casa de crianza, que antiguamente consistían en un “ágape” ritual familiar para los espíritus de la madre y su bebé; y en el ritual llamado *kóbó*, en el que ésta se unía de nuevo con el hombre con quien ha tenido el hijo(a), significando el

⁶⁴ Antiguamente, cuando la madre no tenía suficiente leche o se moría, los hijos eran alimentados al principio con “zumos de palmera” (*baséllé*) y más tarde con sopas de malanga y verduras.

reconocimiento de su paternidad de este último, la continuación de la relación y retorno a la vida conyugal.

La relación sexual, por el hecho de ser un acto relacionado con el proceso de encarnación de un *böé*, se considera un elemento contaminante. Por eso se recomienda que durante el periodo de lactancia se evite el contacto de la madre y el hijo con personas que han practicado recientemente sexo. De hecho, están prohibidas las relaciones sexuales de los progenitores durante el periodo de lactancia. Hasta los cinco o seis meses aproximadamente, la madre no debe salir de la “casa de crianza”. A partir de este momento puede ir alguna vez a su propia casa a preparar la comida para su marido.

Durante el periodo de crianza, el cuerpo de la mujer se transforma en un elemento sagrado que produce alimento para el niño. Por eso la mujer que cría debe sentirse protegida por los espíritus y los miembros de su grupo. La “casa de crianza”, considerada una verdadera morada de los espíritus en la tierra, es un lugar ideal.

TIEMPO III

Segunda salida definitiva: el ritual de *ripúripúri*

Salir de la casa de crianza (ë tyóbbò ó löbóppi)

El periodo de crianza dura aproximadamente entre uno y dos años y termina cuando el niño(a) es destetado. El final del periodo de maternidad y la salida de la “casa de crianza” se celebran con una fiesta breve, que en el norte de la isla se llama *ripúripúri*. A partir de entonces, la mujer regresa a su casa y reanuda su vida conyugal. Antes de ese momento, la mujer no puede ir con otro hombre que no sea el padre del bebé que está criando.

Este término de *ripúripúri* está formado por el prefijo /ri-/, partícula de aumentativo⁶⁵, que en este contexto significa “grande” o “relativo a grande” y *púri-púri* viene del verbo o *púllá*, “salir”. Es decir que esta palabra viene a decir “gran salida”. Al ser una onomatopeya, el hecho de repetir *puri* se da entender, que en este ritual, la salida es una apertura total, es mucho más grande que la salida de la fase ritual anterior.

Para marcar el final de este periodo, al bebé se le realiza el corte del cabello (*o ópölë ësila*). Esta operación es objeto de una ceremonia conocida como “corte del cabello del niño” (*ö ópölle ësillá ó bòllá*). Generalmente se realiza después de destetar al niño(a), cuando empieza a andar. La ceremonia consiste en sentarlo, y en poner ante él dinero y algún zumo o néctar de fruta (*aupala*), diciendo:

Éllo ké aupala á báiribbo bá bòriba, bè pale wállé, lelo töa ópwaé ësillaò.

Éste es el obsequio para los espíritus que te han traído a este mundo, lo ofrecemos para que no se enojen por cortarte el cabello.

El corte del cabello lo puede hacer la madre, el padre o cualquier miembro de la familia.

La gran salida: el ritual de ripúripúri (o “llevar al niño a la finca”)

El proceso ritual de nacimiento no se acaba con esta salida de la “casa de crianza” (*ë tyóbbò ó löbóppi*). Posteriormente, a los cinco o seis años, cuando los padres y el grupo

⁶⁵ Siguiendo a Bolekia, en la lengua bubí se establecen distinciones en los prefijos de clase.

familiar lo crean oportuno, se celebra el ritual conocido como *o alö öbám*, que literalmente se puede traducir como “llevar a la finca”. Se trata de una gran fiesta centrada en torno a este acto, que significa iniciar al niño a las actividades de subsistencia y activar su relación con la tierra: cazar, pescar, subir a la palmera y labrar la tierra.

El ritual de *ripúripúri* en el cual participé y documenté en la localidad de Baney duró tres días. La celebración comenzó la tarde del sábado con la “inauguración de la fiesta” (*ëlokoaera*). Se celebró el domingo y concluyó la tarde del lunes. Según pude observar, la fiesta constaba de seis partes fundamentales:

- Primera: la “antelación a los antepasados” (*ëlokoaera*) o apertura de la fiesta.
- Segunda: la “presentación de obsequios” (*o tyúhela*).
- Tercera: el “ágape ritual familiar” (*ë bilobo*).
- Cuarta: el “gran convite”.
- Quinta: “llevar al niño a la finca” (*o alö o bòllá öwari*).
- Sexta: el “agradecimiento a los ancestros” (*ë köbo*) o cierre de la fiesta.

Esta secuencia de actos es la que en su conjunto recibe el nombre de *ripúripúri*. El término *ripúripúri* está constituido por el prefijo /*ri-*/, que se antepone a verbos de acción; por la raíz *púri*, participio del verbo *o púla*, que significa salir. En la lengua bubi, la repetición de un término tiene carácter enfático. En este sentido, el término *ripúripúri* literalmente significa “gran salida” o salida definitiva de casa.

La tarde del sábado, víspera de la fiesta, sobre las seis de la tarde, los grupos familiares del niño se reunieron en casa de los padres de éste para realizar el *ëlokoaera*. A continuación relato la descripción del ritual observado durante el trabajo de campo en el poblado de Baney.

El acto se desarrolló de la siguiente forma. El niño se sentó en un banquito; a su lado se colocaron sus responsables rituales, que representan su conexión con el mundo de los ancestros en “este” mundo de los vivos, a la izquierda el materno y a la derecha el paterno. Los ancianos de la parte paterna y la materna y los progenitores del niño se sentaron frente a ellos en el lado opuesto del escenario ritual.

Entonces la anciana mayor del clan matrilineal del niño se levantó y puso dinero ante él y en el suelo, diciendo:

Éllo ké awpala ó wairibbo ò lõ mmoeöró, obari tōa baë ë ripëló ró lõpúripúri, bíale rí púle lèllè.

Este obsequio es para tus espíritus protectores. Mañana y pasado vamos a celebrar tu *lõpúripúri*, que tu *wairibbo* y tu *mmoeöró* (los nombra) estén presentes y permitan que los actos de este ritual se desarrollen bien.

A continuación, los ancianos maternos y paternos presentes y sus padres también hicieron lo mismo y se expresaron en los mismos términos. En ese momento, el padre del niño se levantó y puso un obsequio (una botella de coñac y un billete de quinientos francos CFA) ante la “responsable ritual matrilineal” (*wairibbo*), expresándose así:

Éllo ké awpala é ëlokaera á baíribbo bé ë tyóbbò aó á ré ripëlló tōa baaré öbari, bíale bá sakiere, ë ripëlló rí púle lèllè.

Esta bebida y este dinero que pongo ante ti es para “convocar” (*lokaera*) a los espíritus de nuestra familia a participar y aceptar la fiesta que vamos a celebrar mañana.

Dicho esto, el padre del niño retornó a su sitio y se sentó. El *wairibbo* se levantó, cogió la bebida y el dinero lo puso ante el *róbehwe* repitiendo las palabras pronunciadas por el padre. Regresó a su lugar y se sentó. El *róbehwe* volvió a trasladar los mismos elementos ante el *wairibbo*, diciendo las mismas palabras. Entonces la “celebrante ritual materna” (*wairibbo*) cogió la botella de licor, la abrió y la puso en el suelo. Invitó a uno de los presentes del clan para que hiciera la distribución de la bebida. El distribuidor hizo el reparto siguiendo el protocolo de distribución tradicional: echó la primera copa de coñac en el vaso y dijo: “esta copa es para quien ha ofrecido la bebida” (*bötáko*); la segunda correspondió a la “responsable ritual” (*wairibbo*); la tercera, al responsable ritual del grupo paterno (*róbehwe*); la cuarta se ofreció a la madre del niño; luego sirvió a los ancianos y ancianas; y finalmente a todos los demás participantes. Según la costumbre, el repartidor debe distribuir la bebida de manera equitativa (véase el cuadro), procurando que llegue para todos, aunque sólo toque una gotita a cada uno.

Después, un anciano representante de los “líderes espirituales” (*bötúkkú wé ëtyö*) o “sacerdotes” y otro de los jefes, líderes terrenales (*bötúkkú wé ëpotò*), pronunciaron unas palabras que expresan su deseo de que la fiesta llegue a buen término. El acto se

cierra después de esta alocución con los gritos de

¡Yéiyēba! ¡Yéëë...!

La finalidad de ese acto, el ritual de antelación, es convocar y abrir las puertas los espíritus del matriclán, para que participen en la fiesta que se va a celebrar al día siguiente.

Protocolo tradicional de distribución de alimentos y bebidas en la ritualidad bubí

Orden	Nombre bubí	Función
Primero	<i>Botákò</i> ⁶⁶	Promotor del ritual
Segundo	<i>Wairibbo</i>	Responsable ritual materno
Cuarto	<i>Róbehwe</i>	Responsable ritual paterno
Quinto	<i>Rítá</i>	La mujer de menor edad del clan materno de la madre el bebé
Sexto	<i>Ēribbo</i> ⁶⁷ <i>Ē bēhulá</i> ⁶⁸	Representante de los espiritistas Representante de la clase sacerdotal

A primeras horas de la mañana del día de la fiesta, los familiares de los progenitores del niño, los amigos y los invitados se concentran en la casa de la fiesta, trayendo presentes para el niño y para sus padres. Esta “*presentación de obsequios*” se denomina *o tyúhela*. Como ya he comentado, anteriormente se obsequiaba con alimentos (*börá’o*), leña (*kóm*), aceite de palma (*bantta*), nueces de palmera (*biaká*) y vino de palma (*ba’u*). Actualmente también se ofrecen elementos para el ajuar y electrodomésticos, pero sobre todo dinero. La gente suele acudir en pareja o en grupo de familiares, vecinos o amistades. Llegan con manifestaciones de alegría, cantando y bailando. La canción tradicional de llegada a este acto es ésta:

⁶⁶ Es la persona que organiza la fiesta. En este caso es el padre del niño.

⁶⁷ Espiritista presente en la ceremonia. Persona a través de la cual se expresa un espíritu.

⁶⁸ Persona investida de poder (gobernar, legislar, apaciguar, curar, purificar, etc.).

Ná mamá a bèrí bòllá, e puelo obösò.

Cuando una madre engendra un hijo, se le lleva obsequios.

Recientemente se ha puesto de moda otra canción de Baney, que se canta y baila en estas ocasiones. Se titula *Hemos venido (Töá poi)*, que transmite un claro mensaje:

Ná bötyö ihoria e atyalò.

Quien quiere recibir, ha de dar.

La letra de la canción es la siguiente:

<i>Töá poi,</i>	Hemos venido.
<i>Tötá poma oé,</i>	No hemos traído nada.
<i>Ö píla böso</i>	Quien va a una fiesta,
<i>We elé betelo.</i>	siempre ofrece algo.
<i>La mano que da,</i>	La mano que da,
<i>Mano que recibe.</i>	mano que recibe.
<i>Íalabo, mamá,</i>	Ayúdale, mamá.
<i>Íalabo, mamá.</i>	Ayúdale, mamá.
<i>“Donde no hay”,</i>	De donde no hay,
<i>“No se puede sacar”.</i>	no se puede sacar.

El acto de “presentación de obsequios” se conoce con la palabra *o ihöra*, que significa “entregar un presente”. Las ofrendas se entregan a los progenitores. Algunos se lo dan al niño y otros lo ponen en un “plato” (*plétë ó bötüho*) colocado junto a él. Según la tradición, la persona encargada de recoger y guardar ese dinero es la *wáribbo*. Al finalizar la fiesta, se cuenta en presencia de todos, pronunciando en voz alta la cantidad recolectada. El dinero se entrega a los padres del niño con la expresa indicación de que es del niño y debe ser destinado sólo a sus necesidades.

La llegada de los familiares, amigos e invitados se produce a lo largo de toda la mañana, hasta el momento de la celebración del “ágape protocolar” (*ë bilobo*), cuyo desarrollo

vamos a describir a continuación.

Simbólicamente, el ofrecimiento de bebidas o comida a quienes han dado algo, en el contexto de una ceremonia ritual o de un festejo, es un gesto de agradecimiento, de aceptación de lo ofrecido y muestra de incorporación a la celebración de la fiesta.

Momento de llegada a la casa de celebración de la fiesta de *ripúripúri* (Foto: C. Posa)



Momento de llegada a la fiesta de *ripúripúri*, con las ofrendas sobre la cabeza, cantando y bailando la canción “*tõa poi*”.

En Baney, todas las grandes fiestas suelen iniciarse con un banquete familiar llamado *ë bilobo*. Los familiares acuden a la fiesta con una comida llamada *ëlobo*, preparada con pescado (*tyué*). De hecho, el término *ëlobo* hace referencia a un “producto de la pesca”. También se puede preparar con un producto de la caza: carne de antílope (*sètyí*), de venado (*tyou*) u otros animales; o con productos de la granja familiar: pollo (*bötio’e*), gallina (*cario’e*). Se prepara con aceite de palma y va acompañado de ñame, “malanga bubi” (*bihem*) o plátano (*bëkobè*). Los ancianos y responsables religiosos actúan como notarios. Participan para dar fe y validar el hecho social que se realiza en la comunidad.

Ceremonia de *bilobo*

Participantes	Función	Alimentos
Progenitores de la criatura	Iniciar a su hijo en las actividades de subsistencia	Pescado (<i>tyué</i>) Carne de pollo (<i>bötio 'e</i>)
Parientes paternos y materno	Incorporar a un nuevo miembro del grupo en las actividades de sustento	Gallina (<i>cario 'e</i>) Antílope (<i>Sètyí</i>) Venado (<i>tyou</i>)
Ancianos y representantes religiosos de la comunidad	Vigilar que el acto se realice conforme a las normas tradicionales y ser testigo del acto social que tiene lugar en la comunidad	Ñame (<i>billö</i>) Malanga bubi (<i>bihem</i>) Plátano (<i>bökobè</i>)
Invitados	Participan como testigos de quienes les han invitado al acto	

El ágape de *bilobo* se celebra a media mañana. Los familiares, vecinos, amigos e invitados se agrupan ante la casa donde se celebra el ritual. El banquete comienza cuando la persona de mayor edad del clan pide a los presentes que guarden unos minutos de silencio. En este momento un anciano oficiante ceremonial (*böhuláhula*) de la comunidad toma la palabra, para invitar a los presentes a compartir la comida. Los miembros de cada grupo se sientan juntos en círculo, ponen en común los alimentos en el centro del espacio que han delimitado, los redistribuyen y los comparten con miembros de su propio grupo y con otras personas. Lo que caracteriza el acto es ese intercambio de alimentos entre grupos.

La celebración de *bilobo* no es un simple convite. El simbolismo del acto pone de relieve tres funciones del ritual en la tradición bubi. En este ritual se enseña al niño a producir para sí y así formar parte del sistema de reciprocidad, por lo tanto, a ser social. Tres aspectos simbólicos refuerzan esta interpretación: la organización de la comida en grupos; el compartir y redistribuir los alimentos; y los deseos de paz que un anciano oficiante enuncia antes de empezar a comer. Este simbolismo sugiere que este ágape (*ë*)

bilobo) sirve para reafirmar la unidad del grupo. En este ritual, el contenido simbólico expresa la reciprocidad, el dar y ofrecer. Expresa el sentido de lo colectivo/lo social que se activa al incorporar un nuevo miembro. En este caso, la colectividad acepta la incorporación de un miembro siempre y cuando cumpla con este sistema de reciprocidad constante.

Después de este “ágape familiar” (*bilobo*) se comienza a preparar otra comida, el “gran convite” de la fiesta para todos los invitados del segundo día del *ripúripúri*. Los anfitriones entregan a grupos familiares, amigos y vecinos una serie de productos como carne, pescado, malanga, plátanos, ñame, bebidas y los ingredientes necesarios para preparar esta comida. Se acomodan en algún lugar del entorno de la casa. Las mujeres instalan sus cocinas para preparar la comida.

El trabajo en las cocinas se ameniza con cantos y bailes, creándose un ambiente festivo en torno a la casa. Hecha la comida, cada grupo aporta dos cazos, uno destinado a los organizadores del convite y otro para su distribución entre todos sus miembros. El convite comienza a media tarde y dura un par de horas. Luego continúa la fiesta con cantos y bailes, pudiendo alargarse hasta avanzada la noche. Así terminan los actos de este segundo día.

Al día siguiente temprano, a las siete de la mañana, la familia acude de nuevo a la casa de la fiesta para llevar el niño(a) a la finca o la plantación (*ö wari*). Lo sientan en un banquito. Su representante ritual “materno” (*wairibbo*) se sienta a su lado izquierdo y el paterno en el derecho. El anciano de mayor edad del clan pone ante él una “botella de bebida”, que al ser ofrecida en un acto ritual se convierte en “*aupala*” (bebida ofrecida como ofrenda en un ritual) y dinero, diciendo:

Èlo ké aupala o alao öbám, a bairibbo ö lö mmoöró bo akatye, bo súbale.

Hoy te llevamos a la finca. Este “obsequio” (*aupala*) se ofrece a tus espíritus protectores, para que te ayuden.

Se reparte la bebida entre los presentes y la comitiva sale hacia la finca. Si es un niño, estará encabezado por el “hermano de la madre” (*böiòpé*) porque su rol es enseñarle a trabajar. Lleva en el brazo un “arco para subir palmeras” (*lóppa*) y un machete; aunque, antiguamente, también acarrea un hacha para podar las palmeras. Si es una niña, la comitiva estará encabezada por la hermana de la madre, la cual lleva una palangana que

ha sustituido la cesta utilizada antiguamente en las labores del campo.

Si es niño, va de la mano del hermano de la madre o cargado sobre los hombros; si es niña, en la espalda de la tía. Les siguen los “representantes rituales” (*wairibbo* y *róbehwe*) y sus padres, y por último el público, generalmente formado por jóvenes, cantando y bailando hasta la finca. El resto de familiares adultos se queda en casa preparando la comida del convite de esta fase de la fiesta. El lugar donde se lleva al niño a la finca suele estar próximo al poblado. Según la tradición, ha de ser del padre o de alguien del grupo familiar paterno del niño. Al llegar al lugar escogido, cerca de una palmera que tiene dátiles maduros, se cortan unas hojas de plátano o banano y se extienden en el suelo. La “celebrante” (*wairibbo*) sienta sobre ellas al niño; a continuación, pone ante él dinero y la botella de bebida, expresándose en los siguientes términos:

Tuëö öbám, élo ké awpala a bairibbo lö mmoeöró, bò íale ó hele bölakòlako.

Ya estás en la finca, éste es el obsequio a tus espíritus para que te ayuden a ser un buen trabajador.

Se distribuye la bebida entre la gente que ha venido a la finca. El *wairibbo* y el *róbehwe* se ponen uno a cada lado de la criatura y la levantan sujetándola por los dos brazos,. Si es una niña, la hermana de su madre (*öbèríi*) le irá mostrando cómo se realizan las labores del campo correspondientes a la mujer: limpiar el terreno y las plantaciones, cavar surcos y sembrar la malanga y las verduras. Y si es un niño, el hermano de su madre (*böiòppé*) le enseñará las labores agrícolas correspondientes a los hombres: desbrozar el bosque, cultivar el ñame, el plátano, el cacao y, sobre todo, trepar a la palmera. A continuación, el hermano de la madre ata el “arco de trepar” (*lóppá*), carga al niño y le dice:

Öa öbáa a abillá, öa sáë bilakò, tyommaa ötyá síkila öbillá.

Tú serás un buen trepador de palmeras, no resbalarás ni te caerás de ninguna.

Acto seguido, se sube a la palmera a cortar los dátiles maduros. Primero limpia la palmera de las ramas secas y las que impiden acceder al racimo de dátiles. Cuando éstos caen al suelo, los presentes gritan el “¡Yéiyèba!” al trepador. Si el acto es para una niña, al bajar de la palmera el trepador le dirá:

Le kí pilla, wě penná í boelö öbilla atá.

Ya tienes los “dátiles de la palmera” (*pillá*); recógelos, no los dejes pudrir.

A veces el trepador sólo sube un metro y medio o dos metros de altura, y golpea con el machete o hacha el tronco, arrancando de él algunas astillas. Hay trepadores que se exhiben atreviéndose a subir a la palmera con el niño en brazos.

Después de este acto, los hombres desbrozan una parcela, y las mujeres plantan malanga, plátanos y verduras; este espacio se denomina “finca del niño(a)” (*ěpata ó bolla*). Finalmente recogen algunos productos de la finca: verduras, frutos, leña y los dátiles cortados. Los colocan en las palanganas, se los cargan en la cabeza y regresan al poblado.

Enseñando al niño a subir la palmera y a la niña a cultivar malanga (Fotos: C. Posa)



Como indican Rope (1984: 12) y Osubita (1995: 96-97), la malanga y la “palmera de aceite” o en bubi *öbillá* (*Urophillum rubens*) constituyen los alimentos esenciales de los bubi.

Son plantas objeto de rituales bubi. Anualmente, el día 20 de enero se celebra la fiesta de la “malanga bubi” (*Dioskorea esculenta*) y antiguamente en todos los poblados se celebraba el ritual de la palmera. La fiesta del *bihem* se sigue celebrando en los poblados del nordeste, en cambio, el ritual de la palmera ha desaparecido por completo. El espíritu relacionado con la cosecha de la malanga es Bisila y el de la palmera *Raopo*. El análisis del ritual de Bisila muestra una clara identificación de la mujer con la tierra y es este espíritu que provee los vientos y los tornados necesarios para favorecer su floración en los meses de marzo y abril, al inicio de la época lluviosa. Es decir, que todo lo relacionado con la cosecha tiene relación con el espíritu Bisila.

La importancia de la malanga se basa en su alto valor nutritivo y la de la palmera, en la diversidad de productos que se obtiene de ella: los dos tipos de aceite, una bebida alcohólica *-ba'u- topé-*, un condimento para múltiples platos, una nuez directamente consumible. La palmera tiene además propiedades ornamentales, terapéuticas y utilitarias. El aceite de la palmera se utiliza en la fabricación de jabón, ahumar y mantener el fuego sagrado; el humo que desprende la combustión de su flor masculina se emplea también como combustible del fuego sagrado del *ròhia*, cuyo humo simboliza la presencia del espíritu que se venera en aquel lugar sagrado.

Tradicionalmente, para los bubi saber “subir a la palmera” (*o öba öbilla*) y “manejar la red” (*o mpa rioté*) en la pesca eran condiciones primordiales para considerar a los jóvenes aptos para emparejarse. De hecho, cuando un clan se presentaba a otro para la petición de mano de una joven en favor de un hijo de su grupo, la familia de la novia exigía que fuera un buen trabajador, pero sobre todo que fuera hábil en trepar a las palmeras y manejar las artes de pesca, pues éstas eran las habilidades más valoradas como garantía de que el esposo podría asegurar la supervivencia de los suyos.

Por consiguiente, estos dos elementos, tanto la malanga como la palmera, son considerados en la sociedad bubi los proveedores de los alimentos básicos o los que rigen la subsistencia.

Regreso de la finca (Fotos: C. Posa)



Imagen del ambiente festivo del *ripúripúri* al regreso de la finca.

La estancia en la finca suele durar poco tiempo. La vuelta al poblado se hace con una bulliciosa manifestación de alegría, bailando la canción típica de este acto: “*El gobernante regresa de la finca*” (*Ö böitta la púllö öbám*)⁶⁹:

Ö böitta a la púllö öbám,
a la hMma ě sá o éna,
ö bòllá bö böitta la púllö öbám.
A la hMma ě sá o éna
ö bòllá bö böitta la púllö öbám.

El jefe está regresando de la finca.

Vayamos presurosos a recibirle.

El hijo del jefe está regresando de la finca.

Vayamos presurosos a recibirle.

⁶⁹ Eteo Soriso (2008: 141).

A la entrada del poblado, la bulliciosa manifestación de alegría es acogida por la población, que la acompaña hasta el lugar de la fiesta. Los mayores de la familia y los demás invitados los reciben frente a la casa. El grupo que ha ido a la finca pone ante ellos los víveres cosechados en la propiedad familiar. Y se unen al grupo y animan el baile, que continuará un buen rato, hasta que un anciano lo pare con el grito del “¡Yéiyēbaaa..., yéēē...!”. Entonces los padres del niño se presentan con unas botellas de bebidas ante el público concentrado junto a la puerta. Las pone en el suelo y se expresa en estos términos:

Ele bé ntá, ele bó mmē: élló ké aupala ē puálō ōbám. Tōlo pōtōbieria alo lwe séilanná o alō ōbōlaó ōbám.

Señoras y señores: estas bebidas que les ofrecemos son un “obsequio” (*aupala*) de vuestro retorno de la finca. Les damos las gracias por habernos acompañado en este acto de nuestro hijo.

Dos personas del grupo de la finca, un hombre y una mujer, reparten dicha bebida. Mientras tanto, se va organizando el banquete llamado “convite de regreso del niño de la finca” (*ē compite o puálō ō bōllá ōbám*). Después de comer se reanudarán las danzas tradicionales y seguirán mientras la gente se sienta animada.

Al atardecer, los ancianos de la familia, los responsables rituales, los progenitores del niño y otros destacados miembros del clan se reúnen en la casa para realizar la “ceremonia de clausura” (*kōbo*) de la fiesta. La voz *kōbo* con la cual se expresa ese acto es un sustantivo que proviene del verbo *o kóbōla*, “recoger”. En este sentido, en el contexto ritual, la palabra *kōbo* adquiere el significado de “cierre de la fiesta”.

El acto se desarrolla de idéntica forma que el de la “antelación” (*ēlokiæra*) descrito anteriormente. En este caso, el cierre de la fiesta se puede interpretar como un acto de agradecimiento a los espíritus, por haber aceptado participar y velar por su buen desarrollo. De hecho, si la fiesta se desarrolla bien, el éxito se atribuye a la labor de los espíritus del *karityōbbo*; y si en el transcurso de la fiesta ocurre algún incidente desagradable, se atribuye al rechazo de la invitación por parte de los espíritus del clan y su ausencia en la fiesta. Según los bubi, en un acto aceptado por los espíritus no puede ocurrir ningún disturbio. El mal se concibe como la ausencia de los espíritus del bien. Esta idea se expresa en el dicho bubi:

Haba ná hè bëllá, ká haba ná hátyí wairibbo.

Los problemas ocurren allí donde no hay espíritus protectores.

La realización del *köbo* significa el cierre de la secuencia ritual del *löpúripúri*, aunque ello no supone la interrupción de la fiesta. De ahí proviene el dicho: “Vamos a hacer la ceremonia del cierre de la fiesta, pero no significa que echemos a la gente” (*Töa ribiesë ë köbo, wáe tötyá hékia a betyö*). Generalmente, la fiesta continúa; de hecho, al día siguiente se presenta y se recuenta el dinero y el ajuar ofrecido al niño(a); pero, según la tradición, la ceremonia finaliza con la celebración del *köbo*, que trata de volver al altar de los ancestros y ofrecerles bebidas, y constituye el cierre de la actividad ceremonial.

El acto termina con unas palabras de bendición para el hijo(a), de sus progenitores, de los ancianos y responsables rituales y religiosos presentes en la ceremonia. Hay muchas fórmulas de bendición. La más representativa es la que se presenta a continuación, pronunciada por una anciana de Rebola, doña Teopista Pokó, de 86 años, publicada en el apartado de Bendiciones del *Cancionero tradicional de Bioko*:

E Rúppé - Oh, Dios⁷⁰

E Rúppé, E Bisila E Bollö Löpólló, E Mmò bö tyóbbom, E Kobba wáti páó, E Koba wa Isió, E Laha Bópari, E Riobata wa Bötóttó, E Ntepara e bèré biókkó, E Ókkó wa öbëta, E Seútyeri Wáre Ebi'ò, E Uró wa Bösólló, E Pépellé wa Riëlla, E Rioté mpabi kóllo, E Kölleko, E Ètúí á Riebba, E Basalikóppó, E Böbbuëtúbí, E Börihí, E Bösöppé Rúbbò, E Mamputú, E Töpenna, E Nantiyatyá, E Bösòbòbbó,	Oh, Dios, Oh, Bisila, Oh, hija de <i>Löpólló</i> , Oh, Espíritu protector de mi familia, Oh, <i>Koba wáti páó</i> , Oh, <i>Koba</i> de <i>Isi</i> ó, Oh, <i>Laha Bópari</i> , Oh, <i>Riobata</i> de <i>Bötóttó</i> , Oh, <i>Ntepara</i> , creador del día, Oh, <i>Ókkó</i> de <i>Öbëta</i> , Oh, <i>Seútyeri</i> , mujer de <i>Ebi'ó</i> , Oh, <i>Uró</i> de <i>Bösólló</i> , Oh, <i>Pépélé</i> de <i>Riëlla</i> , Oh, <i>Rioté</i> que atrapas las sardinas, Oh, <i>Köleko</i> , Oh, <i>Ètúí</i> de <i>Riebba</i> , Oh, <i>Basalikóppó</i> , Oh, <i>Böbuëtubbi</i> , Oh, <i>Börihí</i> , Oh, <i>Bösöppé Rúbbò</i> , Oh, <i>Mamputú</i> Oh, <i>Töpenna</i> , Oh, <i>Nantiyatyá</i> , Oh, <i>Bösòbòbbó</i> ,
--	--

⁷⁰ Eteo (2008).

<p>E Bilebó á Bulla, E Mmò wa Pétté, E Mmò wa Ballëbotyi, E Mmò, E Obèrì e bèra bòllá, E Tólerikka, E Mmò bö Bötté, E Mmò, ólla ö puèrö Moté'é, nne ntá anné èta, nne ntá anné èbèlló.</p> <p>E Mmò Wëanna, E Böbóë bitém biá öpë bosó, E Wálalla wá Ri'Abba, E Tòkkò twa Lölakka, E Mmò wë léa ohiera betyö, ëribbo ò: ëò opwá O okkè ëò onná, ëò oríé,</p> <p>Èle ëribbo é ëlo ëtúlla twëé; Ökótöo tyommáa ótya púlla púapúa tae, È Rúppé aló ialla. Ö böhullá bó böiollaò, Ná kó böhullá wá Rúppé, Bóto po púlla nná. Ná bötyö ahóra obái ëbbé, bóla bó kolellö ëbbé. Ö böhullá wá Rúppé böla kòlellë ëbbé.</p>	<p>Oh, campanas de Bula, Oh, Espiritu de <i>Pétté</i>, Oh, Espiritu de los <i>Balëbotyi</i>, Oh, Espiritu, Oh, madre engendrada de hijos Oh, <i>Tólerikka</i>, Oh, Espiritu de <i>Bötté</i>, Oh, Espiritu, dicen que procedes de <i>Möté'é</i>, yo no sé porqué, ni cuándo.</p> <p>Oh, Espiritu de <i>Wëanna</i>, Oh, Böbóë biá öpë bosó, Oh, <i>Wálalla</i> de <i>Ri'Abba</i>, Oh, <i>Tòkkò</i> de <i>Lölakka</i>, Oh, Espiritu salvador de las de las personas, Oh, Espiritus del norte, del sur, del este, del oeste.</p> <p>Oh, Espiritu de todos los pueblos, que nunca te falte lo necesario. Que Dios te bendiga. Que la fuerza de tus ancestros, que es la fuerza de Dios, no te abandonará Quien quiera hacerte daño hará que su propio mal vuelva contra él Dios te proteja de todo mal.</p>
---	---

Capítulo II

PROCESO RITUAL DE LA MUERTE ENTRE LOS BUBI

En este capítulo se describe el proceso ritual bubi de la muerte, que comprende la secuencia de numerosas celebraciones rituales que duran un año. La relación simbólica entre los bubi y la tierra se expresa en todo el ciclo de rituales, como ya hemos visto en el de nacimiento y ahora en el de la muerte. Las exequias guardan relación con el cultivo de “malanga bubi” (*bihem*), que sigue un ciclo anual; según se produzca la muerte a lo largo del periodo de la cosecha.

La preparación de los terrenos y de los cultivos se realizan en el mes de junio, después del “ritual de la fecundidad” (*bötói*) de la tierra y de las mujeres. La “primera limpieza de la finca” (*o wela*) se hace en el mes de julio, la segunda (*o bötela*) en el mes de agosto, y la tercera en el mes de octubre. La recolección se realiza en los meses de diciembre y enero. De hecho, el proceso ritual de la muerte debe finalizar en el “ritual de resarcimiento de la tierra” (*böotá*), antes de sembrar la cosecha, en el mes de abril; pues de lo contrario podría afectar la fertilidad de la tierra y de la cosecha que se va a iniciar a finales del mes de mayo, después del *bötói*. Todo indica que para los bubi existe una relación entre la tierra, la vida y la muerte.

Ciclo de cultivo de la “malanga ubi” (*bihem*)⁷¹

Actividad	Nombre ubi	Periodo del año (mes)
Ritual de resarcimiento de la tierra (ágape ritual)	<i>Böotá</i>	Abril
Ritual de fecundidad de la tierra (recogida de agua de mar el día 20 de mayo)	<i>Bötói</i>	Mayo
Preparación del terreno y cultivo (siembra)	<i>O hótyá</i> <i>O ěpa</i>	Junio
Primera limpieza	<i>O wela</i>	Julio
Segunda limpieza (arrancar la maleza y aporcar un poco de tierra a la planta)	<i>O bõtela</i>	Agosto
Tercera limpieza (arrancar la maleza y aporcar otra cantidad de tierra a la planta)	<i>O bétá</i>	Octubre
Recolección de la cosecha (arrancar los tubérculos de <i>bihem</i>)	<i>O hua</i>	Diciembre/enero

⁷¹ Hay una única cosecha de *bihem* al año.

Malanga bubi (*bihem*) (Foto: JFE)



Una plantación de “malanga bubi” –*bihem* – (*Colocasia esculenta*).

Otra característica del proceso ritual de muerte entre los bubi es que su estructura es opuesta o inversa a la del proceso ritual del nacimiento, es decir se compone de tres tiempos, que de forma graduar expresan el transcurso de alejamiento del mundo de los vivos: el *böé* que se desprende del cuerpo, la conexión del cuerpo con la tierra y la del *böé* con el otro mundo con el ritual de *löätöra* y, finalmente, su viaje hasta convertirse en ancestro.

Si en el proceso de ritual del nacimiento, las fases rituales expresan que el *böé* tiene que ir, gradualmente, acercándose al mundo de vivos y, sobre todo, a sus parientes clánicos. En el proceso ritual de la muerte el *böé* debe experimentar su separación y la conexión con el “otro” mundo de los espíritus.

Los bubi denominan a esta secuencia de ceremonias *biëkká bié riwéi*, que literalmente significa “ceremonias de la muerte”. El término bubi para referirse al ritual o ceremonia es *ëkká*; su plural es *biëkká*, término compuesto por el prefijo *bi-*, de la /clase 8/ y el sustantivo *ëkká*, que significa “ceremonia”. El fenómeno de la muerte, la pérdida del aliento vital, se expresa con el verbo *ö wá*, que significa “morir”. Finalmente, *riwéi* significa muerte.

El núcleo simbólico que estructura todo el ritual lo podemos encontrar en la práctica ritual presente entre los bubi. Esto nos lleva a pensar que la muerte es algo trascendental que prefiere evitarse cualquier problema referente a ella. Incluso, si la religión cristiana ha interferido en ésta, en el proceso ritual de la muerte se pueden entrever claramente todo un núcleo estructural que sigue otorgando sentido a la muerte según un sistema o cosmovisión del mundo; aunque, se hayan introducido algunos elementos de la religión cristiana.

La celebración de toda la secuencia de rituales (*biëkká*) de la muerte entre los bubi está relacionada con su sistema de pensar el mundo. Éste se articula en torno a una concepción de la muerte que supone distinguir entre “difunto” (*mmò*) y “cadáver” (*ëlépé*). De ello se desprende que el difunto no muere, sino que emprende un viaje al otro mundo (*ö mmò*), el mundo de los espíritus o de sus antepasados. Este tránsito de un mundo a otro se basa en la creencia de la existencia de dos mundos paralelos, el de los vivos (*ribötyö*) y el de los antepasados (*ö mmò*), uno es réplica del otro. Es el *böé* que se desprende de su cuerpo (cadáver) y viaja hasta el otro mundo, en un plano horizontal.

El otro concepto subyacente en el proceso ritual de la muerte es la idea de la existencia de todo ser humano —vivo o difunto— está siempre íntimamente vinculada a su matriclán, *karityöbbo*. Esta vinculación se expresa a través de la conexión con la fuente espiritual matriz, progenitora y espíritu guardián del clan, la “antepasada común” (*wáiribbo*). De hecho, los bubi interpretan la muerte como el retorno al mundo de los antepasados, al regazo de la gran madre (*wáiribbo*).

El matriclán (*karityöbbo*) tiene el deber de preocuparse de los problemas de sus miembros y de velar por sus vidas. Cuando por alguna circunstancia, causa natural o accidente, uno de sus miembros enferma de gravedad, ésta debe asistirle acudiendo a los espiritistas a pedir la ayuda de los antepasados. Si la muerte es inevitable, tienen la obligación moral de asistirle y liberarle de las discordias que tiene en el seno de su familia y, después de la muerte, darle una sepultura digna, procurando que el proceso ritual *biëkká* se realice conforme a las normas tradicionales.

Para los bubi, la adecuada celebración de las ceremonias del difunto significa que éste llega bien a su destino en el otro mundo. Esta idea se manifiesta con la expresión bubi “Ya es un espíritu al que se puede pedir protección” (*Eá mmò wéta robo*), que significa que ya forma parte del conjunto de los antepasados clánicos. Se cree que, en contrapartida, el difunto aportará beneficios (*bobo bá lèllè*) al clan. Un hecho que corrobora esta interpretación es la consulta que, a través de algunos de sus miembros, el clan hace al difunto por medio de un “espiritista” (*bohiammò*), en la que se le pregunta si ha llegado a su destino y también sobre otras cuestiones relacionadas con el bienestar del clan, ahora que es punto de conexión entre las dos dimensiones de la realidad; es decir, por su proximidad puede intervenir en el mundo de los vivos.

Sin embargo, si el *karityöbbo* se descuida o no celebra debidamente el ritual, significa que, aunque haya muerto, no podrá reunirse con sus antepasados y se extraviará por el camino, convirtiéndose en un “espíritu errante” (*mmò öbbé*), un espíritu atormentado y vagabundo (*ëlokòribbo*). Al igual que un ser vivo que no está en su lugar correspondiente ni pertenece a un clan, un espíritu se siente rechazado, despreciado y angustiado. Toda esta emotividad se volverá contra los vivos. Esta idea se manifiesta en la expresión “no ha llegado a su destino” (*atá però ò mmò*). Los bubi dicen que en estos casos el difunto se vengará de su familia, causando toda suerte de desgracias —enfermedades, accidentes, abortos, disminución de la capacidad reproductora de las mujeres, muertes, etc.— en el seno del *karityöbbo*. En estas circunstancias el *karityöbbo*

procurará realizar los rituales propiciatorios para rescatar y encauzar ese *böé* descarriado.

Los *bubi* interpretan la secuencia de la celebración de ritos de muerte (*biëkká bié riwéi*) con la expresión de que estos “sirven para allanar el camino del muerto hacia el otro mundo” (*ë biëkká bié riwéi bí péllera o sotyi i tëllè ió bötyö e wéió o hëllö ö mmò*). Por lo tanto, el proceso es entendido como un camino que el difunto tiene que recorrer, y que está dividido, a su vez, en distintas fases. Este concepto está reforzado con la expresión *bubi*:

Ö mmò ribötyö rellá.

El más allá es otro mundo.

Además, los *bubi* dicen que descuidar la celebración del ritual de la muerte o no celebrarlo adecuadamente supone un obstáculo para el difunto, significando que quizá no pueda llegar al lugar donde están sus antepasados:

Ná bötyö atá sero biëkká, ná attá atuerio, ká attá péro ö mmò.

Como decíamos, el respeto a los mayores para recibir de ellos bendiciones, la solidaridad en el cuidado de los enfermos y la celebración de rituales para ganarse la protección y ayuda de los antepasados forman parte de todo un complejo sistema procesual que se desarrolla en el seno del clan matrilineal (*karityöbbo*).

Para ejemplificar con mayor profundidad la importancia de la idea del otro mundo, explicaremos algunos aspectos sobre las causas de enfermedad y de muerte. Tradicionalmente, los *bubi* han atribuido las enfermedades duraderas y graves a un espíritu agraviado, al incumplimiento de ritos propiciatorios o la maldición de alguna persona. Todo guarda relación con el mundo de los antepasados causante de desgracias a sus parientes y con el mundo de los vivos. En general la muerte se atribuye a un “espíritu maligno” (*siríbbó sibbé*), como consecuencia del quebrantamiento del orden cósmico; a un antepasado del clan (*karityöbbo*), por incumplimiento por parte del clan o algunos de sus miembros de las obligaciones rituales; o puede provenir también de un

ser humano, no por acción de su hechicería o brujería⁷², sino por lo que los bubi llaman “maldición” (*böhullá öbbé*), a través de la fuerza de la palabra (*böhullá*) de una persona dirigida a otra (*ikka*) en una situación de enfado o conflicto. De ahí que los bubi tengan tanto miedo a las maldiciones, por considerarlas una de las peores desgracias que le pueden ocurrir a alguien, ya que sus consecuencias pueden causarle un accidente, una enfermedad e incluso la muerte.

Causas de la enfermedad o de la muerte

Causa	Promotor	Consecuencia	Nombre
Agravio por incumplimiento de ritos propiciatorios	Antepasado	Enfermedad Muerte	<i>Ëbbé</i>
Hechiceros o brujos	Un miembro de la comunidad	Enfermedad Muerte	<i>Tyianchò</i>
Maldición	Un pariente o miembro de la comunidad	Accidentes Enfermedad muerte	<i>Böhulá öbbé</i>

Por consiguiente, incluso las desgracias, que podrían considerarse accidentes (como, por ejemplo, caídas graves de una palmera y mordeduras de serpientes), se atribuyen a todas estas causas que hemos expuesto. Los bubi consideran que no existen “causas naturales” que originan la desgracia, sino que es siempre la maldición y la cólera de los antepasados. Siempre buscan una explicación al fenómeno de la muerte. Salvo la muerte de ancianos y algunos casos de niños menores de tres años. La razón de esta búsqueda al fenómeno de la muerte reside en que los bubi parten de la idea de que lo material por sí mismo no puede destruir el orden cósmico. En este sentido, no cabe más alternativa

⁷² Los bubi no conciben que los hechiceros o brujos (*tyiantyò*) sean los causantes de males, enfermedades o muertes. Una de mis informantes de Rebola, mamá Quiteria Boya, de 93 años de edad, responsable del Consejo de ancianas y de las celebraciones rituales de Rebola, me comentó en una entrevista que, el uso del término *bóntyò* con el significado de “hechizo” y “brujería” en Rebola data de la llegada a esta localidad, en 1939, del curandero *Muebá*, de origen sierraleonés, que utilizaba el término *huich* (“hechizo”) para referirse a las enfermedades cuyo origen es causado por un ser humano, *huich-man* (“hechicero” o “brujo”). El término bubi con el que se tradujo el término *huich* es *bóntyò*, del verbo o *ntyera*, que literalmente significa “obstaculizar, obstruir”. Por lo tanto, no tiene en su etimología el significado de muerte causada por hechicería o brujería. Aunque, se haya introducido como nuevo concepto casuístico del mal.

que admitir un agente como causante de la muerte, el cual no puede ser otro que un ser inteligente (*mmò*), un espíritu maligno (*mmò öbbé*) o una persona.

La muerte de un anciano se interpreta como el consentimiento de los antepasados para que uno de sus miembros retorne. Es muy común oír a un anciano decir: “dentro de poco os dejaré aquí, iré a reunirme con mi familia” (*nne ntyá la öpaa halò, nka háě ätyé ë rihwem réé*), haciendo alusión a su muerte y al encuentro con sus antepasados. Asimismo, la muerte de un niño de corta edad, cuando no es atribuida a un espíritu maligno (*siribbo sibbé*), también se interpreta como el deseo de su “espíritu protector” (*mmoeöró*) de abandonar este mundo. Lo que confirma, una vez más, la importancia del espíritu guardián en la vida de las personas.

TIEMPO I

El *böé* se desprende del cuerpo. Pasa de estar dentro a estar fuera

El contenido simbólico de este primer tiempo en el proceso ritual de la muerte entre los *bubi* está relacionado con el hecho de la muerte y la separación del *böé* del cuerpo. Es un primer traspaso, puesto que el *böé* pasa de estar en el interior del cuerpo a situarse fuera, abandonándolo, aunque se encuentre muy próximo. Es decir, todavía permanece en la morada del difunto.

Antiguamente, cuando la persona enfermaba de gravedad se la llevaba al oratorio (*ròhia*) de su espíritu protector (*mmoeörò*) o de otro espíritu poderoso del poblado para que la protegiera contra el mal que la afligía y la curase. En el poblado se ofrecía vino de palma (*ba'u*), “picante” (*pömma*), una variedad local de berenjena (*híri*), leña, palmiste y virutas secas para el fuego sagrado del oratorio (*ròhia*). Sin embargo, ya en el periodo colonial se introdujo el empleo del tabaco, las bebidas alcohólicas y el dinero; y, en la actualidad, funciona principalmente con dinero y bebidas alcohólicas.

En este sentido, la muerte no puede ocurrir sin el consentimiento de los antepasados del clan (*karityöbbo*), y especialmente del espíritu protector (*wáiribbo*) del moribundo. Las muertes repentinas se interpretan como expresión de la ira de los espíritus causada por una trasgresión que puede afectar el equilibrio clánico o de la comunidad. Por ello, al enfermar de gravedad, uno de sus miembros hace la consulta a sus antepasados (*baíribbo*) y a su espíritu protector a través de un “espiritista” (*bohiammò*), a fin de pedir su ayuda y conocer las causas de la enfermedad. El “espiritista” (*bohiammò*) es el médium, cuya sensibilidad especial le permite asentar la mente en las zonas liminales y captar energías que provienen del mundo espiritual⁷³.

El espíritu (*bötéribbo*) que se manifiesta a través del espiritista se dirige a los antepasados, sobre todo los ancianos recientemente fallecidos, el contacto más próximo. Allí se encontrará con el *wáiribbo* del enfermo y le dirá: “Vuestro pariente está enfermo”, e indicará las causas de la enfermedad. En caso de que el mal tuviera remedio, el espíritu femenino del enfermo, aquel del que proviene la vida (*wáiribbo*), sugerirá el remedio (*robo*) para curar la enfermedad. En caso de que el mal resulte irremediable, el espíritu (*bötéribbo*) responderá en estos términos: “No he conseguido el

⁷³ Recordemos que obtiene dicha sensibilidad mediante la presencia de un *bötéribbo*, una fuerza que permite a la persona acceder a los sentidos especiales de los seres, de forma que puede percibir la energía de los planos superiores, convirtiéndose en un intermediario.

remedio” (*n̄tem waírribbo*), dando a entender que el mal no tiene remedio y el enfermo va a morir.

El espiritista (*bohiammò*), sentado en su banqueta con el bastón ceremonial, evoca (*tóalla, bétya*) a los antepasados (*abó mmò*) y al “espíritu protector” (*mmoeöró*) del enfermo, dirigiendo la mirada y la palabra hacia su derecha, donde está el “lugar sagrado” del oratorio (*öpatyi*). Con las manos juntas, y sujetando un bastón que golpea constantemente en el suelo entre sus piernas, implora el auxilio de los antepasados y el espíritu protector (*mmoeöró*) del enfermo, y les consulta sobre su estado de salud, las causas de la enfermedad y el remedio para curarla.

Después el espiritista se dirige a los familiares presentes, y los interroga sobre el estado de la unidad clánica y el cumplimiento de las obligaciones rituales a los ancestros. La mujer y el hombre de mayor edad (*waírribbo* y *róbehwe*) del clan responden. Vuelve a posicionarse de cara al “lugar sagrado” (*öpatyi*) y permanece unos minutos en silencio y atento, con el oído inclinado hacia el interior del espacio sagrado. Luego vuelve a colocarse de cara al público, para revelar los motivos que han originado el enojo de los espíritus y el antepasado que ha causado la enfermedad u otra causa que ha provocado la tragedia.

Si la consulta ha dado como resultado la sanación del enfermo, el espiritista prescribe el remedio para sanarlo, indicando el tipo de “ritual” (*robo*) que ha de celebrarse para aplacar el enojo de los ancestros, los amuletos que han de atarse al cuerpo del enfermo y las medicinas que ha de tomar. Según los casos, los objetos indicados para el cuerpo del enfermo pueden incluir huesos de animales, sobre todo de antílope, conchas de mariscos, plumas de aves exóticas o pieles de animales. El ritual (*robo*) puede consistir, según la gravedad del caso, en la celebración de un ágape ritual preparado con una cabra, pollo o gallina ofrecidos al antepasado en cuestión o al espíritu protector del enfermo (*bösio bó mmoeböró*). Las medicinas son infusiones preparadas con hojas o cortezas de árboles y plantas.

Si la consulta da como resultado la muerte del enfermo, se procederá a su cuidado ritualizado. Este tiene como trasfondo dos ideas fundamentales:

Primera: el difunto es portador del mensaje a los ancestros sobre el estado de la familia (*karityöbbo*).

Segunda: la persona a quien se dirigen las peticiones y se recurre en caso de dificultad es el último miembro de la familia que ha muerto, sobre todo si se trata de una anciana o un anciano.

La máxima *bubi* es que el enfermo debe sentirse apoyado por su familia, puesto que este cuidado le da valor para afrontar el drama de la muerte. En este estado, su “ánimo” o “fuerza vital” (*böé*) abandonará el cuerpo e iniciará su vida en el otro mundo. Además, este cuidado de los últimos momentos de la vida y la adecuada celebración del proceso del ritual de la muerte son cruciales en el proceso de reencuentro del difunto con sus antepasados, para que a su vez pueda aportar beneficios (*bobo bëbbè*) a su familia. Por lo tanto, el ritual es la vía de acceso del difunto a sus antepasados para convertirse en espíritu “bueno” o protector (*mmò wèwè*).

El cuidado directo del enfermo corre a cargo de los familiares más próximos: hijos (*böllá*), cónyuge (marido-*bóbbè*, mujer-*waíssó*), hermanos o hijos de la hermana(o) de la madre (*banátuò*), hijos de éstos (*bítyí*), según los casos. Los ancianos, en representación de la familia, son quienes recogen de los demás miembros los recursos materiales necesarios para el cuidado del enfermo. El contacto de éste con los ancianos es directo, y el diálogo es permanente. Le dan cuenta con sinceridad del estado de su salud y lo animan a mantener la esperanza de superar la enfermedad. Pero también le hacen ver que se encuentra en una situación de salud muy delicada, recomendándole aclarar todas las dudas que puedan obstaculizar su muerte en caso de que no lograra sobrevivir. Generalmente es la anciana de la familia quien asume este rol, expresándose en estos términos:

Eió, tölè biëkká pwá bié ribötyöo. Twe ammaa tö anná ré ribötyö wëla twë böhépo. Lá púrí lábba twéé pua`a ré ribötyö wëlla, o hella aho a baie báó beë. Aho hátá po pelo ná bötyä a tyí`i ré ribötyö wëlla bimmò Bötyö lópello, atyáa tápelo. Èe ta ké èe nno boléale ná öökam bötyö böllá túbaerae ö böllá bó sée. Wë sále Töle biëkká pwá.

Hijo(a), estás en un momento crítico de tu vida. Todos sabemos que estamos de paso en este mundo, algún día tenemos que ir al otro mundo, donde están nuestros padres. Pero no se puede llegar allí dejando obstáculos en esta vida. Allí te abuchearán y no serás bien recibido. De modo que si tienes alguna discordia pendiente de aclarar o algún problema que solucionar, dínoslo para que te ayudemos a solucionarlo. No tengas miedo, estamos en un momento decisivo.

Si el enfermo es cabeza del *karityöbbo*, es el momento en que se produce la transmisión de los poderes. Durante este periodo de gravedad, los ancianos consultan diariamente a los espíritus clánicos, que indican los remedios (*robo*) y ellos los aplican. Cuando el mal no tiene remedio, es decir, cuando la enfermedad es incurable y el paciente entra en trance de muerte, se comunica a todos los familiares y vecinos para hacerles saber que en los próximos momentos se producirá la muerte. Al fallecer, se anuncia inmediatamente con el “grito de llanto” (*bösepe*) de una mujer del clan, seguido de los llantos del resto de mujeres. Antiguamente impresionaba oír llorar a las plañideras acompañando los gritos de dolor de la “madre” (*öbèri*), “hermana” (*weta*) o “hermana de la madre” (*öbèrii*) del difunto, narrando su vida, resaltando sus cualidades y lamentando su muerte. A continuación se recoge un ejemplo de llanto de una hija por la muerte de su madre:

Ióööö... öberim, kè eló ö mmò öbbé e lóreró öberim, ö wéso'om. Iölló, iöllóööö... Ká bó böho'o illee... Ké elléa le bópala a bòllam. Kè eléa lielö öbám. Ióööö, iöló, iölóööö... Ekeli i bobéo. Wè pale mmò öbbé. Wè pallè èriia wèlla”. Etta lèllè ètyé öla hèlaë.

Ióööö... madre mía, qué espíritu maligno ha arrebatado la vida a mi madre, mi amiga. Iölló, iöllóööö... Qué desgracia. Quién me ayudará a cuidar a mis hijos. Quién me va a cultivar el alimento para mis hijos. Ióööö, iöló, iölóööö... No te conviertas en espíritu maligno. No vuelvas al poblado. Que tengas buen viaje, Ióööö, iöló, iölóööö.

Al principio de este apartado se ha señalado que, la presencia familiar en torno al enfermo se mantiene hasta que se observa que la persona está fuera de peligro. Cuando a pesar del esfuerzo por salvarle la vida, el enfermo muere, lo primero que se hace es dar a conocer la noticia a todos los familiares. Las explicaciones que he obtenido de mis informantes sobre este hecho se resume en este dicho bubi:

Riwéi èlabba á rihwè.

Los acontecimientos de la muerte de un individuo conciernen a su familia.

En realidad, se trata de evitar las desgracias que el difunto pueda ocasionar a la parentela cuando se descuida la adecuada celebración de las ceremonias de su muerte. Es decir, que cada familia debe asumir sus propios problemas. Por ello, todos sus miembros deben ser informados oportunamente. Otro aspecto que apoya esa idea es la expresión:

Èbbé a rihwè wèlla atyè èhaera relá.

Las desgracias de una familia no se trasfieren a otra.

Sin embargo, si sucediera lo contrario —si el enfermo se sintiera abandonado por su familia en el momento de la muerte o se descuidaran las obligaciones rituales—, ello supondría un obstáculo para que el muerto se reuniera con sus ancestros. En este caso, se convertiría en un espíritu maligno (*mmò öbbé*) que, en lugar de aportar beneficios (*bobo bèbbè*), causaría desgracias en el seno familiar. Entonces, además de poner en marcha los remedios para aplacar el furor de este espíritu con la ayuda del conjunto de espíritus, la culpa se atribuiría a quienes no han prestado la debida colaboración. Por ello, cuando ocurre una desgracia en la familia, todos sus miembros tienen la obligación de ser informados, para evitar que recaiga sobre ellos este tipo de desgracias.

Reunida la familia en la casa mortuoria, se decide quién debe organizar el funeral. Esta reunión de crisis suele ser convocada y presidida por los ancianos y ancianas del clan (*karityöbbo*). También participan los miembros de la línea paterna (*rihwè rá böiè*). El primer problema que se presenta es la designación de los protagonistas principales de los actos: un miembro de la familia materna del difunto, *wáiribbo*, y otro de la familia paterna, el *róbehwe*. Estos personajes son los que presidirán todos los actos relacionados con la muerte; representan al difunto y actúan como transmisores de los deseos y mensajes de sus clanes a sus respectivos antepasados.

La designación del *wáiribbo* y del *róbehwe* guarda relación con el resto de los rituales del ciclo vital. Es decir, estos personajes no pueden ser analizados en el contexto del ritual de la muerte sin tener en cuenta su rol en otros “acontecimientos” de la vida. A cada individuo que nace se le asigna un *wáiribbo* y un *róbehwe* entre los miembros de su familia materna y paterna, respectivamente. Éstos presiden las ceremonias relacionadas con todo lo que le acontece a lo largo de su vida. Si en el momento de la muerte de un individuo su *wáiribbo* o su *róbehwe* asignado en el ritual de nacimiento siguen en vida, indiscutiblemente será éste quien presidirá las ceremonias. Aunque, por lo general, sucede que la muerte de estos representantes es anterior y, en este caso, el consejo familiar reunido decidirá a quiénes corresponde sustituirlos.

Para los *bubi*, la celebración de cualquier ceremonia requiere especialmente la presencia de un *wáiribbo*, sin el cual sería inaceptable para los antepasados. Así se desprende de

un párrafo de una canción muy popular, que dice: “*Ripëlló mmò wa tyóbbo we e ròkkió*”, que traducido literalmente significa: “Toda fiesta se celebra en honor del espíritu materno”. Por consiguiente, el *wáiribbo* es el elemento clave en la celebración de todo ritual.

Conocido el *wáiribbo*, sea por designación del propio difunto antes de morir, sea por un oráculo o por el clan, antes de iniciar el ritual se hace el acto de “avisar” (*ipöra*). Este tiene dos significados:

Primero, pedir permiso al espíritu que lo trajo al mundo (*mmò eböró*) para que lo proteja.

Segundo, para que le confiera la autoridad para poder actuar como *wáiribbo*.

El segundo personaje clave en la celebración del ritual de la muerte es el *róbehwe*. Etimológicamente, esta palabra significa “familia paterna”. Como en el caso del *wáiribbo*, la familia paterna también asigna a uno de sus miembros para que represente al clan paterno en el ritual. La importancia de esta figura obliga a la familia a reunirse para designar al individuo idóneo de acuerdo con los criterios ya mencionados en la descripción del término *wáiribbo*. Además, se cree que un error en la elección de esta figura acarrearía consecuencias negativas.

No existe una norma que determine el sexo del *wáiribbo* o *róbehwe* de la persona que es objeto del ritual. Generalmente se prefiere que sean personas del mismo sexo, aunque es frecuente ver casos en que una mujer sea *wáiribbo* de un sobrino, un “primo materno” *wáiribbo* de su “prima”, una “prima paterna” *róbehwe* de su “primo”, etc.

La primera tarea del *wáiribbo* y del *róbehwe* es la preparación del cadáver. Ayudados por otros miembros de la familia y por los hermanos(as) del difunto(a), lo limpian (*öë elepé*) y untan con aceite de palma que, según la concepción bubi, mantiene el cuerpo flexible y lo conserva hasta el momento del entierro. Finalmente lo visten y exponen en una cama preparada para el velatorio, intentando siempre que entre el momento del fallecimiento y el entierro medie una noche, a fin de realizar el velatorio. Es decir, el entierro se retrasa todo lo posible, manteniendo el cuerpo en el suelo sobre una estera, cubierto con hojas de “contrití” (conocida como *citronela*) a las que también se le atribuyen la propiedad de conservar el cuerpo. Después, quienes han tenido contacto con el cadáver se purifican lavándose las manos en un recipiente con agua de mar y

hojas de *kinabóri*, para eliminar la contaminación que han adquirido al entrar en contacto con el cadáver.

Planta *kinabóri* (*cucúrbita spp.*) en su estado natural (Foto: JFE)



La comunidad se muestra solidaria con la familia que ha perdido a uno de sus miembros. Desde que ocurre la desgracia, la comunidad acude a la casa mortuoria para apoyar moralmente y hacer compañía a la familia afligida, a la que acompañarán durante los actos funerarios y durante el proceso del ritual de la muerte. El flujo de personas que acude a los actos aumenta durante la tarde, cuando la población ha regresado de sus faenas cotidianas; pero es sobre todo por las noches cuando se registra la mayor concurrencia de personas.

La población se sienta en el interior y el exterior de la casa, cantando, rezando, entreteniéndose hablando y contando cuentos o hazañas del difunto. Las mujeres habilitan una cocina donde fríen una variedad de buñuelos de harina llamados *pof-pof*, y preparan el café, que durante la noche se ofrecerá a los asistentes; también se ofrece bebida y tabaco. Antiguamente, los *bubi* amenizaban los velatorios de las personas mayores con una canción y una danza fúnebre tradicional llamada *mölelo*.

En el transcurso del velatorio, el *wáiribbo*, el *róbehwe* y los parientes más directos del difunto permanecen en torno al cadáver. Quienes acuden al velatorio visitan el lugar donde se ha expuesto el difunto y dan el pésame a los familiares. Las mujeres de la familia del difunto (hermanas-*beta*; tías-*aberi*; primas-*beta*; sobrinos-*nëpó*; *bòllábàrí*), se distinguen porque llevan atado a su cintura un pedazo de paño denominado *lapá*. Les corresponde llorar, lamentando la muerte de su pariente, resaltando sus valores, lo mucho que le querían y lo que esta muerte significa, la pérdida de un miembro de su *karityöbbo*.

TIEMPO II

Sepultura del cuerpo. El *böé* está fuera del cuerpo, pero cerca. Primera conexión con el otro mundo: el ritual de *löätöra*

Este segundo tiempo en el proceso ritual de la muerte entre los bubi consiste en otro alejamiento, haciendo salir de la casa del difunto ambos, su cuerpo difunto y su *böé*, y desplazarlos hasta el cementerio. Se procede a la sepultura del cuerpo en el cementerio que, a su vez, viene a significar la senda al otro mundo (*é tèllè ö mmò*). El *böé* ya se ha desprendido del cuerpo, pero se encuentra cerca de éste todavía.

Esta segunda separación está significada por una primera conexión del *böé* con el mundo de los ancestros, al que debe retornar. Es decir, se cuida la sepultura del cuerpo en la tierra, porque es en ésta donde el cuerpo debe permanecer; y se conecta, por primera vez, el *böé* con el mundo de los ancestros con un pequeño hueso de antílope llamado *böösò*, para que así de forma paulatina vaya alejándose del cadáver.

El desplazamiento del cuerpo y del böé, juntos todavía

El cementerio, que en Guinea Ecuatorial se designa generalmente con el término “camposanto”, es un terreno cercano a un poblado, reservado para el entierro de sus difuntos. El término con el que los bubi designan el camposanto es *bönno*. Etimológicamente está compuesto por un prefijo /*bö-*/, que aporta el significado “lugar de” o “relativo a”, y la palabra *nno*, que significa “suelo”; en este sentido, literalmente la palabra *bönno* significa “lugar del suelo”, terreno destinado al entierro de difuntos.

El lugar se identifica por la presencia de árboles de *ëpotòbila* y una variedad de flores características de los cementerios de la isla. Pero, aunque se distingan por estas especies, en los cementerios no se limpia la maleza que va creciendo. Sólo se limpia el espacio necesario por causa de un entierro. La idea de limpiar el cementerio sin necesidad está relacionada con el hecho de causar desgracias y muertes a la comunidad. Sin embargo, en los poblados bubi, como Sampaka y Rebola, cuyos cementerios forman ya parte del casco urbano, sus habitantes los limpian periódicamente.

Árbol *ĕpotòbila* (Foto: JFE)



Ėpotòbila: Árbol de tronco recto que alcanza 12-14 metros de altura. Hojas de unos 100 x8 cm.; linear-lanceoladas, más o menos rígidas, paralelinervias, agrupadas al final del tronco. Flores blancas reunidas en vistosas paniculas colgantes. Los frutos son bayas esféricas rojizas, de 1 cm de diámetro aproximadamente, con 1-3 semillas por fruto (Gómez Marín y Merino Cristóbal, 1990).

Flores características de los cementerios de de la isla (Fotos: JFE)



Cordyline fruticosa



Codiaeum sp. (croton)

Un inciso respecto a la ubicación de los camposantos bubí. Generalmente los cementerios de Bioko se hallan ubicados en las cercanías de los poblados, si bien unos los tienen más próximos que otros. Por ejemplo, en Basupú Fiston, Sampaka, Rebola, Baney y Basupú del Oeste, los camposantos han quedado enclavados en el casco urbano debido al crecimiento del poblado. Pero aquéllos en los que la incidencia de ese fenómeno es menor, la distancia de separación oscila en torno a los quinientos metros. Éste es el caso de los pueblos de Basakato de la Sagrada Familia, Basakato del Oeste, Moka y Basuala Misión. Sin embargo, existen ciertos poblados (como Basilé Bubi, Belebú Balachá y Barrio Las Palmas) cuyos cementerios se encuentran lejos de los poblados, debido a circunstancias históricas concretas. Por ejemplo, en el caso de Basilé—cuyo camposanto está a cuatro kilómetros del antiguo poblado y a un kilómetro del poblado actual— se debe al hecho de que los misioneros ubicaron a esta distancia el colegio de Basilé a finales del siglo XIX y reservaron en torno a la misión un terreno para el camposanto, obligando a la población de Basilé, que se encontraba a varios kilómetros del lugar, a enterrar en él a sus difuntos, sin tener en cuenta la dificultad que suponía para la población trasladar allí a sus muertos.

Los cementerios de Belebú Balachá y Ruiché también están alejados de los poblados. La razón es que la ubicación de dichos poblados en los emplazamientos actuales es relativamente reciente. De hecho, se produjo a principios de la década de los sesenta del siglo pasado, durante el periodo de la autonomía, cuando se construyeron las actuales carreteras en la isla de Bioko. Los antiguos poblados estaban situados en las laderas de las montañas de la Caldera de Lubá, antiguo San Carlos. Al producirse el traslado de los poblados a zonas más bajas, próximas a la ciudad de Lubá, no se crearon nuevos cementerios, sino que se conservaron los antiguos, que se siguieron utilizando como camposantos.

Asimismo, los antiguos poblados bubí estaban estructurados según las categorías en que se hallaba estratificada la sociedad. A cada categoría social le correspondía una determinada área de ubicación. El poblado estaba dividido en dos partes principales separadas por una calle central, que simbólicamente representa la visión bubí de la doble dimensión del mundo. Los cementerios tenían idénticas estructuras que los poblados. Estaban divididos en dos partes, atravesadas por una calle central, y a cada

estrato social le correspondía una determinada parcela del camposanto. Esta división es similar a la estructura de los poblados y estratificación social; y la concepción bubi del mundo de los espíritus como una réplica del mundo de las personas. Como consecuencia de la evangelización, estas costumbres se fueron perdiendo. Actualmente, tanto los poblados como los cementerios ya no siguen las formas de construcción tradicionales antiguas.

En los poblados no hay unidades municipales ni empresas funerarias, sino que son los hombres de cada clan que se encargan de cavar la tumba de sus parientes, ayudados por sus amigos y vecinos. La tarea se realiza temprano. Los hombres que quieren participar en el trabajo se reúnen ante la casa mortuoria, y hacia las ocho de la mañana, provistos de palas, picos y machetes, se van al cementerio. El *wáribbo*⁷⁴ dirige la brigada. Al llegar al cementerio, según la tradición, él es quien inicia las tareas de limpiar y cavar la fosa; después los demás continúan el trabajo. Este acto, que se designa con la expresión simbólica *o óllë ënna é ënno* (“eliminar la prohibición de cavar una tumba”), simboliza que se autoriza la preparación de la tumba.

Las tumbas se cavan orientadas hacia el mar, de arriba abajo, es decir, haciendo corresponder la cabecera de la tumba con la parte alta, hacia la montaña, como se ha indicado en el apartado sobre la concepción del de espacio. En su orientación, los bubi tienen dos puntos de referencia: el mar y la montaña, arriba y abajo. La colocación de la tumba en esta dirección es simbólicamente para evitar la desorientación del difunto. Sin embargo, antiguamente los bubi tenían varias maneras de enterrar a los muertos. Algunas personas del estrato de la nobleza eran enterradas en sepulturas de forma ovalada. Los jefes (*batúkkú*) eran enterrados en su propia casa, y la cama de su sucesor se colocaba sobre su tumba para que le fuera transmitiendo su fuerza. En los poblados del norte de la isla, a los jefes se los enterraba en cavidades subterráneas, sentados sobre un taburete.

Preparada la fosa, regresan a la casa mortuoria, donde se realizan dos actos: la purificación (*o bói kinna bi'o*) y el obsequio a las personas y a los espíritus personales (*wáribbo, róbehwe, mmoöró*) que han participado en la preparación de la sepultura. La purificación se realiza de dos formas: mediante el lavado de las manos en un recipiente

⁷⁴ En este caso, la figura del *wáribbo* está representada por un hombre del clan porque las mujeres no participan en todo lo relacionado con la sepultura del difunto.

que contiene agua de mar con hojas de *kinabóri* colocado fuera de la casa mortuoria o mediante una aspersión de agua de mar realizada por una mujer que se sitúa delante de la casa. Con la mano, esta mujer tira sobre los hombres el agua de mar contenida en una botella. Asimismo, las herramientas utilizadas en el cementerio (picos, palas, machetes) son objeto de purificación. Colocadas en el suelo ante la casa, se derrama también agua de mar sobre ellas. Después se ofrecen bebidas (*aupala*) a quienes han participado en el trabajo. Simbólicamente, el *aupala* se da a las personas en beneficio de sus espíritus personales (*wáiribbo* y *mmoeböró*), para que no se resientan por haber participado en una tarea relacionada con la muerte, considerada impura. Durante el día, y hasta el momento del entierro, sigue la presencia de la población dentro y fuera de la casa mortuoria.

En el momento de darle sepultura, se saca el difunto del lecho donde estaba expuesto y se coloca en el féretro, sacándolo abierto fuera de casa. De esta manera se pone sobre un banco en la fachada principal de la casa, expuesto al público, donde permanece durante unos minutos. En este lapso de tiempo, la población se acerca al féretro para ver el cuerpo del difunto y para darle el último adiós.

La costumbre de sacar el féretro abierto fuera de la casa y dejarlo expuesto durante algunos minutos tiene varias explicaciones. Se considera que, al cerrar el féretro dentro de casa, el espíritu del difunto permanecerá en la vivienda, pudiendo manifestar su presencia de diversas maneras: mover los utensilios de cocina como si alguien los estuviera lavando, sentir los pasos de alguien que camina, encontrar que la comida que se dejó en la olla la tarde anterior ha desaparecido, percibir fuertes y extraños olores, etc. Generalmente estos fenómenos suceden por las noches. En tales casos, se dice que el difunto “se ha convertido en mal espíritu” (*a heri mmò öbbé*), y los familiares deberán acudir a un espiritista (*bohiammò*) para saber las causas de tales manifestaciones y su remedio. Esto da a entender que el *böé* no se ha desprendido del todo del mundo de las personas. Éste se encuentra atrapado en un espacio liminal que separa los dos mundos. Simbólicamente indica que su viaje no se ha gestionado educadamente.

Asimismo, se prohíbe sacar a los difuntos por la puerta trasera y exponerlos detrás de la casa. Esta norma tiene relación con la primera explicación. No se cubre al muerto dentro

de casa, ni se le lleva por la puerta trasera de la vivienda para no desorientar al difunto en su viaje al otro mundo.

Al exponer el cadáver fuera, la gente se acerca a verlo, llora y se lamenta, resaltando los valores del difunto. Al final, sollozando, dicen: “adiós, que tengas buen viaje” (*öwewè, eta lèllè*). Es la última presentación pública de este miembro de la comunidad y el momento de despedirse definitivamente de él (*obó öio*).

Primera conexión del böé con la senda del otro mundo (é tèllè ö mmò)

En medio de los llantos de la población, el *wáiribbo* se abre paso y se sitúa junto al féretro, abre la mano del difunto y le coloca en ella un hueso de antílope llamado *böösò*. Si el difunto es un hombre, el *böösò* se pone en la mano derecha; si es una mujer, en la izquierda.

La palabra *böösò* está formada por el prefijo *bö-*, de la clase 2/4, que semánticamente introduce el significado “lo relativo a”; y el sufijo *-oso*, del verbo “o *osa*”, que significa “unir”. A partir de estos elementos, la palabra *böösò* significa literalmente “lo que une”. El término *böösò* designa el hueso del antílope que une las patas delanteras con las paletillas. Desde esta perspectiva, el *böösò* simboliza el nexo que une a los vivos (*ribötyö*) y a los muertos del clan materno (*ö mmò*), y por eso se llama *ö böösò wá bairibbo*, es decir, el nexo de unión con matriclan. Es el enlace ente las dos partes de cada una de las patas traseras del antílope. En el aspecto significativo, representa el fuerte lazo existente entre los miembros del “clan” (*karityöbbo*); así como de las dos partes principales que lo constituyen.

Si el difunto pertenece al linaje sacerdotal (*böhuláhula*) o es espiritista (*bohiammò*), además del *böösò* se le ata en su dedo meñique una cuerda llamada *ketyí*, una larga cuerda preparada con fibras de las ramas de palmera. Al igual que el *böösò*, el *ketyí* de los hombres se coloca en la mano derecha. La cuerda se enrolla en forma de corona y al cerrar el féretro se coloca sobre la tapa. Tanto el *ketyí* como el *böösò* simbólicamente son nexos de unión. En definitiva, si el *böösò* conecta con los ascendentes difuntos matrilineales; el *ketyí*, representa la conexión entre el poder espiritual de la parte paterna.

Finalmente, cuando el *wáiribbo* pone el *böösò* en la mano del difunto, dice estas palabras: primero el nombre del muerto y a continuación:

Bóllò kó böösò wá bairibbo bé työboáo, ettá lèllè ètyé òlla hèlaé.

Éste es el *böösò* de los *bairibbo* de nuestra familia, que tengas buen viaje.

Hueso de antilope (*böösò*) (Foto: JFE)



Böösò –hueso de antilope que se coloca en la mano del difunto al colocarle en el féretro. Es un hueso duro, pequeño, de unos 3-4 cm de longitud y 1 cm de ancho, con forma alargada. La parte superior es más ancha, plana y de forma acorazonada; la parte inferior es de forma ovalada y cerrada.

La conexión del cadáver con la tierra: el entierro

En el cementerio, una vez depositado el féretro en la tumba, la despedida y el relleno de la fosa se realiza conforme al siguiente orden. Lo inicia el *wáiribbo*, quien, antes de echar el barro en la fosa, transmite al difunto el mensaje que lleva a los antepasados, diciendo:

Tòò tyileri, etá lèllè, wè pále mmò öbbé. Bötyö ná áá tyilero a tyí wellò èriia wèlla. Ölla pálla ètáta á baiolla báó, wá bèkelè ruhue, óllo ntu i nòkkò iáo allo iéa palle bellá.

Has sido enterrado, que tengas buen viaje. No vuelvas al poblado ni te conviertas en mal espíritu. A nuestros antepasados diles que protejan y bendigan a la familia.

Mensaje a los antepasados (Fotos: JFE)



Esta imagen recogida en el cementerio de Sampaka, muestra los momentos en que la *wairibbo* transmite los “mensajes” (*bētákkò*) a los antepasados, mientras se deja caer el barro sobre el féretro.

Según la tradición, después del entierro, la gente vuelve a la casa mortuoria para purificarse, para conocer el día de la celebración del *lōátōra* y para dar el pésame a la familia.

La purificación se hace de dos formas: mojarse las manos en un cubo de agua de mar con *kinabóri*, o por la aspersión directa de agua de mar sobre el público hecha por mujeres mayores del entorno familiar del difunto ante la puerta de la casa mortuoria. En algunos poblados, sobre todo del este de la isla, este acto se complementa con una unción de aceite de palma en los pies. Simbólicamente esta purificación tiene como finalidad eliminar la contaminación de la muerte. Para los bubí, el estado de pureza es vital.

Acto de purificación (o *bóo i kinna bi'o*) (Fotos: JFE)



El acto de purificación después del entierro consiste en lavarse las manos con agua de mar y *kinabóri* en una palangana o cubo situado frente a la casa mortuoria.

Llegados a este punto, debo hacer un apunte importante. Antes de la celebración ritual del *löätöra* los dos elementos principales, el cuerpo del difunto y el *böé* se han separado definitivamente. Uno sujeto a la tierra, lugar de los cadáveres y el otro ya empezando a iniciar su paso por la senda al otro mundo. El *löätöra* marcará su conexión, aunque no la definitiva.

Etimológicamente, la palabra *löätöra* está compuesta por el prefijo *ö-* de la clase/11, que significa “lo que”; y un sufijo *-átöra*, del verbo *o átöla*, que significa “separar”. En este sentido, la palabra *löätöra* indica literalmente el “acto de separación”.

Su celebración presenta una doble funcioanalidad. En primer lugar, “pagar por el agravio de la tierra” (*obelö ö bobba*). Cuando se introduce en ella un cadáver, se debe celebrar un ritual para desagraviarlo. En segundo lugar, el muerto no podría llegar a sus antepasados, que hasta este momento permanecen ante el “oratorio” (*ròhia*) de su clan materno. Si en vida fue buena persona, lo dejarán entrar; en caso contrario, no será recibido y se convertirá en un “espíritu “errante, afligido” (*mmò öbbé*).

Para los bubí, el “convite ritual” (*löätöra*) permite que el que fuera espíritu protector del difunto y su familia del más allá lo acojan. Antiguamente era un acto íntimo, es decir, entre los familiares más directos. En la actualidad se ha convertido en un acto abierto al que acude gran parte de la población, como muestra de apoyo y solidaridad.

El ritual de löätöra, portal del paso al otro mundo

Es costumbre que, después de la purificación, la gente permanezca algún tiempo ante la casa mortuoria. En este momento los representantes rituales del difunto, el *wáiribbo* y el *róbehwe* se presentan al público ante la puerta de la casa con unas botellas de licor como gesto de agradecimiento al público por haber asistido al entierro de su pariente. Finalmente anuncian los días que va a durar el duelo del difunto y la celebración del “ritual de separación” (*löätöra*). El tiempo puede ser de dos a cuatro días, dependiendo de la categoría del difunto (según su edad o quién le antecede en la muerte). Cada poblado regula la asignación de estos días. En Rebola, por ejemplo, el criterio es de alternancia por línea paterna, de dos y cuatro días entre una generación y otra: según se pertenezca a la categoría de los *basalikóppó*, difuntos cuyo *löätöra* se celebra a los dos días después de su entierro; o bien de los *barikana*, en que este el acto se celebra a los cuatro. Todo dependerá del lugar que el difunto ocupa en relación al último difunto por línea paterna. Esta alternancia de 2-4 días entre padres e hijos puede interpretarse a partir de la expresión bubi que dice: “ante la muerte, todo el mundo es igual” (*ö mmò ótá tákeró*); que incide sobre el poder igualatorio de la muerte, que no respeta el orden de nacimiento, recae del mismo modo sobre pequeños y adultos.

Para conocer los días de *löätöra* de cualquier difunto, basta recordar cuántos tuvo su padre o su abuelo. Generalmente, los ancianos del grupo se preocupan y llevan este control. Se cree que un error en la correcta asignación de estos días puede confundir y desviar al *böé*.

Después del entierro suele tener lugar la segunda gran concentración familiar, a la que asisten la familia materna y la paterna del difunto. El objetivo de este encuentro es organizar la celebración de los actos posteriores al entierro. El primero suele ser el “ritual de paz” (*löbéttò*). Todos los rituales del ciclo vital van precedidos de un ritual de paz, para reafirmar la unidad familiar y propiciar la aceptación de los rituales por parte de los antepasados.

Se cree que el difunto formaba parte de una red de vínculos entre el clan de su madre, su *karityöbbo* y el *karityöbbo* de su padre. A su muerte, ha de restablecerse la normalidad dentro de los lazos familiares. Esta reconstrucción afecta a las relaciones entre las partes que constituyen esta red de vínculos afectivos. Para ello se requiere la presencia de un

böëllò (sacerdote) que, previa invitación, acude al acto. Su asiento, una banqueta, se sitúa a un lado de la sala. La secuencia del acto es como sigue:

Primero: presentación de los elementos rituales.

Segundo: declaraciones o confesiones de los familiares.

Tercero: absolución y eliminación del mal.

Los responsables de la familia se levantan y presentan ante el “celebrante ritual” de la clase sacerdotal (*böhulláhúllá*), los elementos rituales del acto: dos ramitas de la planta *kòhá*, aceite de palma sobre un plato, un vaso de agua, bebida y dinero diciendo:

Éllo ké aupala ó böhullá ěaté wěla é ělakò òa sáaé.

Éste es el obsequio del *böhullá* por el trabajo que va a realizar.

Kòhá (Amaranthus viridis) (Fotos: JFE)



Los mayores vuelven a sus respectivos puestos. El anciano se dirige al celebrante, diciendo:

E bòllò böëllò, ělabba ná tué ítesi ribötyö, ná rihwè rí wéiá bötyö, ná báté sé biěkká pwa, ná hátyí böláa áé, bèè hòrana bi'ò. Ěeta kée töo ěllaeríé, è bòllò böëllò.

Señor *böëllò*, según nuestra tradición, cuando una familia pierde a uno de sus miembros, aunque no haya habido problemas entre sus componentes, antes de comenzar los actos se tiene por

costumbre realizar un acto de reconciliación. Por ese motivo le hemos llamado, para que presida el ritual.

Los familiares presentes han de decir alguna palabra expresando sus deseos de paz (*binōnóri*). En casos como éste, la secuencia de las intervenciones sigue un estricto orden jerárquico: *wáribbo*, *róbehwe*, ancianos, hermanos, etc. Todos ellos manifiestan lo mismo:

E bolló böëlló, nne ontokam bötyö wamuáe we rihwèe böláa. Nhóra ě biëkká biá ré riwéi tōa sèlabié bí pule lèllè. Ná mparo sá bötyö labbé, alè tyiaelle ětyé wèbae eé á hMme bi'o, á pèlle lèllè, señor böëllò.

Yo no estoy enemistado con nadie de mi familia. Quiero que este acto que estamos celebrando salga bien. No guardo rencor a nadie; si alguna vez he ofendido a alguien, que me perdone. Que el difunto esté bien allí donde esté.

Finalizadas las confesiones, el *böëllò* toma una botella de bebida, la abre, echa un poco en sus manos y se las frota para purificarlas. Coge las dos ramitas de hojas de *kòhá* y las unta con el aceite; y hablando en voz baja con la cabeza ligeramente inclinada, a modo de oración personal, dice estas palabras:

E böhullá wa bayòllam, e böhullá wö böièm, e Rúppé, e Bisila Ěsahá Obata, ellè ěribbò é tyé, nka sáë ělle ělakkòó lóbéttò á ré rihwée, labba ná tō lítesi ribötyö, ná mpuria balá apa áe, a labba lammaa la sote.

Oh, *böhullá* de mis abuelos, *böhulá* de mi padre; oh, *Rúppé*, *Bisila* y todos los espíritus, voy a celebrar el rito de paz de esta familia según nuestra tradición, y aunque pronuncie solo dos palabras, que todo salga bien.

Levantando la cabeza y en voz alta repite con sus propias palabras cada una de las declaraciones que se han hecho para la eliminación del mal, siguiendo el mismo orden en que se hicieron y citando primero el nombre de la persona, a modo de resumen de su exposición. Al finalizar, pregunta al público: “¿Me he saltado la declaración de algún pariente? Si así fuera, la repetiría”. Para terminar, añade estas palabras:

A betyö bé rihwèe bátyi ba hállò, bátyi bebae batokam bötyö ěsípo.

Los familiares ausentes en este acto tampoco tienen problemas con nadie.

A continuación se levanta, se dirige a los presentes frotando las ramitas de *kòhá* del cuello al mentón de todos los familiares, en el mismo orden que las declaraciones de los sujetos. Repite el mismo ritual con el resto de los allí reunidos, aunque no sean miembros de la familia en cuestión. Finalmente sale a tirar fuera de casa las hojas de *kòhá*, vuelve a sentarse y anuncia: “La paz en esta familia se ha hecho realidad”, y luego invita a compartir la bebida, licores, vino y refrescos.

Inmediatamente después del ritual de paz suele tener lugar el acto *o ityö wáiribbo nno* (sentar al *wáiribbo*), que supone el comienzo del periodo de duelo familiar. Consiste en recluir al *wáiribbo* y al *róbehwe* en la habitación donde estuvo expuesto el difunto. El anciano de la familia pone ante el primero una botella de bebida, diciendo:

Éllo ké aupala tólalò ityanaé allo, ná löa sáë biëkká bié riwéi ró [...]

Éste es el obsequio con el que os pedimos que presidáis los actos de la muerte de vuestro [...] (indicando la categoría de relación familiar que guardaba con el difunto: “abuelo-abuela (*böiöla-bönana*), “padre-madre” (*böiè-öberí*), “tío-tía” (*böiòpé-öberí*), “hermano-hermana” (*bönátuò-weta*), o “sobrino-sobrina” (*nëppó*)).

El *wáiribbo* se levanta y lo deposita ante el *róbehwe* situado a su lado, diciendo:

Éllo ké aupala tö lityanaoéallo ë attë wëlla á ré riwéi tö la sella ré, ë bilabba immáa bí pülle lèllè.

Éste es el obsequio con el que nos solicitan presidir estos actos que estamos celebrando, que todo se haga bien.

Se sienta, el otro hace lo mismo y lo devuelve otra vez al *wáiribbo* repitiendo las mismas palabras. Entonces el *wáiribbo* abre la botella de la bebida y alguno de los asistentes se encarga de repartirla entre todos. Así termina el acto. Estos dos personajes permanecerán en este lugar de dos a cuatro días, es decir, hasta después del *löátöra*. Significa que a partir ese momento se abre el portal de la vía de retorno del *böé* a la otra dimensión del mundo. Desde ese momento el difunto emprende su viaje de retorno que culminará con la celebración del gran banquete del *löátöra*, a los 2 o 4 días después de su entierro. Se cree que, si la familia y sobre todo el *wáiribbo* y el *róbehwe* no guardan el debido recogimiento, ello puede afectar al difunto, impidiéndole llegar a su destino. Recordemos que estos personajes son la misma representación del difunto. Por eso,

durante estos días la familia pone todo el interés necesario para evitar que se produzcan errores en los actos que se celebren.

En Rebola, el “gran banquete ritual” (*löätöra*) tiene lugar entre el segundo y el cuarto día después de la muerte. La víspera se hacen los preparativos de la siguiente forma:

En primer lugar, algunos familiares acuden al oráculo para que el difunto indique el *robó* (prescripción) que la familia ha de realizar antes de celebrar su *löätöra*.

A continuación, por la mañana temprano se forman grupos de hombres y mujeres que han de ir a la finca del difunto, al mar o al río a buscar provisiones para el acto. Las provisiones que aporten servirán para preparar el convite del *löätöra*.

Por último, a media tarde la gente del poblado acude a presentar sus condolencias a la familia, aportando cada uno lo que puede.

A primeras horas de la mañana tiene lugar el *robo*, que consiste en colocar “hojas de la paz” (*öbotó*) en las puertas de las casas y en atar el elemento ritual indicado en el brazo de cada uno de los familiares: a las mujeres en el brazo izquierdo y a los hombres en el derecho. Este *robo* sirve para que nada impida el buen desarrollo de la ceremonia del *löätöra*.

Ë pórí ó bötyíleri: la cabra del entierro

Antiguamente, en el momento del entierro —después de recubrir la tumba—, se sacrificaba una cabra, derramando su sangre sobre la tierra, y a la cabecera del sepulcro se plantaba un árbol de *ikko*, para ahuyentar a los malos espíritus. Este acto se realizaba solo cuando se producía la muerte de un anciano. Normalmente este sacrificio no se hacía para niños, jóvenes y mujeres.

Hace mucho que esta costumbre dejó de practicarse, posiblemente por influencia del cristianismo, que podría haberlo interpretado como una “práctica demoníaca”. Sin embargo, se ha mantenido la costumbre de hacerlo el día del *löätöra*. El sacrificio de la cabra representa la muerte del difunto. En dicho acto sólo participan los familiares directos, la jerarquía religiosa, ancianos y jefes del poblado, en representación de la comunidad. La limitación a un grupo de personas era para evitar la contaminación de la población, al tratarse de un ritual que representa la muerte.

Si la ceremonia es en honor de una persona de edad avanzada, a primera hora de la mañana tiene lugar el sacrificio de la cabra (*ë póri ó bötyileri*, “macho cabrío”) para varones, en el que participan los ancianos, tanto del clan materno como del clan paterno, el *wairibbo*, el *róbehwe*, los hijos del difunto y el resto de ancianos del poblado. En el caso de una mujer anciana difunta, la cabra tenía que ser hembra. Todo ello denota la correspondencia entre la cabra y el difunto, significando otra vez su muerte.

El ritual se realiza ante la puerta de la casa del finado. En el lado izquierdo —el lado femenino—, la parte materna, encabezada por el *wairibbo* y los ancianos(as); y a continuación el resto de los miembros, incluidos los hijos del difunto. Y en el derecho —el masculino—, la parte paterna, colocados en el mismo orden. Frente a ellos se sentaban los ancianos(as) del poblado, también en el mismo orden. El espacio comprendido entre ambos grupos, en el centro se enciende el fuego en el que posteriormente se asará la carne de la cabra.

El “jefe del poblado” (*bötúkkú*) indicaba el comienzo de la ceremonia. Su presencia en actos de esta naturaleza era para asegurar que las ceremonias se realizaban conforme a las normas tradicionales. Los hijos, hermanos o sobrinos varones del finado aportan la cabra y una botella de bebida, y la ponen ante el *wairibbo*. El mayor, en nombre de sus hermanos, ofrece la cabra del entierro de su padre, diciendo:

Éllo ké póri ó bötyileri bó böieaó, ëtyé eé a pélle lèllè.

Ésta es la cabra del entierro de nuestro padre, deseamos que esté bien allí donde está.

El *wairibbo* se levanta y, ayudado por los hijos, pone la cabra ante el *róbehwe*, diciendo:

Ésta es la cabra que los hijos de [se nombra al difunto] han aportado en homenaje a su difunto padre, que esté en paz donde esté.

El *róbehwe* también hace lo mismo, volviendo a ponerla ante el *wairibbo*. Los ancianos de la familia y los hijos sujetan la cabra, y la persona designada por el difunto a través del oráculo la sacrifica diciendo:

[Nombre del difunto] estamos sacrificando la cabra de tu entierro, que tus hijos y toda tu familia te ofrecen. Lo hacemos para que vivas bien.

Después se abre la botella de licor⁷⁵. Primero se sirve al anciano mayor de la familia, y luego al *wáiribbo* y al *róbehwe*, quienes la prueban y derraman una parte de su copa sobre el animal, expresando su deseo de descanso eterno para el difunto. Las otras bebidas ofrecidas se reparten entre los asistentes.

Sacrificio de la cabra del entierro (Fotos: JFE)



La imagen que recoge el momento de sacrificio de la cabra del entierro.

Acto seguido, los ancianos de la familia son reemplazados por otros del poblado, designados por el *bötúkkú*. Estos suelen ser los encargados en las celebraciones de la distribución de “todo” cuanto haya en estos actos. En este caso, su misión es descuartizar la cabra en las siguientes partes: cabeza, cuello, paletillas, pecho, tronco y patas. Al terminar, dan cuenta al jefe de cómo lo han hecho, exponiendo ante él las partes en que ha sido descuartizado el animal. Él autoriza la distribución, haciendo corresponder una parte a cada estamento de la sociedad: la familia, los ancianos, los sacerdotes y el jefe. La cabeza, el cuello y las costillas para el *wáiribbo*, una pata para el *róbehwe*, otra para los hijos, una pata trasera y el vientre para los ancianos y sacerdotes; y una pata, las costillas y el pecho para el jefe y su equipo. El hígado y los riñones se cortan en pedacitos y se reparten entre todos los presentes. La primera persona en ser servida y en comer suele ser el *wáiribbo*, luego el *róbehwe*, seguido de los ancianos y miembros de la familia, y finalmente el resto de asistentes.

El acto se celebra ante la fachada principal de la casa. El *wáiribbo* y el *róbehwe* salen de la casa mortuoria, ahora que se ha vuelto a significar la muerte del difunto al que

⁷⁵ En las ceremonias en las que he participado, he podido observar que era una botella de coñac de la marca “Tres Cepas”.

representan, y se sientan; ante ellos se coloca la comida. Pronuncian un discurso en honor al difunto (*ëñönórí ó wáiribbo*), en los siguientes términos:

Ellè ëría nlopötobieria alo lôè iamlla o tyilellö [...] ö [...] a séi bötyö wèwè, a sèsi bilakkò, aa hóra betyö ammaa, atyía oí bötyö, ná aa báí botyö labbé, tyuii a bó tyiaelle, ëtyé a la hëlaë a pëlle lèllè, e helle börubekka wá lèllè. Ballo ká ballá báí basuba.

Señoras y señores, os doy las gracias por habernos ayudado a enterrar a mi [... abuelo, padre, tío, o ...]. Mi [...] era buena persona, gran trabajador/a, y quería a todo el mundo; si ofendió o hizo mal a alguien, en nombre suyo pido disculpas. Éste es su último deseo.

Después, el *róbehwe* y los demás familiares que desean intervenir hacen lo mismo. Todos hablan bien del difunto, resaltando las cosas buenas que en vida hizo en favor de su familia y la sociedad en general. Para los bubí, el poder reside en la fuerza de la palabra. Las manifestaciones que se hacen en este acto constituyen una parte significativa de los méritos que necesita el difunto para adquirir el status de ancestro. Las declaraciones positivas o negativas influyen en la acogida del difunto. Si son negativas será rechazado, convirtiéndose en “mal espíritu” (*mmò öbbé*) y, en consecuencia, podrá causar desgracias a sus familiares. Al respecto hay un proverbio bubí que dice:

Mmò atyaro tyòòm.

Al difunto no se le hace pasar vergüenza.

Al terminar las declaraciones, el *wáiribbo* y el *róbehwe* cogen cada uno una ración de la comida colocada ante ellos. Comienzan a comer, lo que significa una invitación a los asistentes a compartir ese ágape ritual del *lòátöra*. Hecho esto, el *wáiribbo*, el *róbehwe* y los familiares más directos se levantan y entran en casa. Allí comparten los alimentos exclusivamente preparados para los miembros del *karityöbbo* del difunto.

Al retirarse los familiares del escenario exterior de la casa, se procede a la distribución de los alimentos del *lòátöra*. Como se ha señalado en un apartado anterior, la distribución de alimentos en los actos rituales tiene un protocolo. Además, hay un grupo social concreto, los llamados “hijos de gobernantes” (*bòllá bó’ó*), en quienes recae la responsabilidad de distribuir equitativamente las cosas asignadas al público. La comida y la bebida se distribuyen en dos partes: una para hombres y otra para mujeres, quienes,

a su vez, la redistribuyen por grupos de edad. Los niños no participan en los rituales de la muerte.

Después de la comida, se hace el acto simbólico “corte de cabello” (*o böë ësillá*). El *wairibbo*, el *róbehwe* y quienes desde el día del fallecimiento hasta este momento han estado directamente involucrados en las tareas funerarias o durmiendo en la casa mortuoria, en este momento, acabado el *lötöra*, se sitúan fuera ante la puerta de la casa. El *wairibbo*, toma un pedazo de madera, lo raspa sobre su cabeza simulando cortar el pelo. Hace lo mismo con todos los demás. Finalmente hace la purificación esparciendo sobre ellos agua de mar con hojas de *kinabóri*. Simbólicamente este acto significa apartarse de la muerte con la cual han estado en contacto durante esos días: el final del duelo grupal y la vuelta a la vida normal.

Ágape ritual del *lötöra* (Foto: JFE)



Celebración del convite ritual. La foto representa un momento en que los familiares cuentan la vida y las hazañas del difunto, antes de la distribución de los alimentos.

Distribución de alimentos del *lōātōra* (Foto: JFE)



Imagen de la distribución de alimentos en un ritual de *lōātōra*. Según la tradición, si el difunto es una mujer el reparto lo hacen las mujeres; y si es un hombre, lo realizan los hombres.

TIEMPO III

Tiempo de reclusión (el luto o *bökoto*) para mimetizar la muerte y viaje definitivo del *böé* a la otra dimensión

Este tercer tiempo ya no se ciñe a la separación del *böé* del cuerpo, sino que es la misma representación de la muerte. Ahora que el cuerpo se ha separado del *böé*, éste inicia su viaje definitivo, pero todavía no se ha convertido en ancestro. Esta fase se caracteriza por su carácter liminal: el *böé* ya está conectado con la otra dimensión pero todavía no forma parte de ésta. Su viaje requiere todavía de un tiempo ritual. Aquí los parientes más cercanos mimetizan la muerte, experimentan lo mismo que su pariente difunto. Todo el contenido simbólico de esta fase se centra en ello. Es la misma representación de la liminalidad de la muerte o del tránsito por el que el *böé* tiene que pasar hasta llegar a los ancestros. Al igual que el *böé* emprende su viaje definitivo hasta el otro mundo, su pareja⁷⁶ se encuentra también en tránsito. Finalmente, un ritual final expresa el que ya se haya producido su conversión en ancestro. Está expresado con sacrificar gallinas. Estas son las gallinas del entierro *ko'è ió bötyiler* y vuelven a significar la muerte, al igual que lo hizo la cabra en un tiempo ritual anterior. Este sacrificio trata de representar otra vez su muerte, para recordarle una vez más que ya no es un *ser vivo*. En definitiva, no deja de ser un ritual de confirmación y, en este caso, es el paso definitivo de su llegada al otro mundo.

Tiempo de reclusión (el luto o *bökoto*) para mimetizar la muerte

El duelo familiar general previo a la celebración del *löätöra*, anteriormente descrito, que comienza la misma tarde del entierro con la ceremonia de “aislamiento del *wáiribbo* y *róbehwe*” y termina con el acto de “cortar el cabello” (*o böa*), se denomina “días del *löätöra*” (*billò bió löätö*) y, por consiguiente, no se considera *bökoto*. El *bökoto* se atribuye a las manifestaciones de duelo posterior a la celebración del *löätöra* y afecta solo a la pareja del difunto, viudo o viuda.

El luto se define como un signo externo de duelo por la muerte de alguien. El término con el cual los bubi expresan ese concepto es *bökoto*, alberga los significados referentes

⁷⁶ El luto siempre afecta exclusivamente a la pareja y a ningún otro pariente. Es decir, que si el difunto no hubiera estado casado nadie realizará o mimetizará su muerte.

a la reclusión de la pareja de difunto, el viudo(a) llamado con el mismo término *bökoto*. Durante el trabajo de campo hemos constatado que no existe uniformidad de criterios sobre el *bökoto*, aunque hay una coincidencia en lo fundamental. Cada poblado tiene sus leyes peculiares sobre: quiénes han de realizar este rito, cuál es la duración, dónde se debe realizar, el lugar y sobre todo, cómo se debe hacer.

La duración del periodo *bökoto* se establece en función de algunos criterios fundamentales. En Rebola, por ejemplo, se distinguen dos tipos de viudos(as): los *bööötö* y los *ribállá*. *Bökoto böötö (ari)* se define como la primera pareja de la persona. Entre éstos, se distingue también entre quienes, hombre o mujer, han sido fieles, han cumplido su compromiso de fidelidad matrimonial durante toda su vida; y lo que no lo han sido, quien durante su vida conyugal incumplió su compromiso conyugal.

Después de su intervención en el *löätöra*, el viudo(a), si es *bökoto böötö* fiel entra en casa con los familiares del difunto(a) para compartir con ellos el ágape ritual del *löätöra*. En estos casos, si es una mujer suele ser muy respetada y considerada un miembro de pleno derecho de la familia de su finado esposo y llega a disfrutar de sus bienes. Después de la comida la trasladan a la casa de un familiar de su consorte, encerrada en una habitación, donde permanecerá un mes.

El luto “tradicional” *bubi* consistía en permanecer un mes en la casa del difunto. Esa tradición se fundamenta en el concepto *bubi* que, mientras el suelo de la tumba esté húmedo, el difunto visita el entorno en que vivió. Por ello los familiares permanecen en la casa durante el tiempo que “la tumba tarda en secar” (*o héié ënno*).

Actualmente este periodo se inicia con la celebración de una “misa de réquiem” en la que la/el viuda(o), sus hijos y familiares del difunto(a) se visten de negro durante un año. Finalizado éste luto, se celebra otra misa, cambiando el traje negro por otro de color blanco, que indica el final del luto. Celebrar misas a los difuntos, vestirse de negro durante un año, es una costumbre cristiana y relativamente reciente. El ritual de la misa y los colores no formaban parte de la estructura ritual y simbólica *bubi*.

La expresión *bökoto ribállá* se refiere al viudo(a) que ha tenido una relación conyugal anterior a la del difunto objeto del luto. En estos casos, no puede tocar el cadáver, ni implicarse directamente en los actos funerales; y el día del *löätöra*, después de su declaración, no puede entrar en casa a reunirse y participar de la comida del *löätöra*, ni quedarse en el escenario. Su propia familia prepara la comida y después de “declarar”

(*nonöla*), le trasladarán a la casa de uno de sus familiares. Allí comerá lo que la familia ha preparado y realizará un cierto luto (*bökoto*).

La explicación de este alejamiento del *bökoto ribállá* viene a significar que al no haber estado en contacto con el difunto, tiene un menor grado de contaminación. Por esta razón, tiene menos prohibiciones que el *böötö (ari)*. En ese sentido, no hay necesidad de que la familia del difunto se haga cargo de su purificación al terminar el luto. La otra interpretación puede estar relacionada con el hecho de que, al primer cónyuge se le reconocen unos derechos que no se adquieren en relaciones posteriores y que se preservan incluso en los casos de divorcio⁷⁷. Esta figura sí tiene necesidad de mimetizar al difunto, estando en un periodo de tránsito.

Cuando se trata de parejas separadas con descendencia, cuando muere uno de los cónyuges, si el que queda en vida convive con otro(a), la norma establece que la persona enviudada evite la participación activa en los actos funerales: tocar el cadáver, entrar en el cementerio y, sobre todo, consumir alimentos de los funerales y otros actos relacionados con esta muerte. Aunque no por ello le exime de la obligación de hacer, cuando pueda, el ritual de viudedad. Sólo que, entonces, al viudo(a) no se le rapa el cabello y la duración de la reclusión es menor, entre seis y doce días.

Sin embargo, si se trata de una pareja separada sin descendencia, la tradición establece que no está obligada a someterse al *bökoto*. Hay quienes lo hacen, pero mis informantes me aseguraron que era innecesario, habida cuenta que la función principal del *bökoto* es la purificación de la persona viudo(a) debido al vínculo que ha existido con el difunto. En este sentido, el hecho de que no tuvieran descendencia y estuvieran separados en el momento de la muerte se interpreta como una relación que finalizó en el momento de la separación de la pareja.

Como se ha expuesto en párrafos anteriores, el viudo(a) *bökoto böötö* puede entrar en casa a comer el *löätöra* con los familiares del difunto. Después de comer, sale fuera, por la puerta trasera, y en un lugar apartado del público, su propio *wáribbo* le corta el cabello y de allí es conducido a la habitación de reclusión, donde permanecerá durante el tiempo que dure su *bökoto*. El corte de cabello marca el comienzo del periodo liminal

⁷⁷ Por eso, cuando muere el cónyuge de una pareja que está separada, si el difunto fue su primera relación (especialmente, cuando se trata de una viuda), ha de realizar el ritual *bökoto*. Si bien en este caso suele ser de una duración más corta.

bökoto, permaneciendo temporalmente aislado. El acto de cortar el cabello del *bökoto* tiene cuatro partes:

Primera parte, su *wairibbo* pone ante él “dinero y bebida” (*aupala*), diciendo:

Este es el *aupala* de tus espíritus protectores, te vamos a cortar el cabello y recluirte para el *bökoto* de tu finada pareja. Tu familia, a la que yo represento, desea que todo te resulte favorable.

Hecho esto, se distribuye la bebida entre todos los presentes, comenzando por el *wairibbo*, quien después, mientras se distribuye la bebida, efectúa el corte de cabello. Si el “viudo(a)” es *bökoto böötö*, se le rapa del todo el cabello; y si no lo es, sólo se le corta.

Segunda parte: “acto de purificación” (*o öa*). Consiste en sacrificar un animal, generalmente una gallina o gallo, para marcar su frente y sus articulaciones con la sangre (gallina, si es una mujer; o gallo, si es un hombre). Simbólicamente este sacrificio consiste en representar otra vez la muerte del difunto. La aplicación de sangre de animal en el cuerpo del viudo(a) representa su relación íntima con la muerte y con su consorte, que ahora ha muerto.

Tercera parte: se prepara un fuego, se asa y se come la carne del animal sacrificado. Y se quema el cabello que se le ha cortado, porque se le considera un elemento contaminado por la muerte. Mantenerlo trae mala suerte. De ahí el que, después de cumplir el ritual del *löätöra*, que significa la primera separación del difunto de su familia y de la comunidad, el ritual *bökoto* representa un segundo alejamiento: separar del difunto a la persona con quien ha mantenido relaciones íntimas (su pareja).

Cuarta parte: entra en casa y se le sitúa en una habitación. Sentado en un lecho de banano. Allí cumple el segundo ritual de purificación, que se realiza de idéntica manera que el primero, sacrificando de nuevo otra gallina o gallo.

Durante el tiempo de su reclusión, sólo puede tener contacto con su “representante ritual” (*wairibbo*) o personas que han sido *bökoto*, es decir, quienes también han pasado por la experiencia del ritual *bökoto*. Se cree que relacionarse con él o la *bökoto* sin

haberlo sido, puede transmitir la muerte. De ahí el que todo lo relacionado con el ritual *bökoto* es la misma representación de la muerte.

No obstante, la familia en general sigue con atención la evolución de los acontecimientos a través de las personas que se ocupan de él o ella, poniendo a su disposición todo lo necesario y tratando de evitar errores, que para los bubi se consideran irreparables con respecto a los espíritus, según el refrán que dice:

È biëkká bié riwéi bitokki ehè'a.

Los errores relativos a los rituales de la muerte son irremediables.

En la madrugada del vigésimo día de aislamiento, el *bökoto* sale de la habitación donde estaba aislado y, acompañado(a) de sus familiares, va al mar, donde es objeto de otro acto de purificación, que consiste echarse al mar, despojarse de la ropa que lleva puesta desde el día de su encierro, bañarse, salir limpio del agua y vestirse con otra ropa. Según la tradición, en el viaje de regreso al poblado no debe mirar hacia atrás. Estas tres acciones son otra manifestación del deseo de despojo y desvinculación con la muerte.

Al llegar al poblado, el viudo(a) es conducido a un “oratorio” (*ròhia*) de otro clan. Antes de entrar en él se le impone el *siöbo*, que simboliza pureza. Permanecerá en él dos días, durante los cuales el espiritista de este “oratorio”, los miembros de ese grupo familiar y los de su propio clan ya le pueden visitar. Esta segunda estancia de aislamiento y permanencia en un *ròhia* que no es el suyo tiene dos interpretaciones. En primer lugar, cumple la función de completar el proceso de purificación, al ser el oratorio morada de los espíritus, se considera un lugar limpio, y entrar en él tras la imposición del *siöbo* indica estar limpio. En segundo lugar, marca la eliminación de los vínculos con quien en vida fuera su pareja, es decir el difunto. En torno a esa acogida de dos días en el *ròhia* se vislumbra la necesidad de protección de los espíritus que en estos momentos y más que nunca, el viudo (a) (*bökoto*) necesita para deshacerse definitivamente de la muerte, para volver a la vida normal.

Después de esta etapa el *bökoto* vuelve a trasladarse a la casa de alguien que también ha sido *bökoto*. Estará con él diez días. Los cinco primeros días se designan con la expresión “untarse *tola*” (*o ntölo i tola*), porque durante esos días se unta de *tola* que le prepara el viudo(a) que le acoge. Los cinco días restantes corresponden a la unción de

otra loción, llamada *bóa*, una pasta de barro de color ocre. El décimo día se celebra la ceremonia denominada “cocinar” (*o láppia*), que consiste en que ella misma prepare una comida que, después, será consumida por los presentes al acto. La unción de ambas lociones (*tola* y *bóa*) durante diez días simboliza la culminación de la etapa de protección de los espíritus. La estancia en casa de quien ha pasado por idéntica experiencia y la preparación de la comida, en el caso de las mujeres, significa el retorno a la vida normal, es decir, el final del proceso y la reinserción a la vida cotidiana.

Finalmente, al fallecer, entre otras tareas, los familiares del muerto se encargan de recoger y apartar su ropa. En un acto familiar posterior, se recuentan, anotan en una libreta todas las pertenencias del difunto. Si éste dejó un testamento, también se pone en la maleta. Se cierra, guarda y fija la fecha de su apertura y reparto. Normalmente el tiempo suele ser de un año. Este acto se conoce con la expresión “cerrar el baúl o maleta” (*o ribëö löbaka*). Generalmente se invita a los ancianos al acto para asegurar que todo se haga correctamente. Llegado el momento fijado, se convoca otro encuentro de idéntica naturaleza que el anterior y en la misma casa, para abrir y “repartir la ropa (*o abi kuua*) del difunto. El acto se desarrolla con el siguiente protocolo:

Primero, se saca la maleta del sitio donde se guardó y se presenta ante el público.

Segundo, el “responsable de la familia” (*bötákko*) presenta ante el *wáiribbo* del difunto un recipiente (palangana) con agua de mar, hojas de *kinabóri* y una o varias botellas de bebida (*awpala*), diciendo que son los elementos para la ceremonia de apertura, reparto de la ropa y enseres del difunto.

Tercero, el *wáiribbo* introduce las hojas de *kinabóri* en el agua de mar. Con ellos rocía la maleta y bolsos. Abre la maleta, saca la lista y se la entrega a la persona que preside el acto, designada por los mayores del clan y los ancianos del poblado. Se verifica el contenido de la maleta sacando una por una las prendas y objetos, colocándolos sobre una estera.

Cuarto, al terminar, el *wáiribbo* vuelve a rociar la ropa expuesta en el suelo, abre la botella de bebida, sirve una copa al jefe o jefa de la familia (*bötako*) y después se sirve a sí mismo (*wáiribbo*) y al *róbehwe*. A continuación, entrega la botella a otra persona, encargándole terminar el reparto.

Quinto, el *wáiribbo* se levanta, escoge un traje, se viste y se sienta. El *róbehwe* hace lo mismo. Si el difunto tuvo hijos, siguen los hijos, hermanos, sobrinos, primos y demás parientes, hasta concluir la distribución.

Las propiedades (muebles, inmuebles y fincas) son herencia de los hijos. Cuando el *bökoto* es una viuda, la propiedad le pertenecerá hasta su muerte, momento en que pasará a pertenecer a los hijos. Si el difunto ha dejado un testamento o indicado cómo deben repartirse sus bienes, se indicará en este acto y cumplirá su deseo. El objetivo de este acto asegurar que esos bienes se mantengan dentro de la familia. En la distribución de las propiedades, todos los hijos, hombres y mujeres, tienen los mismos derechos.

El ritual de la muerte con el sacrificio de las gallinas y su conversión en antepasado

Las “gallinas del entierro” (*ko'è ió bötyíler*) es una ceremonia que consiste en presentar, sacrificar y comer pollos o gallinas ofrecidos por el *wáiribbo*, el *róbehwe* y la descendencia del difunto: hijos, nietos, bisnietos... si los tuviera. Si el difunto fue un hombre, el acto se hace con gallos, si fue una mujer se sacrifican gallinas.

La ceremonia se desarrolla como sigue: el *wáiribbo* se sienta, pone ante él un gallo (o gallina) y una botella de licor que el mismo ofrece y dice:

Este es el pollo (o gallina) que ofrezco como *wáiribbo* por la muerte de mi [... indicando el grado parentesco: tío(a), primo(a), sobrino(a), abuelo(a)...].

Ahí mismo, sentado, se inclina y sacrifica el ave. Se despluma, descuartiza en siete partes –cabeza y abdomen, alas y patas –, se distribuyen asignándolos a los familiares, ancianos, líderes religiosos, jefes y público.

El *róbehwe* también aporta otra ave, la presenta ante el *wáiribbo* diciendo que la ofrece por la muerte de su [... indicando el grado parentesco: tío(a), primo(a), sobrino(a), abuelo(a)...]. El *wáiribbo* sacrifica el animal, lo despluma, se distribuye y asa. Es esta figura la que sacrifica el animal porque todo lo que está en relación a la sangre le atañe. A continuación se repite lo mismo con los hijos, nietos y bisnietos (si los hubiere). Cada gallina o gallo se presenta con una o varias botellas de “bebida” (*aupala*).

Desde la perspectiva significativa y considerando que en la tradición bubi los ritos propiciatorios (ofrendas y sacrificio) van dirigidos a los ancestros y espíritus protectores personales o de la comunidad, el ritual de las gallinas por la muerte del pariente se puede interpretar como la confirmación de la muerte y el reconocimiento del difunto como antepasado.

Eliminar la contaminación de la muerte en la tierra con el ritual o alöla böotá

El acto del *o alöla böotá* (que puede traducirse como “desagravio a la tierra”) sugiere que la tierra está “contaminada” por la muerte al haber introducido en ella los cadáveres. En este sentido, cada vez que se entierra un cadáver se contamina la tierra. Por eso, una vez al año, antes de sembrar la cosecha, toda la comunidad celebra el “ritual de recogida de agua de mar” (*bötói*) para purificar la tierra a fin de que produzca alimentos necesarios para mantener la vida de sus habitantes. Y, del mismo modo, a nivel más reducido, ya en el seno del *karityöbbo*, se celebra el ritual de “desagravio de la tierra” (*o alöla böotá*), porque la tierra comunal del *löbáò* se resiente cada vez que el grupo entierra en ellas a sus muertos. Simbólicamente el *böotá* es en realidad un acto de reparación de las tierras del *karityöbbo*, para su seguridad alimentaria, su supervivencia.

El *böotá* es un ágape ritual interno del *karityöbbo*. Se celebra antes de hacer la siembra de *bihem* para cada uno los miembros del grupo familiar, fallecidos durante el tiempo transcurrido después de cultivar la cosecha, sin distinción de sexo ni edad. Si el difunto es hombre, se prepara un cocido de ñame con carne o pescado; y si es una mujer, se cocina malanga (*bihem*) con pescado o carne. La comida se distribuye en pequeñas raciones que se asignan a los diferentes estratos de personas de la estructura del *karityöbbo*. El acto se celebra solo por la tarde, detrás de la casa y restringida sólo a los miembros del matriclán.

Distribución de la ropa del difunto (Foto: JFE)



Ceremonia de apertura de maletas y distribución de la ropa del difunto.

A MODO DE CONCLUSIÓN:
ANÁLISIS DE LA RITUALIDAD BUBI

Secuencia ritual, estructura interna y elementos simbólicos de la ritualidad bubi

En este capítulo, basándome en la propuesta de Turner (2008), trato de analizar los rituales de nacimiento y de la muerte, teniendo en cuenta la secuencia ritual y los tiempos, para señalar la estructura interna de ambos rituales, mostrar su semejanza en cuanto a contenido y forma expresiva, pero con una inversión total de sus tiempos. Se establecen los diferentes campos semánticos significativos de los rituales bubi de nacimiento y de la muerte descritos en los Capítulos I y II de la Segunda parte de esta tesis. Estos campos semánticos reflejan todo el juego de oposiciones que se dan entre el hecho de nacer y el morir. Finalmente se recoge todo el contenido simbólico y la dominancia de ciertos elementos rituales como el *tola*, la tierra, el agua de mar y de río, los alimentos, el *wáiribbo*, el *róbehwe*, etc. Y finalmente se extraen algunas conclusiones finales.

Estructura interna de los rituales de nacimiento y de la muerte

	RITUAL DE NACIMIENTO			RITUAL DE LA MUERTE		
	Tiempo 1	Tiempo 2	Tiempo 3	Tiempo1	Tiempo 2	Tiempo 3
Actos	<p>Fertilizar la tierra: ritual de la fecundidad.</p> <p>Gestación (<i>rébbè</i>): encarnación de un <i>böé</i>.</p> <p>Ritual de protección del espíritu mediador (<i>bösio bó mmoöró</i>).</p> <p>Dar cuenta a los ancestros para obtener su protección.</p>	<p>Nacimiento (<i>riberi</i>). Venir al mundo de los vivos. Sangre de la madre. Cordón umbilical</p> <p>Presentación del bebé ante el altar de los ancestros para obtener su protección.</p> <p>Presentación en la casa de crianza y adaptación al entorno familiar.</p> <p>Dar a conocer a la parentela y vecindad el nacimiento de la criatura.</p> <p><i>Töparápará</i>: salida de la casa de crianza. Cantos de alegría.</p> <p>Presentación al vecindario y adaptación al entorno más próximo: la vecindad. Rociamiento de agua.</p> <p>Identificación: nombre. Corte de cabello de la criatura.</p> <p>Cuidados maternos.</p> <p>Prohibición sexual.</p>	<p>Gran salida (<i>ripüripüri</i>).</p> <p>Presentación del poblado al niño(a).</p> <p>Llevar al niño(a) a la finca, fuera del poblado.</p> <p>Presentar un nuevo miembro de la comunidad.</p> <p>Plena integración como miembro de la comunidad.</p>	<p>Enfermedad mortal.</p> <p>Pedir al médium un <i>robo</i> de protección en evitación de la muerte.</p> <p>Pedir la ayuda de los espíritus protectores del enfermo.</p> <p>El médium indica que no encuentra ningún remedio.</p> <p>El médium no ha obtenido el remedio de la enfermedad.</p> <p>El médium no prescribe ningún remedio: <i>robo</i>.</p> <p><i>Ntem wairibbo</i>. <i>Hátyi robo</i>: la persona fallece.</p>	<p>Muerte.</p> <p>Un <i>böé</i> que vuelve al mundo de los espíritus.</p> <p>Cuidados del cadáver y exposición en la casa mortuoria.</p> <p>Consulta al médium sobre la causa de la muerte.</p> <p>Revelación de las causas de la muerte.</p> <p>Cuidado y exposición del cuerpo sin vida.</p> <p>Velatorio</p> <p>Duelo</p>	<p>Entierro.</p> <p>Despedida Presentación del fëretro fuera de casa.</p> <p>Cortejo fúnebre al cementerio Llantos de dolor.</p> <p>Entrega del <i>böosö</i> del viaje al otro mundo. Purificación con agua de mar después del entierro.</p> <p><i>Löbétò</i>: Ritual de paz.</p> <p>Luto de dos o cuatro días.</p> <p>Ritual de separación: <i>löätör</i>.</p> <p>Sacrificio de la cabra del entierro. Sangre de animal.</p> <p>Ritual de separación: <i>löätöra</i>.</p> <p>Reconocimiento del difunto como antepasado.</p> <p>Reclusión del consorte. Corte de su cabello (<i>bökoto</i>).</p> <p>Ritual sexual.</p> <p>Desagravio de la tierra: <i>böotá</i>.</p>

Espacio	El seno materno	La casa de crianza (<i>ē tyòbbò ó lōbòppí</i>)	El poblado y sus afueras	Lecho de muerte	Casa mortuoria	Cementerio
Elementos definitorios de la personalidad	Embarazada <i>Wairibbo</i> <i>Róbehwe</i> <i>Mmoöró</i>	Bebé <i>Wairibbo</i> <i>Róbehwe</i> <i>Mmoöró</i>	Niño (a) <i>Wairibbo</i> <i>Róbehwe</i> <i>Mmoöró</i>	Moribundo <i>Wairibbo</i> <i>Róbehwe</i> <i>Mmoöró</i>	Cadáver <i>Wairibbo</i> <i>Róbehwe</i> <i>Mmoöró</i>	Difunto <i>Wairibbo</i> <i>Róbehwe</i> <i>Mmoöró</i>
Parentesco	Progenitores de la mujer Familiares más próximos	Progenitores del bebé Parentela, vecinos y amigos	Progenitores del niño (a) Toda la comunidad	Descendencia del moribundo Parientes más próximos	Descendencia del difunto Familiares, vecinos y amigos	Descendencia del difunto Toda la comunidad
Elementos rituales dominantes	<i>Tola</i> <i>Robo</i> de la embarazada <i>Ēralò</i> del <i>bösio</i> <i>Kinabórí</i> : planta purificadora Agua de mar	<i>Tola</i> <i>Robo</i> del bebé <i>Ēralò</i> del <i>tōparápará</i> <i>Baseka</i> : planta afinadora del oído afinado Agua de río	<i>Tola</i> <i>Robo</i> del bebé <i>Ēralò</i> del <i>ripúripúri</i> Herramientas de trabajo <i>Ba'u</i> : vino de palma	 <i>Ntem wairibbo</i> . El médium no prescribe ningún remedio. No hay <i>robo</i>	 No hay <i>robo</i>	<i>Tola</i> <i>Robo</i> del clan <i>Ēralò</i> del <i>lōátōra</i> Agua de mar y <i>Kinabórí</i> : para purificarse después del entierro

En su conjunto el ritual del nacimiento se llama *töparápará* y el ritual de la muerte es denominado *riwéi*. Ambos rituales están estructurados en tres tiempos. En la estructura se refleja el juego de de oposiciones entre los tres tiempos de ambos rituales. Cada acto de un ritual tiene su inverso en el otro, resultando un diagrama simétrico entre los actos del ritual de nacimiento y los del ritual de la muerte: el tiempo 1 de nacimiento con el tiempo 1 de la muerte; el tiempo 2 de nacimiento con el 2 de la muerte; y el tiempo 3 de nacimiento con el 3 de la muerte. Los dos procesos comienzan de formas totalmente opuestas: en el ritual de nacimiento, un “aliento vital” (*böé*) se encarna, es decir, pasa del mundo de los espíritus al de las personas, de invisible a visible; y en el ritual de la muerte, un “aliento vital” (*böé*) se desprende del cuerpo, pasa del mundo de las personas al de los espíritus, de visible a invisible. Además, es muy significativo observar que existe una relación simbólica entre la fecundidad de las mujeres y el ritual de “fertilidad de la tierra” (*bötóí*), que precede al ritual de nacimiento, y el ritual de “resarcimiento de la tierra” (*böotá*), que cierra el proceso del ritual de la muerte. Esa evidencia de oposiciones se refleja en el siguiente cuadro de campos semánticos significativos de los rituales de nacimiento y de la muerte.

Campos semánticos significativos de los rituales de nacimiento y de la muerte

	Ciclo ritual del Nacimiento <i>(biëkká bié riberi)</i>		Ciclo ritual de la Muerte <i>(biëkká bié riwéi)</i>	
1	Ritual de fertilidad de la tierra (<i>bōtói</i>) Etapa preliminar del ritual de nacimiento (Lograr el equilibrio de la tierra)		Ritual de resarcimiento de la tierra (<i>bōotá</i>). Última etapa del ritual de la muerte (Recuperar el equilibrio de la tierra)	
2	Ritual de embarazo. Venir al mundo de los vivos (<i>bōsio</i>) Ofrecer un sacrificio al “espíritu protector” (<i>mmoōró</i>) para tener su protección	T1	Ritual de retorno al mundo de los espíritus (<i>lōátōra</i>) Reconocimiento del difunto como ancestro para pedir su ayuda y protección	T3
3	Nacimiento	T2	Muerte	T2
4	Sangre de persona La sangre de la madre en el parto	T2	Sangre de animal La sangre de la “cabra del entierro” (<i>ē póri ó bōtyileri</i>)	T2
5	Cordón umbilical (<i>bōkori</i>). Desligarse del otro mundo	T2	Nexo. Hueso de antílope (<i>bōosó</i>). Enlace con el otro mundo	T2
6	Casa de crianza	T2	Casa mortuoria	T2
7	Cuidados maternos	T2	Cuidados especiales del cuerpo sin vida	T2
8	Prohibición sexual durante el periodo de crianza	T2	Ritual sexual del cónyuge enviudado	T2
9	Agua de río. Rociamiento del bebé en el ritual de salida de casa	T3	Agua de mar. Purificación de las personas a la salida del cementerio	T3
10	Cantos de alegría	T3	Llantos de dolor	T3
11	Primera presentación pública, de la casa de crianza a fuera	T3	Último adiós. De la casa mortuoria al campo santo	T3
12	Tiempo presente. Existencia. Vida	T3	Tiempo pasado. Muerte. Recuerdo	T3
13	Corte del primer cabello del bebé	T3	Corte del cabello del consorte (<i>bōkoto</i>)	T3
14	Gran salida (<i>ripúripúri</i>). Presentación del poblado y sus contornos	T3	Reclusión del “cónyuge” (<i>bōkoto</i>)	T3
15	Reconocimiento público como miembro de la comunidad	T3	Reconocimiento público como antepasado	T3
16	Presencia del <i>wairibbo</i> y <i>róbehwe</i> , parte materna y paterna en todo el proceso ritual. Elementos imprescindibles en toda celebración ritual	T1 T2 T3	Presencia del <i>wairibbo</i> y <i>róbehwe</i> , parte paterna y materna en todo el proceso ritual. Elementos imprescindibles en toda celebración ritual	T1 T2 T3

Ritual de fertilidad de la tierra (*bötói*) (T1 nacimiento)

Ritual de desagravio de la tierra (*böotá*) (T3 muerte)

La tierra es un elemento dominante en la ritualidad bubi de nacimiento y de la muerte. El contacto con la tierra es notorio en los dos rituales.

La primera manifestación es en el ritual de “fertilidad de la tierra y fecundidad de las mujeres” (*bötói*). Antiguamente a partir del mismo parto comenzaba el contacto de la criatura con la tierra, la madre daba a luz sobre unas hojas en el suelo del “lugar reservado” (*riháttá*) de la casa de crianza (T1). En el ritual *töparápará* se presentan las herramientas de labranza de la tierra (T2); y en el ritual *ripúripúri* se lleva al niño(a) a la finca para enseñarle a trabajar y cultivar la tierra (T3). En el ritual de nacimiento, la tierra marca el inicio de la vida del ser humano en el mundo de los vivos, iniciándose progresivamente su frecuencia de relación con el mundo de los vivos hasta lograr su integración total (T3).

En el ritual de la muerte el contacto con la tierra comienza con la preparación de la fosa (T2), posteriormente con el entierro (T2), y finalmente con el ritual *böotá*, de desagravio a la tierra (T3). En el ritual de la muerte la tierra marca también un inicio a partir del cual la persona deja de pertenecer al mundo de los vivos, iniciándose su relación con el mundo de los espíritus. Al enterrar en la tierra un cuerpo sin vida, la tierra se resiente. El posterior sacrificio de una cabra (T2) y la ceremonia de “resarcimiento de la tierra” (*böotá*) son actos de intercambio encaminados a la recuperación de la reciprocidad, respeto y equilibrio entre los vivos y la tierra (T3).

Ritual de embarazo (*bösio*) (T1 nacimiento)

Ritual de retorno al mundo de los espíritus (*löätöra*) (T3 muerte)

Justo al principio del embarazo se acude al médium para que indique cómo se ha de celebrar el ritual de protección tanto de la madre como de la criatura que va a nacer. El médium prescribe la celebración un “ágape ritual” (*bösio*) en honor al espíritu “espíritu guardián” (*mmöeró*) de la madre. En el acto solo participan los familiares más próximos, para mantener el secreto del embarazo (T1).

En el ritual de la muerte se celebra un ágape ritual, *löätöra*, para que el “aliento vital” (*böé*) que se ha desprendido del cuerpo se encamine bien al mundo de los espíritus. Es una ceremonia pública de confirmación de la partida definitiva de un miembro de la comunidad y de reconocimiento como antepasado (T3).

Nacimiento (*riberi*) (T2 nacimiento)

Muerte (*riwéi*) (T2 muerte)

Nacer es la llegada al mundo de los vivos, la separación del “nexo” (*bòkori*) que une a la madre con la criatura. La llegada se produce en la casa de crianza, morada de los espíritus del *karityöbbo* de donde procede (T2).

Morir es el retorno del “aliento vital” (*böé*) al “mundo de los espíritus” (*ö mmò*). Es la separación del *böé* de su cuerpo (T2). En el momento del entierro se coloca un *böosò* en la mano del difunto, que representa la reposición del “nexo” (*bòkori*) que le unía a la madre al nacer.

Desde la perspectiva del concepto de grupo, ambas realidades, nacer y morir, tienen dos etapas. El ritual del nacer está constituido por: una primera salida (T2) que se produce en el entorno familiar y otra (T3) que se efectúa más del ámbito doméstico y en la que participa la colectividad. El ritual de muerte: una primera salida de la casa mortuoria a fuera (T2) y otra la salida de la casa del difunto al cementerio. Ambas terminan de idéntica forma, mostrando la vinculación de la persona con la tierra.

Sangre de la persona: sangre de la madre en el parto (T2 nacimiento)

Sangre del animal: sangre de la cabra del entierro (T2 muerte)

En el parto se produce derramamiento de sangre de la madre sobre la tierra. En el ritual del nacimiento la sangre representa la separación del otro mundo acercando el *böé* a los vivos (T2).

En el ritual de la muerte se sacrifican la “cabra del entierro” y gallinas. El sacrificio de animales simboliza la muerte del difunto y el acercamiento del *böé* a los muertos. Es otra sangre que lo aleja de los vivos, una confirmación de la muerte y la posibilidad de reconocimiento del difunto como antepasado (T2).

Cordón umbilical (*bòkori*): desligarse del otro mundo (T2 nacimiento)

Hueso de antílope (*böösò*). Enlace con el otro mundo (T2 muerte)

El cordón umbilical es el elemento a través del cual la persona se traslada al mundo de los vivos. Etimológicamente el término *bòkori* está formado por el prefijo *bo-*, que equivale a la expresión española “lo que”; el apócope *-ko*, del verbo *o okkáa*, tener; y el apócope *-ri*, de la palabra *ribötyö*, que significa tener vida. Por lo tanto la palabra *bòkori* literalmente significa “lo que transmite la vida”, refiriéndose al cordón umbilical, elemento a través del cual se transmite la vida (T2).

En el ritual de muerte, el “nexo” (*böösò*) es el elemento con el cual el *böé* se incorpora al mundo invisible. Por su etimología el término *böösò*, del verbo *o osa*, quiere significar lo que enlaza, une o anexa. Es el *wáiribbo* que lo pone en la mano del difunto en el momento del entierro, para vincular el *böé* con el mundo de los espíritus (T2).

Casa de crianza (T2 nacimiento)

Casa mortuoria (T2 muerte)

El parto es el inicio del segundo tiempo del viaje de venida al mundo de los vivos. Tiene lugar en la “casa de crianza” (*tyóbbo ó löböppi*), que es a su vez morada de los espíritus. En este periodo, la madre y la criatura que va a nacer necesitan la protección de su *wáiribbo*. La criatura permanece bajo esta protección a lo largo de un primer tiempo de su vida (T2).

Al respecto, Fernández (1986) dice que en el *tōparápará* se ritualizan dos nacimientos, uno para los ancestros y otro para sus parientes vivos. Ello conduce a una repetición de transiciones representadas en un escenario ritual que se divide en dos espacios contrapuestos: interior-exterior. El espacio exterior cada vez se amplía más (umbral, patio, poblado); y entre cada uno de estas expansiones el recién nacido pasa de nuevo por el espacio interior, reafirmando así el sentido de transición. El interior está relacionado con: oscuridad, útero, quietud, no ser, juntos, unido con la madre, mundo esencial, espiritual, ancestros, protección y pasado. El exterior con: luz, sociedad, movimiento, vida, separados, parientes vivos, instrucción y futuro.

La muerte es el inicio del segundo tiempo del viaje de retorno al mundo de los espíritus. Puede ocurrir en cualquier parte, pero se hace lo posible para que el difunto vuelva a su casa familiar donde ha de partir para su entierro. Allí el difunto está bajo la protección de los mediadores, *wáiribbo* y *róbehwe* vivos (T2). Allí los parientes vivos hacen duelo de 2 o 4 días preparando la plena integración del *bōé* al grupo de los ancestros con la celebración del “ritual de separación” (*lōátōra*).

Cuidados maternos (T2 nacimiento)

Cuidado especial del cadáver (T2 muerte)

Son numerosos los cuidados que el recién nacido recibe en la casa de crianza de su cuidadora ritual y de su madre. Los primeros días de vida de la criatura algunos de los parientes más próximos duermen en la “casa de crianza” (*ē tyóbbò ó lōbóppí*) para acompañar a la parturienta en estos primeros momentos que se consideran delicados (T2).

También hay un cuidado especial del cuerpo sin vida para su conservación. Se limpia y unta de aceite de palma (T2). Durante un mes lunar (*bwéá*) los parientes más próximos permanecen juntos en la “casa mortuoria” (*ē tyóbbò ó bōtyíleri*); duermen en el suelo hasta que la superficie de la tumba se seque.

Prohibición sexual durante el periodo de crianza (T2 nacimiento)

Ritual sexual del cónyuge enviudado (T2 muerte)

La prohibición sexual durante el periodo de “crianza” (*löböppi*) obedece a que en estos momentos en que las compuertas entre ambas dimensiones todavía se hallan entreabiertas, debe evitarse la transmisión de energías del mundo de los espíritus al de los vivos. De ahí la prohibición de las relaciones sexuales para evitar la llegada de otro espíritu (T2). Sin embargo, se recomienda a la madre la unción constante de *tola* porque con esta unción está bajo la protección de su *wáribbo*. Al terminar el periodo de abstinencia los cónyuges celebran el ritual sexual de *kóbó* –acto sexual–, para reanudar su vida conyugal y hacer posible la llegada de otro *böé*. En el ritual de la muerte, durante el periodo de aislamiento del cónyuge, también hay una rigurosa prohibición sexual. En este momento el “viudo/a” (*bökoto*) se está despojando de la muerte con la cual ha estado en contacto desde la desaparición del consorte. Mantener relaciones sexuales con un/a *bökoto* es un hecho contaminante. Como efecto de esta contaminación la persona puede enfermar, tener otro tipo de desgracias o incluso morir (T3).

En el ritual de nacimiento la reanudación de la vida sexual de la mujer ha de hacerse con el padre de la criatura, aunque después se rompa la relación sentimental entre ellos. En cambio, en el ritual sexual de la muerte, la primera relación debe ser precisamente con alguien con quien no se volverá a repetir el contacto sexual, porque representa la ruptura de la relación anterior.

Agua de río. Rociamiento del bebé en el ritual de la salida de casa (T3 nacimiento)

Agua de mar. Purificación de las personas al salir del cementerio (T3 muerte)

En el ritual de nacimiento se echa agua sobre el tejado de la casa y se deja caer sobre el bebé. Representa el fluir de la vida que transcurre entre las inclemencias del tiempo (T2). También en el ritual de paz, al concluir el acto, el celebrante da de beber agua a todos los participantes. Aquí representa el restablecimiento del equilibrio y la paz en el grupo (T3).

En el ritual de la muerte, el agua de mar y salada es considerada un elemento eliminador de impurezas y contaminación producida por el contacto con la muerte (T3). Se piensa que la sal aleja a los malos espíritus.

Cantos de alegría (T2, T3 nacimiento)

Llantos de dolor (T2, T3 muerte)

En los rituales de nacimiento y de la muerte se producen estados emocionales simétricamente opuestos. El nacimiento causa alegría y se celebra con cantos de alegría. Los estados de alegría observados en los rituales de *töparápará* (T1) y *ripúrípúrí* (T3) fueron espontáneos. En cambio, la muerte de un ser querido se manifiesta con expresiones de dolor. La muerte causa aflicción. La despedida del difunto tiene determinadas formas de manifestar el dolor, como la tristeza, las lágrimas y el llanto.

Primera presentación pública de la criatura: de la casa de crianza al exterior (T3 nacimiento)

Último Adiós: de la casa mortuoria al campo santo (T3 muerte)

En el ritual *töparápará*, se coloca a la criatura en un *ëté'u* (palangana o recipiente, antiguamente una corteza de árbol grande) y se la saca fuera de la casa para que todos la vean y conozcan. Es su primera presentación pública. Los familiares y población celebran este acto con expresiones de alegría: cantos y danzas.

En cambio en el ritual de la muerte, el cuerpo del difunto se expone y se vela durante una noche. Antes del entierro se expone fuera. En esta ocasión se produce una gran afluencia de gente que expresa su dolor con lágrimas y llantos.

Presentación pública de la criatura (Foto: JFE)



A la izquierda, momento de presentación de la criatura en el ritual de nacimiento. A la Derecha, la imagen corresponde a los momentos previos al cierre del féretro. El público se aglomera junto al ataúd para ver por última vez el cuerpo sin vida del difunto.

Tiempo presente. Existencia. Vida (T3 nacimiento)

Tiempo pasado. Muerte. Recuerdo (T3 muerte)

El ritual de nacimiento es la celebración la vida, la acción, el movimiento, la identidad.

El ritual de la muerte se relaciona con el pasado, el descanso eterno y el recuerdo.

Corte del cabello de la bebé (T3 nacimiento)

Corte del cabello del consorte (*bökoto*) (T3 muerte)

Una de las ceremonias del ritual de nacimiento es el corte ritual del primer cabello de la criatura para despojarle de ese elemento que trajo del otro mundo.

También en el ritual de la muerte se corta el cabello del cónyuge viudo(a) y el de los parientes próximos como señal de alejamiento del contacto con la muerte.

Ritual de *ripúripúri* –gran salida al poblado y sus contornos (T3 nacimiento)

Ritual de *bökoto* –reclusión del cónyuge enviudado (T3 muerte)

El ritual de *ripúripúri*, gran salida, es la culminación del proceso ritual de nacimiento. Es la presentación del niño(a) a la comunidad, y por eso se le lleva a la finca, fuera del poblado. Simbólicamente indica que ya se le ha dotado de los recursos necesarios para afrontar la vida.

En el ritual de la muerte, se produce un gran encierro, se recluye al “consorte” (*bökoto*) y se le aísla durante un tiempo de la comunidad para alejarle de la muerte del difunto con quien ha convivido. Se le corta el pelo, duerme en el suelo y al final se le despoja de toda la ropa que llevaba puesta durante ese periodo. Se considera que el tiempo que permanece encerrado es el estimado necesario para alejar de él las huellas de la muerte.

Reconocimiento público como miembro de la comunidad (T3 nacimiento)

Reconocimiento público como antepasado (T3 muerte)

La etnografía revela la relación entre el mundo visible de las personas” (*ribötyö*) y el mundo invisible de los espíritus” (*ö mmö*), como dos realidades en constante reciprocidad. En cada tiempo ritual se ofrece algo y se hacen peticiones.

En el ritual de nacimiento las peticiones van dirigidas a los espíritus protectores de la criatura. En el ritual de la muerte el ofrecimiento se hace a los espíritus ancestrales para conseguir su ayuda y protección. La percepción *bubi* de la experiencia vital está enfocada en el conflicto, un conflicto que está ligado a la acción de los espíritus, todas las experiencias, tanto las buenas como las malas, son consecuencia de la acción de los espíritus en el plano material. De ahí la necesidad de solicitar protección y salvaguarda constante a los espíritus. Esta interrelación de las personas con los espíritus es para los *bubi* una realidad innegable. Y es una muestra más de la implicación de los espíritus en sus procesos vitales. La relación con el mundo de los espíritus, tanto de la mujer en el periodo de gestación como del consorte en el de *bökoto*, constituye una clara muestra de la teoría de Tatje y Hsu (1969:154), sobre la concepción del ámbito del sistema de parentesco y de la sociedad, que se extiende hasta los ancestros. Y como indica Gluckman (1978: 270), al referirse a la relación del culto a los ancestros, la ritualidad

salvaguarda las normas de parentesco y controla las relaciones entre los parientes vivos (Fernández, 1986). El ritual bubi de la paz que precede a los rituales de paso, también cumple perfectamente este objetivo.

Wáiribbo (T1, T2, T3 nacimiento)

Róbehwe (T1, T2, T3 muerte)

El *wáiribbo* es el representante de la parte materna de la persona. La palabra *wáiribbo* significa espíritu femenino. Está formado por el prefijo *wái-*, apócope de *waíssó* (mujer) y *-ribbo*, de la palabra *ëribbo* plural del término *mmò*, que significa espíritu. En el plano simbólico representa a la antepasada común del clan, aunque en la propia ritualidad bubi existen símbolos y mujeres del matriclan que actúan en su misma representación. En la cosmovisión bubi la verdadera *wáiribbo* es un *bötéribbo*, constituyéndose como un espíritu primordial, ubicado en uno de los más altos niveles espirituales.

El término *bötéribbo* está formado por las palabras *böté*, árbol y *-ribbò* –espíritu, estando asociado con la tierra y el más allá. El árbol nace de ella, su raíz penetra en la tierra y su tronco se eleva hacia el cielo, fuente de la energía. Es a través de esta imagen, que los bubi otorgan significación a este ente matriz, esencia original, ser primigenio, origen o principio de vida, que se transmite de generación en generación a todos los miembros del “clan” (*karityöbbo*). De ahí que el *karityöbbo* se conciba como una unidad indivisible e indestructible.

Los miembros de un clan se llaman entre sí *bakárityöbbo*, cuya etimología es *bá-kárityöbbò* “personas de la misma casa materna”. También se llaman entre sí *bolöbèrìi*, (*bòllá* –hijo(a), *öbèrìi* –madre) que significa “hijos de la misma madre” (*bolöbèrìi*). En el primer término se resalta el hecho de pertenecer a la misma casa. Antiguamente todos los miembros de un clan nacían en el mismo sitio, en la “zona reservada” (*rihátá*) de la casa de crianza. El segundo nombre, *bölöbèrìi*, más entrañable, alude al hecho de ser hijos de la misma madre, la *wáiribbo*, la antepasada común del clan.

Pretender dividir un *karityöbbo* simbólicamente significa destruir al *wáiribbo*, es decir, la energía o fuerza vital que lo ha creado, pues son extensiones de una misma cosa, esencia en si misma indivisible. Según la cosmovisión bubi eso es imposible. Las *wáiribbo* son *bötéribbo*, la fuente de la vida, energía, aliento vital (*böé*). La energía es

indestructible, puede manifestarse a través de diferentes formas o cuerpos, pero esto solo a nivel de los sentidos pero jamás puede dividirse y separarse a nivel esencial, donde los sentidos no alcanzan sino es por un esfuerzo de la imaginación. Los bubi consideran que los agravios a la verdadera *wáiribbo* pueden tener como consecuencia la desaparición del *karityöbbo*. Esto puede ocurrir si las mujeres del clan solo engendran varones. En este caso las mujeres suelen recurrir a sus antepasados para averiguar las causas.

Desde nuestro propio “clan” (*karityöbbo*) nos referimos al *karityöbbo* de nuestra parte paterna como *róbehwe*. El término *róbehwe* está formado por el prefijo *róbe-*, relativo a hombre y *-hwè*, de la palabra *rihwè*, que significa familia. Por su etimología, el término *róbehwe* significa familia paterna. Está representado por un miembro del matriclán del padre.

Como se ha indicado en el Capítulo 2, sobre el Concepto bubi de persona, el *wáiribbo* y el *róbehwe* son dos elementos fundamentales constitutivos de la persona. El *wáiribbo* representa el “aliento vital” (*böé*) que la persona recibe de su madre.

Interpretación de las oposiciones

Esta correspondencia simétrica de elementos simbólicos de los procesos vitales de nacimiento y la muerte representan los escenarios y la interrelación entre el mundo de las personas y el mundo de los espíritus.

En la gestación del feto, primero intervienen los espíritus: *wáiribbo* y *mmoöró*, *basósóló* en la formación de una nueva vida. Luego, en el nacimiento intervienen los progenitores, la madre y el padre. En la muerte sucede lo mismo, pero en sentido inverso, puesto que el médium que se consulta sobre el estado del moribundo, responde: “no he visto a la *wáiribbo*” (*n tem wáiribbo*); significando que ya nada protege al moribundo y que su *böé* está en proceso de abandonar el cuerpo. Es decir, que si bien el recién nacido es acompañado de todas las fuerzas que le permiten vivir, al moribundo ya no le acompañan, quedando el cuerpo desprotegido sin su energía. Esas acciones se desarrollan como una acción estructurada en tiempos.

El nacimiento es un proceso que comienza con la encarnación del *böé* (T1) y se prolonga varios años después del alumbramiento (T2) hasta la celebración de *ripúripúri*

(T3), a los cinco o seis años de edad. Se considera que en este momento el ser está totalmente integrado en el mundo de los vivos y, por tanto, ya es persona. Es a partir de este momento que se le considera una persona integrada en la sociedad.

La muerte es un proceso similar. Abarca desde el momento en que la persona enferma de gravedad (T1), el periodo entre los funerales y el *lōátōra* (T2) y se prolonga hasta la celebración del *bōotá* y distribución de los enseres personales del difunto (T3), al menos después de un año. En este momento en que el *bōé* se ha transformado completamente en *mmò*.

Así pues, nacer es un proceso que comienza mucho antes del nacimiento de la criatura. No es un acontecimiento aislado que puede ser situado en un momento determinado. Como observó Turner (1969), es un proceso que se desarrolla en diferentes momentos. La criatura nace, pero necesita un periodo de adaptación para transformarse en un ser social, para incorporarse a las actividades de subsistencia y a la manera de ser de la comunidad. Del mismo modo, morir es un hecho que comienza antes del fallecimiento y se prolonga durante un largo periodo después de la desaparición física de la persona.

Los *bubi* perciben una continuidad patente entre el mundo visible y el mundo invisible. Se cree que los espíritus ejercen su influencia en el tejido de la realidad para favorecer circunstancias que resulten en los deseos o peticiones de aquellos que les solicitan su auxilio. Los espíritus están ligados a los vivos por lazos espirituales y comparten con los vivos un origen común tanto en el mundo espiritual como en el mundo material. Son la extensión de la rama familiar del *matriclán* en el mundo invisible.

Del mismo modo que sucede en el clan, los cabezas de familia otorgan su herencia a algunos de sus descendientes según sea su relación, los *bubi* esperan favores de sus antepasados y de los espíritus protectores que la *wáiribbo* dispone, para la consecución de sus metas y preservarse del peligro.

Oposición de tiempos rituales al nacer y morir

Nacimiento	Muerte
Tiempo 1 <i>bōé</i> – nacer en el mundo de los vivos	Tiempo 3 <i>bōtyō</i> – salir del mundo de las personas
Tiempo 2 <i>bōtyō</i> – sacar fuera de la casa de crianza	Tiempo 2 <i>bōtyō</i> – sacar fuera del poblado
Tiempo 3 <i>bōtyō</i> – dentro de la sociedad	Tiempo 1 <i>bōé</i> – fuera del mundo de las personas

Estos tres tiempos que conforman los rituales de *töparápará* y *riwéi* están estructurados a su vez en partes:

El Tiempo 1 del ritual de nacimiento tiene dos partes que corresponden a las dos salidas: la primera, del seno de la madre a la casa de crianza; y la segunda, de la casa de crianza hacia fuera, el poblado.

Del mismo modo, el Tiempo 1 de la muerte tiene dos partes que se corresponden con dos salidas: del lecho mortuorio hacia fuera de la casa; y de fuera de la casa a fuera del poblado, al cementerio.

La etnografía de los procesos rituales de nacimiento y de la muerte da a entender un aspecto fundamental sobre la manera que tienen los bubi de conceptualizar lo que acontece en las acciones rituales. En realidad, en ambos procesos se trata siempre de poner en relación algo que se traslada de un lado a otro. El juego de relaciones es constante y yuxtapone todos los elementos simbólicos entre sí. Es decir, existe toda una serie de elementos que acompañan y ponen en relación los dos mundos. El ritual de “concepción de la mujer” (*bösio*), por ejemplo, tiene como objetivo el buen desarrollo del proceso de gestación y acogida de la criatura en el seno del *karityöbbo*. En el ritual de la muerte, la preocupación del *karityöbbo* es que el moribundo se reconcilie con los miembros de su clan antes de morir (ritual de paz” *-löbétò*), asegura su tránsito a la otra vida y la buena acogida por parte de sus ancestros.

Los nombres con los que los bubi designan los procesos rituales de nacimiento y de la muerte tiene un valor significativo. En lengua bubi se expresan con locuciones de estructura análoga: “ritual de nacimiento” (*biëkká bié riberi*) y “ritual de la muerte” (*biëkká bié riwéi*). El término *biëkká* formado por el prefijo /*bi-*/ de la Clase 8, con el que se forma el plural, y la palabra /*-ëkká*/, indica conjunto de ceremonias. Aquí se cumple la teoría de Turner (2008:23) en lo referente a los significados, al observar que suelen derivar, aunque no siempre, del nombre que se le atribuye; cuyo sentido procede a su vez de una voz principal o étimo, a menudo un verbo como en ese caso: *ri-bèrí*, *ri-wéi*. El prefijo *ri-* significa “relativo a”, *-bèrí*, participio del verbo *o bela*, “nacer”, y “*wéi*”, “relativo a la muerte”. Por su etimología, *biëkká bié riberi* significa “conjunto de actos relativos al nacimiento”; refiriéndose a las ceremonias del proceso de nacimiento del ser humano. Del mismo modo, el ritual bubi de la muerte se designa con la

expresión *biëkká bié riwéi*, ritos, actos relativos a la muerte. Los términos expresan lo que los propios bubi piensan sobre los conceptos de nacer y morir.

Los rituales de nacimiento y de la muerte tienen estructuras idénticas y simétricas, como se muestra en el cuadro de los tiempos rituales de la estructura interna. A primera vista se resaltan dos aspectos fundamentales. Primero, que el ritual de la muerte es inversión del ritual de nacimiento. Segundo, hay una notoria existencia de dobles: un “lugar sagrado” (*böela*) de los espíritus del clan en casa de la crianza, otro en el “oratorio” (*ròhia*); un *wáiribbo*-espíritu, un *wáiribbo*-vivo; un *róbehwe*-espíritu, un *róbehwe*-vivo, una casa materna en el mundo de los vivos, otra en el de los muertos, etc. Por esta razón, se presta especial atención a estos aspectos, que de por sí ya coinciden con la cosmovisión bubi de un mundo bipolar.

Pero el ritual expresa muchos conflictos significados en algunos elementos rituales dominantes. Adquiere un simbolismo que representa multitud de aspectos críticos de la sociedad bubi. Los procesos rituales de nacimiento y de la muerte no representan tanto los hechos biológicos de comenzar a existir y desaparecer físicamente del *karityöbbo* y del poblado, sino el hecho de concebir un mundo compartido por personas y espíritus. Aquí están incluidos todos los actos de ambas celebraciones del nacimiento y de la muerte: desde el *bösio* de los espíritus protectores de la embarazada, el *löátöra*, la consulta a los espíritus, el acto de purificación, el “desagravio de la tierra” (*böotá*). El nacimiento y la muerte de un miembro del *karityöbbo* permiten conocer cómo se establecen los vínculos de parentesco, no sólo entre los individuos, sino también con los ancestros. En la celebración ritual se puede apreciar cómo está constituido el “grupo familiar” (*karityöbbo*), en qué términos se expresa la reciprocidad, la obligatoriedad, la socialización, sus creencias y cómo conciben la intervención de los espíritus en sus vidas.

Presentación de ofrendas en el ritual *löátöra* (Foto: JFE)



Esta imagen documentada en Baney, representa el momento de presentación de ofrendas ante los familiares del difunto en la celebración de su *löátöra*. Un acto simbólico de reciprocidad; como lo expresan en la canción: “La mano que da, mano que recibe”.

Un ejemplo de esta realidad es el ritual de Bisila. Así como cada “persona” (*bötyö*), “clan” (*karityöbbo*), “poblado” (*ëriía*) tiene su *wáiribbo*, Bisila es la *wáiribbo* de todos los bubí y de la isla de Bioko. Es tal como define Bolekia una Diosa-Madre en la cosmovisión bubí⁷⁸. Se manifiesta entonces que, para los bubí, la tierra es comparable a una madre por su función reproductora. La tierra es productiva como la madre es generadora. La persona es ante todo una criatura de la *wáiribbo*, por tanto, de orden espiritual. La persona debe superar algunas etapas antes de encarnarse en el seno de su madre; y se muere cuando cumple su ciclo vital. En ambos casos, se tiene presente la actuación de las fuerzas del otro mundo. En este sentido, el ritual de Bisila y de la fecundidad, también puede definirse como celebración de la vida.

Estas celebraciones rituales ponen de manifiesto el vínculo que existe entre vivos y ancestros, y ayudan a entrever en su conjunto el panorama del mundo de los bubí. Como indica Bamonuba (1984) y Fernández (1986), la muerte rompe el ritmo de la vida, pero

⁷⁸ Bolekia Boleká (2009).

no pone término a la existencia, ya que ésta continúa en el más allá. El difunto sigue formando parte de su familia. La muerte supone una vuelta al “*karityöbbo*” de donde partió. La creencia en esta interrelación y la intervención de los espíritus en el ámbito de la vida cotidiana de los bubis es, sin duda, uno de los aspectos más significativos para comprender la relación entre los ancestros y los miembros del *karityöbbo* vivos, entre la vida y la muerte. Esta creencia queda plenamente manifiesta en la descripción etnográfica de los dos procesos rituales.

El nacimiento es la vía por la que el aliento vital (*böé*) se encarna y entra en el mundo de los vivos (*ribötyö*). La muerte es la puerta por la que el último aliento abandona el cuerpo y retorna al mundo de los espíritus (*ö mmò*); como lo muestra la siguiente estrofa de una de las canciones populares que se cantan en los entierros, que dice:

<p><i>E (... nombre del difunto) eta'a öé Rúppé.</i> <i>Öá perë ebélòð. Öá tyínò.</i> <i>E (... nombre del difunto) eta'a öé Rúppé.</i> <i>Ötá perë ebélòð. Öá tyínò.</i></p>	<p>(... nombre del difunto) váyase con Dios. Ha llegado tu hora. Te has ido. (... nombre del difunto) váyase con Dios. No ha llegado tu hora. Te has ido.</p>
--	--

La vida de la persona se sitúa entre los umbrales de entrada y salida al mundo de los espíritus, entre lo visible y lo invisible. Nacer y morir son dos puertas diametralmente opuestas. El nacimiento abre las puertas de la vida. La muerte rompe el ritmo de la vida. El difunto sigue existiendo en otra dimensión. Los vivos pueden comunicarse con él a través de un *bohiammò* o en una “cueva” (*bösila*).

Sin embargo, con este análisis de los rituales, todavía queda otro aspecto por discernir que no se entrevé a través de los propios discursos de los actores de los rituales que enfatizan en la importancia de los actos de paz que anteceden cualquiera acción ritual. En otras palabras, según los discursos exegéticos parecería que los rituales son maneras de preservar la buena relación entre los miembros que los celebran. Pero el análisis del conjunto de sus representaciones simbólicas muestra que la ritualidad bubi, en general, intenta resolver ciertos conflictos latentes o tensiones que se dan especialmente entre la

filiación matrilineal y la regla de residencia patrilocal para las mujeres, o entre la parte materna a la que uno se adscribe y la parte paterna con la que se convive.

Esta es otra de las razones de la importancia que tiene para los bubi la celebración de los ritos de paso, porque es un momento oportuno para resolver estas y otras diferencias entre grupos y entre los miembros de un mismo *karityöbbo*. Aquí los miembros exponen ante el *böhuláhula* los resentimientos entre ellos. Los rituales del ciclo vital que se producen en un momento de gran concentración familiar tienen la función de restablecer la paz y equilibrio social, para evitar las desgracias que pudieran surgir como consecuencia del malestar generado por ese conflicto. Como dice Turner (2008: 51), aquí los elementos significativos guardan relación con lo que los símbolos son capaces de hacer o de actuar en la vida social. Estos símbolos y aspectos adquieren significado, vistos desde la óptica de la cosmovisión, el concepto de grupo, estructura del grupo, organización, su actual división y facciones transitorias sobre la base de sus ambiciones, intereses inmediatos; porque tanto en el ritual de nacimiento como en el de la muerte, la estructura permanente y las formas recurrentes de conflictos y de intereses están interconectadas en el simbolismo ritual.

Contenido simbólico y dominancia de ciertos elementos rituales

Veamos cuáles son los símbolos dominantes de los rituales que expresan el conflicto e intentan significar y recordar la importancia de la matrilinealidad y la patrilocalidad, como dos aspectos críticos pero sustanciales en la sociedad bubi.

Para ello he identificado los elementos rituales teniendo presente que todos los utilizados en la ritualidad, objetos, gestos, canciones que lo constituyen, así como el espacio y el tiempo, tienen su particular importancia e interpretación. De hecho, cada una de las partes o unidades de la secuencia ritual se llama *ëkká*; y el elemento ritual en cada etapa se denomina *ëlollë*. Sin embargo, no todos los elementos son *ëlollë*. Solo lo serán aquellos que entren en el campo de la acción ritual. En su acepción de elemento ritual, transmite la idea de algo, una fuerza espiritual, una realidad distinta a lo que es en sí mismo. Un *ëlollë* pone en conexión lo sensorial y visible con lo invisible.

Así, por ejemplo, una parte de los símbolos empleados en los rituales de nacimiento y de la muerte, como el aceite de palma, el agua de mar y río, la “hoja de la paz” *öbotó*,

están relacionados: por un lado, con la aspiración bubi de armonía en el *karityöbbo* y, por otro, con la sociedad y los espíritus del clan.

En el cuento de *Löbara* narrado al principio de esta tesis, se le ve ante la inminente necesidad de pedir la ayuda de sus ancestros, y trae consigo a la cueva tres “elementos” (*bilollë*): una calabaza de “vino de palma” (*ba’u*), un “antílope” (*sètyí*) y frutos de su huerta. Estos tres elementos pueden considerarse *ëlollë*. Tienen la correspondencia simbólica de gustar a los espíritus y los activan para que respondan a la petición presentada por un miembro de su *karityöbbo*. Al depositarlas ante la cueva y dirigirse al espíritu, éste le responde y obtiene de él lo que desea. De aquí que los bubi crean que el *ëlollë* tiene la fuerza capaz de entrar en relación con el otro mundo y provocar la respuesta de los espíritus. Sus cualidades sensibles nos ponen sobre la pista de su relación con alguna clase de espíritu en particular.

Veamos más detenidamente uno de los símbolos que dominan la ritualidad bubi. El *tola* es una pasta que se obtiene de una simple planta, pero que una vez entrado en el campo de la acción ritual representa la sangre materna, a través de la cual se transmite la vida. El *tola* es el símbolo que viene a representar a la *wairibbo*. Por eso es compartido durante las ceremonias por todos los miembros del *karityöbbo*, para mostrar que son hijos de una misma madre espiritual, la verdadera *wairibbo*. Retomando a Sapir (y Turner), este tipo de símbolos promueven toda la acción ritual.

En el plano sensorial el *tola* es una pasta rojiza preparada con hojas verdes de la planta *tola*. Durante el proceso de preparación, en el que se muelen las hojas verdes con una piedra, por algún efecto oxidante acaban produciendo la citada pasta rojiza que, al contacto con la piel, origina un tinte de idéntico color y de duración prolongada. Los miembros del *karityöbbo* se la untan en las celebraciones de los ritos de paso.

En el plano ideológico, el color rojo del *tola* representa el color rojizo de la sangre materna y recuerda el principio matrilineal que vincula a los miembros del matriclan entre sí. En lengua bubi, el color rojo se denomina *tolatola*, que significa rojizo, la sangre que da vida. La sangre de la madre es el germen de vida de la criatura que va a engendrar. El *tola*, por el color rojo vivo de su sabia y sus hojas, representa el color de la sangre de la madre, que permite la formación del hijo. Y la forma de racimo compacto de sus frutos, simboliza la vida en abundancia y la unidad funcional de sus elementos, sus hijos. Por consiguiente, para los bubi la sangre es vida. Hay una correlación entre el papel de la mujer como transmisora de vida y el simbolismo del

color rojo del *tola*, que representa la sangre materna. Este concepto lo expresa el dicho *banná e böé*, que literalmente significa “la sangre tiene fuerza”. Incluso, los bubi lo denominan *tola* de los “espíritus ancestrales” (*tola iá baíribbo*). En el ritual, los miembros del clan se ungen de *tola* las manos, la cara y otras partes visibles del cuerpo. En el ritual de presentación del niño, por ejemplo, la gente se unge a sí misma y luego unge al niño. Al final, todo aquel que ha participado en el ritual queda marcado por el tinte, generando una comunidad reconocible a la vista.

Una celebración ritual no tiene sentido sin la presencia de la *wáiribbo*. El tinte del *tola* viene a simbolizar la unión de un elemento compartido, los vínculos que unen a los miembros de un *karityöbbo*. La relación de la persona con su *karityöbbo* es tan fuerte que puede incluso influir sobre su personalidad. Las locuciones que mejor expresan la relación entre el *tola*, la sangre y la fuerza vital se muestran en el siguiente recuadro:

<i>Ki tola iá baíribbo.</i>	Es el <i>tola</i> de los espíritus ancestrales
<i>Ná hátyi wáiribbo,</i>	Si no hay <i>wáiribbo</i> ,
<i>Hátápo pála äkká.</i>	no se puede celebrar un ritual

Este recuadro indica una de las principales propiedades de la sangre y una advertencia sobre los efectos del homicidio. Las consecuencias de un derramamiento de sangre se acaban pagando, tarde o temprano. El homicidio aleja al autor del ámbito protector, de su *wáiribbo*.

El *tola* está presente en gran parte de la ritualidad bubi como símbolo dominante. Así, por ejemplo, en el ritual de adolescencia y “pubertad de las jóvenes” (*bula*) se empapa a la niña de *tola*. El ritual de *bula* es el momento en que la niña entra en la etapa adulta. Se celebra cuando la joven tiene la primera regla y se prolonga durante todo el periodo menstrual. Es un ritual de preparación de la niña a la vida sexual, el matrimonio, la procreación y las responsabilidades familiares. Es un momento clave de la vida de la joven.

Funciones del *tola* en representación de la sangre

En el ritual de embarazo (<i>bösio</i>)	La sangre genera vida (comienzo de la vida)
En la criatura recién nacida	La sangre derramada por la madre en el parto
En la madre durante el periodo de crianza	La sangre de los miembros del <i>karityöbbo</i>
En el ritual de <i>töparápará</i>	La sangre del parto de la madre
En el ritual <i>ripúripúri</i>	La sangre de los miembros (consolidación de la vida)
En el ritual de <i>bula</i> ⁷⁹	La sangre menstrual (capacidad de generar vida)
En el ritual de <i>bötarao</i> ⁸⁰	La sangre de la madre (transmisora de vida)
En los rituales de iniciación	La sangre que fluye en el grupo (fortaleza)
En el ritual de la muerte	La sangre pierde su vitalidad (fin de la vida)

Generalmente la unción del *tola* suele ir precedido de un “ritual de paz” (*löbétò*), simbolizando la armonía que existe entre todos los miembros del *karityöbbo*, vivos y difuntos. La unión en el “clan” (*karityöbbo*) es el estado óptimo para venerar a la *wáiribbo* y dirigirse a los antepasados y es una condición indispensable para que estos atiendan las peticiones que se les dirigen. El color rojo del *tola* es una manifestación de la cohesión del *karityöbbo* y de honor a la *wáiribbo*. Lo cual significa la sangre por la que se transmite la vida. Y representa la unión entre los descendientes de una antepasada común: la *wáiribbo*.

En el ritual de la muerte es común el sacrificio de una cabra. Aquí, la sangre de este animal, que se derrama, sirve para conducir la nueva vida del *böé* y no desagaviar la tierra receptora del líquido viscoso, por el hecho de haber enterrado en ella un cadáver, un cuerpo sin vida. Aquí no es la sangre en representación de la *wáiribbo*, sino la sangre del animal, la cabra, que representa al muerto. De hecho, esta misma sangre sin vida atrae al *böé* hasta el mundo de los difuntos. Si bien el *tola* tiene el efecto de arrastrar al mundo de los vivos, la sangre de la cabra sacrificada tiene el efecto contrario, obligar el retorno al mundo de los muertos, allá donde debe emplazarse tanto la cabra como el difunto. Pensemos que en el ritual de la muerte, el cadáver y el *böé* se separan definitivamente. El primero situándose en la tierra, después de haber sido enterrado. El

⁷⁹ Ritual que se celebra a las chicas cuando tienen la primera menstruación.

⁸⁰ Ritual de matrimonio *bubi*.

segundo viajando hasta la otra dimensión invisible. Por lo tanto, el sacrificio de la cabra representa la muerte del difunto. Si en el ritual del nacimiento el *tola* significa la separación con el otro mundo y la confirmación de ese mundo, ahora la sangre del animal es la confirmación de la muerte, es otra sangre que aleja el cadáver de la dimensión de los espíritus, del *böé*. Sirve para que “esté bien donde este” y para que “esté en paz donde esté”.

Así pues, en ambos rituales el símbolo de la sangre tiene como finalidad reorganizar la composición del matriclan. En el ritual de nacimiento se asegura la continuidad del grupo, reforzado con la incorporación de un nuevo miembro. En cambio, en el ritual de la muerte, se renueva la estructura del *karityöbbo* de los vivos al producirse el traslado de uno de sus miembros a la otra dimensión.

Otro de los elementos dominantes es el *róbehwe*. Pero ahora, analizando el contexto ritual, me pregunto ¿qué función tiene este símbolo? El polo sensible del elemento ritual del *tola* está claro, puesto que recuerda el principio matrilineal en la sociedad bubí. Refuerza la idea de pertenecer a un matriclan, especialmente a las mujeres o madres que por la regla de residencia patrilocal se encuentran conviviendo en el matriclan de su marido. En cambio, ¿qué representa en realidad el *róbehwe*? Porque está claramente representado junto al *wairibbo*. En realidad, entiendo que la ritualidad bubí muestra la tensión entre los dos polos de atracción de solidaridades intensas, distintas en el campo ideológico y representadas de manera diferente: una, en la figura de la *wairibbo* (y sus múltiples correspondencias en los miembros del matriclan) y el *tola* que la simboliza; y otra, en la figura del *róbehwe*, sin ningún símbolo que lo represente. Pero, al igual que el primero significaría la ideología matrilineal; el segundo, la ideología patrilocal. En definitiva, parece que los rituales bubí descritos expresan claramente esta tensión e intentan a través de su reproducción resolverla, en parte. Quizás sea a través del recordatorio de lo que expresan los símbolos en los rituales, que los bubí remedian por algún tiempo las adhesiones a las dos partes.

Sobre este rol de los hombres en el *karityöbbo*, la investigación muestra el lugar secundario del varón en la ritualidad ante la preeminencia de la mujer. El hermano de la madre (*böiöppé*) es el encargado de las tierras del clan y tutor de los hijos la hermana al respecto, los bubí dicen que “el hermano de la madre es el guardián de su familia” (*böiöppé wè elé èkelè karityöbbo áí*).

Otra de las principales conclusiones de esta tesis es que la relación con el mundo invisible se mantiene mediante la práctica ritual. La ritualidad se desarrolla en el seno del “clan matrilineal” (*karityöbbo*). La relación entre los miembros del *karityöbbo* es muy fuerte, por compartir la misma sustancia vital, la sangre. A través de esta se transmite el aliento vital. Los bubi dicen que “la sangre de la persona es energía vital” (*banná bá bötyö e böé*). Y al ser la sangre de la mujer el vehículo de transmisión de esta energía, todo lo femenino viene a valorarse como indispensable en la existencia de la persona. La mujer es aseguradora de la continuidad del *karityöbbo*. Para los bubi, quien nace de una mujer pertenece a una unidad clánica, por el hecho de poseer la misma sangre. En este sentido, la sangre es un elemento de identidad de la persona.

La pertenencia a un clan se manifiesta en las celebraciones rituales, en las que sus miembros se untan *tola*, para identificarse con quienes comparten la misma sustancia vital y para sentirse corresponsables de sus vidas. La exclusión de este grupo familiar indica un corte en la vida de la persona. Todos los miembros del clan comparten el mismo elemento transmisor de la vida; aunque, cada persona tiene su propio aliento vital (*böé*), que recibe del *wairibbo* y del *mooöró*.

Como se ha indicado en el apartado sobre el concepto de persona, la existencia de la persona se define a partir de los elementos constitutivos de su personalidad; es decir, todo lo relacionado con la sangre, la madre y lo femenino. Esta relación de la mujer con el universo simbólico bubi, confiere a esta el atributo de eje de los valores culturales. Los bubi afirman que “donde falta una mujer, falta todo” (*habba ná hátyí waíssó, ká hába ná hátyí öé*). Al ser la existencia y la unidad de la sociedad valores atribuibles a la mujer, se puede decir que toda la estructura social descansa sobre los cimientos del *karityöbbo*. De aquí proviene la importancia del *karityöbbo* como base de la organización social bubi.

En síntesis, la tesis describe paso por paso cómo los bubi se desenvuelven ante el nacimiento y la muerte; cómo estas dos realidades totalmente opuestas inciden en la organización social; y muestra que toda la ritualidad bubi se desarrolla en el *karityöbbo*, relacionado con lo femenino, simbolizado por el gran espíritu femenino generador de vida, Bisila.

Para finalizar quisiera afirmar que, si bien el impacto de la colonización en la población ha sido fuerte, pervive un núcleo simbólico-ritual significativo que vincula a los parientes entre sí, organizándose todavía a través del principio matrilineal. Quizás, lo

que más ha cambiado es todo lo que atañe a la residencia común, al *lóbáò*, sobre todo por la atracción de la población bubi a los centros urbanos, alejándose de sus territorios ancestrales y dispersándose de tal manera que sólo restan los rituales para ver concentrado el matriclan. Posiblemente sea esto: que la concentración familiar es posible todavía gracias a la ritualidad.

ANEXOS

DICCIONARIO DE ELEMENTOS VEGETALES RITUALES⁸¹

Término bubi	Nombre científico
<i>Baseka</i>	<i>Eleusina indica</i>
<i>Bëkökkó</i>	<i>Xanthosoma sagitifolium</i>
<i>Bihem</i>	<i>Colocasia esculentum</i>
<i>Bõtola</i>	<i>Urophyllum Rubens</i>
<i>Bató bó mmò</i>	<i>Centella asiática</i>
<i>Ēlö</i>	<i>Dioscorea alata</i>
<i>Ēpotòbilla</i>	<i>Gracaena arbórea</i>
<i>Hírí</i>	<i>Solanum sp. Solanaceas (berenjena local)</i>
<i>Ikkó</i>	<i>Kiguelia aethiopica</i>
<i>Kinabóri</i>	<i>Cucurbita spp.</i>
<i>Kòhá</i>	<i>Amarantus viridis</i>
<i>Matyé'á</i>	<i>Amaranthus híbridus</i>
<i>Öbillá</i>	<i>Urophyllum Rubens</i>
<i>Öbotó</i>	<i>Piper unbellatum</i>
<i>Pömma</i>	<i>Aframomum melegueta L. Schum</i>

⁸¹ Este apartado se ha nutrido de los datos obtenidos de las investigaciones llevadas a cabo en isla de Bioko por Gómez y Merino (1990), *Plantas medicinales de Guinea Ecuatorial*.



Baseka- Ichikéchiké- Pata de gallina (Eleusina indica)

Planta herbácea cespitosa anual, de unos 40 cm de altura. Las hojas son generalmente basales y lineares, de color verde brillante. Su tallo termina en un verticilo de 3-5 espigas de 7-12 cm de longitud y de unos 5mm de anchura, espiguillas de unos 5 mm de largo, agudas (Foto: JFE).



Ëtyomeka (Xanthosoma sagittifolium)



Bihem (Colocasia esculentum)

Planta terrestre que alcanza una altura de 1,5 m, de rizoma tuberoso. De esta surgen las enormes hojas peltadas, cuyo limbo puede sobrepasar el metro de longitud, cordiformes, de color verde oscuro o amarillo verdoso. Florece raramente. En la base de la espata blanca aparecen las flores femeninas estériles y superiormente las masculinas. Los frutos son bayas de unos 0,5 cm de grosor, que contienen una única semilla. El tubérculo puede pesar hasta 4 kilogramos. La malanga es el alimento básico de los bubi. Los tubérculos tienen un gran valor nutritivo (Foto: JFE).



Bötola (Urophillum Rubens)

Arbusto de unos dos metros de altura. Hojas oblongo-lanceoladas, de base cuneada, de unos 15 cm de longitud, con nervios morados y tallos rojizos, flores amarillentas, pequeñas. Frutos baciformes, reunidos en grupos. Originario de la isla de Bioko. Cultivado en la mayor parte de los poblados. Crece bien en suelos volcánicos fértiles. Machacando las hojas sobre una piedra y añadiéndole agua, ceniza, aceite de palma y, a veces, semillas, se fabrica un tinte rojo llamado vitola que se utiliza a modo de bálsamo en las irritaciones de la piel contra los piojos o para evitar el exceso de calor en los niños. Las mujeres se embadurnan el cuerpo con esta tintura para embellecerse en las ceremonias (Foto: JFE).



Bató bó mmò (Centella asiática- Hydrocotyla asiática)

Planta rastrera, de pequeño tamaño. Tallos de hasta 40 cm de longitud, arraigando en los nudos. Hojas glabras, redondeadas, de unos 3-8 de diámetro, cremadas y de base cordada. Flores dispuestas en umbelas sésiles. Frutos rojos. Frecuentes en sitios húmedos y pantanosos (Foto: JFE).



Tõ: ñame (Foto: JFE)



Ēpotòbilla (Gracaena arbórea)

Árbol de tronco recto que alcanza 12-14 metros de altura. Hojas de unos 100 x 8 cm.; linear-lanceoladas, más o menos rígidas, paralelineas, agrupadas al final del tronco. Flores blancas reunidas en vistosas penículas colgantes. Los frutos son bayas esféricas rojizas, de 1 cm de diámetro aproximadamente, con 1-3 semillas por fruto (Foto: JFE).



Hírí. Berenjena local (Solanum sp. – Solanaceas). (Foto: JFE)



Ikkó (*Kigelia africana*)

Árbol de porte mediano y copa ancha. Hojas pinnadas con 7-11 folíolos grandes, elípticos. Flores muy vistosas, grandes, de colores rojo oscuro y dispuestos en pináculos laxos. Frutos cilíndricos, enormes (de unos 60 cm de longitud), en forma de salchichón, a lo que alude su nombre vulgar. Oriundo de África tropical occidental. Prospera bien en bosque húmedo. Cultivado en poblados.

Este árbol es muy apreciado por sus múltiples usos medicinales. La corteza y sus hojas se emplean en caso de disentería y dolores de estómago y riñón, administrándose en lavativas y bebidas (Foto: JFE).



Planta de *kinabóri* (*cucúrbita spp.*) en estado natural. (Foto: JFE).



Kôhá (*Amaranthus spinosus*)

Planta herbácea de unos 40 cm de altura, espinosa, de tallo rojizo. Hojas alternas, ovales a ovales-rómbicas, de unos 2-10 x 0'5 cm. Flores unisexuales pequeñas; las inflorescencias inferiores en glomérulos axilares, las superiores en espiga de glomérulo, localizándose las flores masculinas en la parte superior de la espiga. Y las femeninas en la parte inferior. Fruto capsular ovoide-cónico, dehiscente (Foto: JFE).



Kontriti- Citronela- Hierba limón (*Cymbopogon citratus*)

Herbácea vivaz de 30-70 cm de altura, con profundo olor a limón; rizoma corto y oblicuo. Hojas planas, finas y muy largas (1,5 x 70 cm) de color verde claro y bordes finamente dentados. Inflorescencia espiciforme, espiguillas sésiles. Florece muy raramente.

Es una planta muy conocida y utilizada. La infusión de las hojas es un buen sustituto del té y tiene propiedades febrífugas, utilizándose, solo o con *Kinkilibá* (*Cassia occidentalis*) en el tratamiento y prevención del paludismo (Foto JFE).



Matyé'á

Biepepe, fruto de *matyé'á* (Foto: JFE)



Öbillá (*Urophyllum Rubens*)

Palmera de tronco recto, llegando a alcanzar 15 metros de altura en su madurez; en el tronco perduran las cicatrices de las hojas caídas. Hojas pinnadas agrupadas al final del tronco, de hasta 3-5 metros de longitud, con 100-160 pares de folíolos u un fuerte pecíolo de bordes espinosos. Inflorescencia masculina y femeninas separadas, axilares; las flores femeninas son mucho más grandes que las masculinas y tienen una bráctea espinosa. Fruto en drupa, ovoide, de piel lisa y mesocarpio fibroso de color anaranjado; semillas ricas en aceite.

Oriunda de África occidental y ecuatorial. Muy frecuente en todo tipo de suelos. Cultivada en plantaciones, alrededores de poblados y también se encuentra en bosque secundario (Foto: JFE).



Ñbotó (Piper unbellatum)

Planta olorosa, con hojas anchas (15-20 cm), opuestas y cordiformes. Inflorescencia en forma de espigas carnosas y blancas, axilares. Con numerosas flores blanqueadas diminutas. Frutos carnosos.

Originaria de Malasia. Abundante en terrenos húmedos y umbríos, sobre todo en plantaciones de cacao.

Se emplea comúnmente por vía externa, friccionando la pulpa para curar los Males de riñón, dolores intercostales y reumáticos. Para calmar los dolores localizados se hacen escarificaciones en la zona afectada y se aplican las hojas machacadas con aceite de palma.

Esta planta se utiliza en ceremonias rituales para apaciguar enemistades (en bubi significa hoja de la paz) y se pone en las casas en señal de buena voluntad (Foto: JFE).



Pömma (Aframomum melegueta L. Schum.)

Planta rizomatosa que forma matas con tallos foliares pequeños, de unos 60 cm de altura. Hojas compuestas. Hojas subsesiles más o menos solitarias. Fruto ovoide que contiene numerosas semillas aromáticas de color pardo. Originario de África occidental. Comúnmente cultivada, prospera en suelos frescos, fértiles e iluminados.

Las semillas se emplean en diversas aplicaciones medicinales. Estas contienen una resina que da un sabor especial, muy picante (Foto: JFE)



Rikobè – platanero (*Musa paradisiaca* L)

Planta de 4-8 metros de altura. Rizoma tuberosa del que parten hojas enormes, que se entrelazan entre sí a nivel de las bases dando lugar a un tallo de cuyo extremo salen las láminas foliares. Inflorescencia colgante, compuesta de tres tipos de flores: las femeninas son 14-18 y se encuentran cerca de la base de la inflorescencia, no necesitan ser fecundadas para dar fruto; a continuación se encuentran las flores hermafroditas, que no se desarrollan, y al final se encuentran las masculinas. Protegen a la inflorescencia las brácteas de color rojo parduzco azulado. Fruto en baya, alargado y sin semillas (Foto: JFE)

DICCIONARIO DE TERMINOLOGÍA CLAVE EN LA RITUALIDAD BUBI

Esta tesis no solo ha ofrecido descripciones, definiciones y aclaraciones de conceptos sobre la cultura bubi que otros trabajos no dieron; además, ha pretendido poner al alcance del lector desconocedor de la cultura, conceptos y terminología bubi, herramientas que le permitan hacerse una idea de lo que se trata y del rigor de esta investigación. De ahí que se haya procurado, en la medida de lo posible, poner el término o concepto bubi, su correspondiente traducción y significado.

Este esfuerzo sirve para concluir un trabajo ya de por sí extenso y poner a disposición del lector aquellos detalles que ha buscado en otros estudios y desearía encontrar en las obras en las que busca inspiración e información. Por eso, este Diccionario de terminología clave en la ritualidad bubi pretende ser una herramienta de utilidad para la lectura de esa tesis y comprensión de su contenido.

Los términos que lo componen han sido extraídos de la tesis y de fuentes orales compiladas en el trabajo de campo. Las palabras han sido transcritas según las normas de las gramáticas y diccionarios bubi del profesor Justo Bolekia Boleká en:

Bolekia, J. (1991). *Curso de Lengua Bubi*. Malabo, Centro Cultural Hispano Guineano.

Bolekia, J. (1997). *Breve Diccionario Bubi – Castellano y Castellano - Bubi*. Madrid, GRAM.

Bolekia, J. (1999). *Aprender el Bubi, método para principiantes*. Madrid, Sial.

Bolekia, J. (2009) *Diccionario español – bubi*. Madrid. AKAL.

El diccionario recoge el término en lengua bubi y su clase gramatical, la traducción literal –si la tuviera –, la traducción al castellano, el significado bubi y la referencia del ritual en el que se utiliza el término.

Espero que este diccionario sea un instrumento de utilidad para todo aquel que desee adentrarse en la cultura bubi.

Alfabeto bubi

Consonantes

Bubi	Castellano
b	b
ty	ch
d	d
h	j
k	k
l	l
m	m
n	n
ny	ñ
p	p
r	r
s	s
t	t

Vocales

a	a
e	e
ë	-
i	i
o	o
ö	-
u	u

Abreviaturas usadas

antrop. antropónimo

aum. aumento

Cl. Clase

Cls. Clases

com. complemento

def. defectivo

f. femenino

fecund. fecundidad

inic. iniciación

mat. matrimonio

m. masculino

muert. muerte

nacto. nacimiento

pl. plural

rit. ritual, ritualidad

s. sustantivo

sing. singular

suf. sufijo

top. Topónimo

v. verbo

var. varios

Léxico y significados

TÉRMINO BUBI	TRADUCCIÓN LITERAL	DESCRIPCIÓN	SIGNIFICADO BUBI	RITUAL
A				
Abataribbo, <i>s. pl.</i> Cl. 2. (<i>sing.</i> Cl. 1: öbataribbo)	Espíritus Primigenios	Espíritus originales	Fuerzas primarias	
Abokkò, <i>s. pl.</i> C. 12 (<i>sing.</i> Cl. 1: “öbokkò”).		Gemelos, mellizos	Personas que tienen el mismo origen espiritual y comparten el mismo <i>mmoöró</i> .	Rit. <i>nacto</i> .
Aho, <i>adv.</i>		Ahí	Señalar un lugar	
Apotòribbo, <i>s. pl.</i> Cl. 2 (<i>sing.</i> Cl. 1: “öpotòribbo”).	Espíritu blanco, extranjero	Espíritus que se expresan en español o en pidgin english	Espíritus extranjeros, que no pertenecen al Olimpo bubí	
Atéë, <i>s. sing.</i> Cl. 7 (<i>pl.</i> Cl. 8: “biatéë”) ëtéë nné,	Otro lado	Lado La otra parte	Parte	
Aupala, <i>s. sing.</i> Cl. 4 (<i>pl.</i> Cl. 8: “biaupala”)		Ofrenda de bebida	Bebida que se ofrece en una ceremonia ritual	Toda la ritualidad bubí
B				
Bappa, <i>s. sing.</i> Cl. 9 (aumentos <i>ë</i>) y 10 (aumento <i>i</i>)		Serpiente, culebra, víbora	Las serpientes son animales venenosos, que pueden causar la muerte a una persona; ahí el que sean consideradas elementos contaminantes y se prohíba a las mujeres encinta	<i>Rit. nacto</i> .
Baséllé, <i>s. def.</i> Cl. 6		Vino dulce de palma.	Antiguamente, cuando una madre no tenía suficiente leche materna los primeros meses, el bebé era alimentado con vino de palma, después con sopa de malanga y verduras	<i>Rit. nacto</i> .
Baríbbò, <i>s. pl.</i> Cl. 2. (<i>sing.</i> Cl. 1: “böribbò, mmò”). Baríbbò abbé	Perteneciente al mundo de los espíritus. Espíritus malos	Espíritu Espíritus malignos, demonio	Ancestro, antes del mundo invisible, inmaterial Espíritus vagabundos, atormentados, que no han llegado a su destino	<i>Toda la rit. bubí</i>
Barèkaita, <i>s. pl.</i> Cl. 2 (<i>sing.</i> Cl. 1 “börekaita”)	Espíritus de Ureka	Médium	Espíritus jóvenes, dinámicos.	<i>Toda la rit. bubí</i>
Baíaoba, <i>s. pl.</i> Cl. 2.				
Baribebi'ò, <i>s. pl.</i>	Mujeres de	Esposas del espíritu	Espíritus femeninos	<i>Rit. nac.</i>

Cl. 2.	<i>Ebi'ò</i>	<i>Ebi'ò</i>	protectores de las mujeres embarazadas. Se les atribuye la fecundidad de las mujeres.	
Barikana , <i>s. pl.</i> Cl. 2 (<i>sing.</i> Cl. 2 "böríkana").		Difuntos cuya ceremonia de <i>lòátöra</i> se celebra a los cuatro días de ser enterrados.	Simbólicamente el encuentro con sus ancestros se produce relativamente con cierto retraso	<i>Rit. muert.</i>
Basarikóppó , <i>s. pl.</i> Cl. 2. (<i>sing.</i> Cl. 1 "bösalikóppó").	Ahuyentadores de búfalos	Cazadores de búfalos	Difuntos cuyo <i>lòátöra</i> se celebra a los dos días después de su entierro. El encuentro con sus antepasados se produce inmediatamente	<i>Rit muert.</i>
Basekè , <i>s. pl.</i>		<i>Eleusina indica</i> Pata de gallina	Orejas de espíritu. Se le atribuye el don de la sabiduría. En el ritual de <i>töparápará</i> se coloca en la cama donde está acostado el niño(a).	<i>Rit nac.</i>
Basósóló , <i>s. pl.</i> Cl. 2. (<i>sing.</i> Cl. 1 "böšósóló").		Espíritus femeninos del matrilinaje	Protegen a las mujeres embarazadas contra las amenazas de los malos espíritus durante el periodo de gestación.	<i>Rit. nac.</i>
Ba'u , <i>s. Cl. 6</i>		<i>Elaeis guineensis</i> Vino de palma	Bebida de color lechoso utilizado en las celebraciones rituales	<i>En todos los rituales</i>
Bëkobbè , <i>s. pl.</i> Cl. 4 (<i>sing.</i> Cl. 3: Bëkobbè").		<i>Xanthosoma sagitifolium</i> Plátanos machos	Alimento utilizado en los ágapes rituales	<i>Rit. var.</i>
Bëkökkó , <i>s. pl.</i> Cl. 4. (<i>sing.</i> Cl. 3 "bökökkó").		<i>Xantosoma sagitifolium.</i> Malanga morada	Alimento ritual	<i>Rit. Töparápará</i>
Bësákko , <i>s. pl.</i> Cl. 4. (<i>sing.</i> Cl.3: "böšáko"9	Agradecimiento	Elogio	Reconocimiento	
Bétölla (o) , <i>v.</i>		1.Hacer las paces, reconciliar(se). 2. Quitar un maleficio. 3. Confesar. 4. Divulgar.	Acto de reconciliación entre los miembros del clan, celebrado por un "sacerdote" (<i>böhuláhullá</i>) En Rebola, por ejemplo, precede a la celebración de todos los ritos de paso. Simbólicamente es un acto de resolución de conflictos en el grupo	<i>Rit. paz.</i>
Bétya (o) , <i>v.</i>		Invocar a los espíritus	Acudir al médium para pedir la solución de problemas	
Biakká , <i>s. pl.</i> Cl. 8. (<i>sing.</i> Cl. 3. "wakká").		Nueces de palmiste	Combustible para el fuego. Antiguamente era una de los elementos que se ofrecía a las mujeres que criaban.	<i>Rit. nac.</i>
Biáppé , <i>s. pl.</i> Cl. 8. (<i>sing.</i> Cl. 7. "ëappé").		Hollejos secos	Combustible para el fuego. Sirve para encender, conservar y transportar el fuego. Se ofrecía a las mujeres que criaban	<i>Rit. nac.</i>
Bihem , <i>s. pl.</i> Cl. 8.		<i>Colocasia esculentum.</i>	Alimento ritual apreciado	<i>Rit. nac.</i>

(<i>sing.</i> Cl. 7. “ <i>ehem2</i> ”).		Malanga bubi.	por los espíritus.	Rit. mat. Rit. muert.
Bïëkká , <i>s. pl.</i> Cl. 8 (<i>sing.</i> Cl. 3. “ <i>ëëká</i> ”)		Celebraciones rituales	Ritual a los espíritus	
Bilobbo , <i>s. pl.</i> Cl. 8. (<i>sing.</i> Cl. 7. “ <i>ëlobbo</i> ”).	Productos de la pesca	Platos de un ágape.	Menú de ágape ritual familiar. En Baney, donde se ha documentado esta tradición, las celebraciones de los ritos se inicia con un ágape ritual familiar, <i>bilobbo</i>	.
Bisila , <i>antrop.</i>	Mucho cabello	Es el nombre de la Diosa-Madre en la mitología Bubi. Divinidad femenina de los Bubi.	Se le atribuye la fecundidad de la tierra, de las mujeres. Los Bubi la veneran y la llaman “Gran Madre” (<i>Mmë Bôtè</i>)	
Bíttá , <i>s.</i> Cl. 6. bíttá bá ribötyö; bíttá bá biakká.		Aceite Aceite de palma. Aceite negro de nuez de palmiste	Se le atribuye propiedades curativas. De ahí que se utilice como crema para la piel de los niños. También se emplea en el ritual de la paz como símbolo de armonía (suavidad)	<i>Rit. nac.</i>
Bo’á , <i>s. def.</i> Cl. 6.		Agua salada, de mar	Se le atribuye propiedades purificadoras. Se utiliza en los ritos de purificación.	
Bobba , <i>s.</i> CL. 3/4		Suelo	Tierra	
Böa , (o) <i>v.</i>		Cortar el cabello	El corte del primer cabello del niño(a) se interpreta como mutación de un elemento de su cuerpo, de ahí el que sea objeto de un ritual propiciatorio para sus espíritus. En el ritual de la muerte, los viudos(a) pasan por un periodo de reclusión y luto que se inicia con el corte de su cabello. Simboliza el despojo de la contaminación adquirida por la muerte de la pareja.	<i>Rit. nac. y</i> <i>Rit. muert.</i>
Böé , <i>s.</i> Cl. 7 (<i>pl.</i> CL. 8. “ <i>biöé</i> ”).		Aliento vital, ánimo, alma	Fuerza vital. Parte invisible e inmaterial del individuo.	
Bötyö , <i>s.</i> Cl. 1/2. Bötyöribo , <i>s.</i> Cl. 11.	Habitante del mundo Persona-espíritu	Persona Superhombres	Ser humano Héroes	
Böhullá , <i>s. sing.</i> Cl. 3; Pl. Cl. Bëhullá) - böhullá wèwè		Fuerza de la palabra. Bendición	Poder sacerdotal. Permite al individuo participar en el control de las fuerzas espirituales	

-bö hullá öbbé.		Maldición a través de la fuerza de la palabra		
Böhuláhullá , <i>s. sing.</i> Cl. 1. (<i>pl.</i> Cl.2; “bahuláhullá”).		Sacerdote, ungido.	Individuo que, con la fuerza de su palabra, interviene en el equilibrio del mundo. Interviene en cualquier celebración ritual, como autoridad religiosa, cuando es requerido.	
Bohiammò , <i>s. sing.</i> Cl. 1. (<i>pl.</i> Cl.2 “bohiammò”).	Persona a través de la cual se manifiesta un espíritu	Médium, espiritista.	Persona cuya sensibilidad especial le permite asentar la mente en las zonas liminales y captar energías que provienen del mundo espiritual. Interviene en la ritualidad cuando es necesitado y solicitado. Es el transmisor de las palabras de los muertos.	
Böioppé , <i>s. sing.</i> Cl. 1 (<i>pl.</i> Cl. 2: baiòppé”).	Tutor	Tío	Hermano de la madre.	
Bökori , <i>s. sing.</i> Cl. 3 (<i>pl.</i> Cl. 8: “biökori”).	Transmisor de vida	Cordón umbilical	Elemento de enlace entre el mundo de los vivos y el de los muertos	<i>Rit. nac.</i>
Bökoto , <i>s. sing.</i> Cl. 1 (<i>pl.</i> Cl. 2: “bökoto”).		Viudo, viudez	Persona que guarda luto por la muerte de su cónyuge.	<i>Rit. muert.</i>
Bökó , <i>s. sing.</i> Cl. 3 (<i>pl.</i> Cl. 4: “bëökó”).		Día	El día	
Bökotoari , <i>s. sing.</i> Cl. 1. (<i>pl.</i> Cl. 2: “bakotoari”).		Viuda	Mujer en periodo de luto por la muerte de su esposo	<i>Rit. muert.</i>
Böissó , <i>s. sing.</i> Cl. 3 (<i>pl.</i> Cl. 4: “bëissó”). -böissó wé röhia	Fuego del oratorio	Fuego, lumbre	Fuego sagrado Indica la presencia del espíritu que se venera en el oratorio	
Böitta , <i>s. sing.</i> Cl. 1. (<i>pl.</i> Cl.2: “baitta”).	Alto dignatario	Gobernante	Jefe de la comunidad.	
Böllá , <i>s. sing.</i> Cl. 1 (<i>pl.</i> Cl. 2: “böllá”).		Niño, hijo, muchacho, chaval, crío.	Persona recién nacida	<i>Rit. nac.</i>
Bölakòlakò , <i>s. sing.</i> Cl. 1. (<i>pl.</i> Cl.2: 2: balakòlakò”).		Trabajador	Operario, productor	
Böntyò , <i>s. sing.</i> Cl. 3. (<i>pl.</i> Cl. 4: béntyò”).	Obstrucción	Hechizo, veneno, maleficio, embrujo	Mal atribuido a un maleficio causado por un ser humano	<i>Rit. muert.</i>
Bönno , <i>s. sing.</i> Cl. 3. (<i>pl.</i> Cl. 4: “bënno”).		Cementerio, camposanto	Terreno donde se sepultan los cuerpos sin vida	<i>Rit. muert.</i>
Böottá , <i>s. sing.</i> Cl. 3	Calma	Reestablecer el equilibrio	Ritual de resarcimiento de la tierra. Volver a la	<i>Rit. Muert.</i>

(<i>pl. Cl. "bēottá"</i>).			normalidad.	
Bōsò , <i>s. sing.</i> Cl. 1 (<i>pl. Cl. 2:</i> <i>bēossò</i>).	Lo que une	Nexo. Hueso de antílope que une la pata con la pantorrilla	En el ritual de la muerte representa el cordón umbilical, vínculo entre el mundo de los vivos y el de los espíritus. Se deposita en la mano del difunto en el momento de su entierro. Si es un varón se pone en la mano derecha. Si es una mujer en la izquierda.	<i>Rit. muert.</i>
Bōsòlló , <i>s. sing.</i> Cl. 3 (<i>pl. Cl. 4:</i> <i>"besòlló"</i>).		<i>Afrononum melegueta</i> Fruto encarnado que contiene una pulpa sabrosa ácida y pepitas picantes	A veces el médium prescribe que se cuelgue en la cintura de la mujer embarazada, indicando que va a parir un niño.	<i>Rit. nac.</i> .
Bōrá'ò , <i>s. sing. Cl.</i> 3. (<i>pl. Cl.4:</i> <i>"bērá'ò"</i>)	Comida	Alimento	Una de las partes de los rituales de nacimiento y de la muerte es la comida, el ágape ritual.	<i>Rit. nacto. y muert.</i>
Bōtattá , <i>s. Cl.</i> (<i>pl. Cl.4</i>)		Pellejo, piel	Piel de animal utilizado como elemento ritual de protección	<i>Rit. nacto.</i>
Bōtó'í , <i>s. sing.</i> Cl. 3. (<i>pl. Cl. 4:</i> <i>"bētó'í"</i>)	Recogida	Recogida de agua de mar. Éxito	Ritual de la fecundidad	<i>Ritual de Bisila</i>
Bōottá , <i>s. sing.</i> Cl. 3. (<i>pl. Cl. 4:</i> <i>"bēottá"</i>).	Lo que calma	Aplacar, apaciguar.	Rito de resarcimiento de la tierra por sepultar en ella un ser humano. Recuperación del equilibrio perdido en el grupo por la muerte de un miembro.	<i>Rit. muert.</i>
Bōsèppè , <i>s. sing.</i> Cl. 3. (<i>pl. Cl. 4:</i> <i>"bēsèppè"</i>).	Chillido de alarma	Grito de llanto. Silbido fuerte.	La muerte de un miembro del grupo se anuncia con un grito de alarma.	<i>Rit. muert.</i>
Bōsio , <i>s. sing.</i> Cl. 3. (<i>pl. Cl.4: "bēsio"</i>)		Ágape ritual	Ágape ritual en honor al "espiritual protector" (<i>mmoeöró</i>). Se realiza antes de iniciar una actividad significativa en la vida de la persona	
Bōsilla , <i>s. sing.</i> Cl. 3. (<i>pl. Cl. 4:</i> <i>"bēsilla"</i>).	Gruta	Cueva,	Lugar sagrado donde se invoca a los espíritus	
Bōsöppé , <i>s. sing.</i> Cl. 3. (<i>pl. Cl. 4:</i> <i>"bēsöppé"</i>).		Ardilla grande	La sangre de la ardilla se considera elemento purificador. Se aplica en la frente, cervical, pecho brazos, piernas del viudo(a) después de cortarle el cabello, antes de su reclusión, para eliminar la contaminación adquirida debido a la relación que mantuvo con el cónyuge difunto.	<i>Rit. nac.</i>
Bōsörí , <i>s. sing.</i> Cl. 3 (<i>pl. Cl. 4:</i> <i>"bēsörí"</i>).		Cordón, hilo	Cordón, hilo con el cual se cuelga o sujeta un elemento ritual de protección.	

Bösotyí, s. Cl. 3. <i>(pl. "bēsotyí").</i> <i>Antr.</i>		Rayo	Radiación de energía	
Bötaté, s. sing. Cl. 1. (pl. Cl. 4 "bētaté")	Parte	Descendencia	Descendientes de la misma madre biológica en un <i>karityöbbo</i>	
Bötéribbo, s. sing. Cl. 1 (pl. Cl. 2: "bötéribbo").	Árbol espiritual	Espíritu guía	Ente intermediario, médium. Fuerza que permite al individuo percibir y acceder a la energía de los planos superiores.	
Bötëo'e, s. m. Cl.3. (pl. Cl. 9: "bëtëo'e").		Gallo	En los rituales de propiciación a los ancestros se sacrifica un gallo y con la carne se prepara el ágape ritual	
Bötói, s. sing. Cl. 3 (pl. Cl.4: bëtói")	Recogida	Recogida de agua de mar	Ritual de la fertilidad de la tierra y fecundidad de las mujeres. Se celebra el día 20 de mayo de cada año.	<i>Rit. fecund.</i>
Bötola, s. sing Cl 3 (pl. Cl. 6 batolla")	Árbol rojo	Árbol de <i>tola</i> <i>Uropyllum rubens</i>	Al moler sus hojas se obtiene la pasta rojiza <i>tola</i> que se unta en las celebraciones rituales	<i>Ritos de paso</i>
Bötúkkú, s. sing. Cl. 1 (pl. Cl. 2: "bötúkkú").		Jefe de poblado, alcalde, gobernante	Autoridad civil. Persona encargada de ejecutar los designios de los espíritus en favor del pueblo.	
Bötúkkuari, s. <i>sing.</i> Cl. 1 (pl. Cl. 2 "batúkuari")		Jefa	Mujer investida de poder	
Bötúhò, s. sing. Cl. 3 (pl. Cl. 4: "bëtúhò").		Ofrenda, regalo.	Obsequio. Antiguamente se hacía en el ritual de nacimiento. Consistía en la entrega de: leña, palmiste, alimentos, ... El objetivo era ayudar a los progenitores a cuidar al hijo; y a las parejas jóvenes a organizar su casa. Actualmente esos elementos han sido sustituidos por el ofrecimiento dinero.	
Bötuttú, s. sing. Cl.3 (pl. Cl. 4. "bëtuttú")		Trompeta. Corneta	Instrumento sonoro antiguamente utilizado para convocar al pueblo.	
Boppé, s. def. Cl.6		Agua	Al final del ritual de paz, los participantes comparten un vaso de agua como signo de armonía. En el ritual de nacimiento se echa sobre el tejado de la casa y se deja caer el agua sobre la criatura.	
Böella, s. sing. Cl. 3. (pl. Cl. 8: "biella"). Möela		Altar de los espíritus	Altar del <i>ròhia</i> o de la casa de crianza donde se echa el agua de mar o bebida que se	

			ofrece a los espíritus que se veneran en en ese lugar.	
E				
Ēbebe , <i>s. sing.</i> Cl. 7 (<i>pl.</i> Cl. 8 “ibebe”).		Serpiente inofensiva y policromada.	Sinónimo de belleza. La piel del <i>ēbebe</i> se prescribe como “cordón ritual (<i>bösöri</i>) para colgar elementos rituales al cuello, antebrazo o cintura. Las vértebras y la cabeza también son elementos rituales.	
Ēhëtté , <i>s. sing.</i> Cl. 7 (<i>pl.</i> Cl. 8: “bihëtté”).		Sesiones de baile ritual.	Danzas del ritual iniciación de un espiritista.	<i>Rit. inic.</i>
ēhNdöetya , <i>s. antrop.</i>		Plato de verdura variada	Comida típica del ritual del <i>töparápará</i>	<i>Rit. nac.</i>
Ēhulá , <i>s. sing.</i> Cl. 7. (<i>pl.</i> Cl. 8: “bihulá”)	Soplo	Aire	Aliento vital	
Ēhúruru , <i>s. sing.</i> Cl. 7 (<i>pl.</i> Cl. 8: bihúruru”)	Soplo del viento	Aire, brisa	Fuerza del viento	
Ēëkká , <i>s. sing.</i> Cl. 7 (<i>pl.</i> Cl. 8:” biëkká”).		Ceremonia, rito	Celebración ritual	
Ēkörököró , <i>s. sing.</i> Cl. 4. (<i>pl.</i> Cl. 8: “bikörököró”).		Tronco de madera.	Tronco de madera empleado como asiento en una cocina, en un oratorio (<i>ròhia</i>)	
Ēleppo , <i>s. sing.</i> Cl. 7 (<i>pl.</i> Cl. 8: “bileppo”).	Escondite	Despensa, armario	Espacio de la “casa de crianza”, donde se guardan los efectos personales	<i>Rit. nac.</i>
Ēllö , <i>s. sing.</i> Cl. 7 (<i>pl.</i> Cl. 8: “billö”).		Ñame <i>Dioscorea alata</i>	Alimento generalmente utilizado en los agapes rituales	
Ēlokiaera , <i>s. sing.</i> <i>Pl.</i> Cl. 7 (Cl. 8: “bilokiaera”).	Antelar	Rito de preparación de una fiesta.	Ceremonia a los ancestros para que acepten y aporten su energía a la persona objeto del ritual que se va a celebrar al día siguiente. Todas las celebraciones rituales bubi van precedidas de una ceremonia de <i>ēlokiaera</i> .	
Ēléppé , <i>s. sing.</i> Cl. 7 (<i>pl.</i> Cl. 8:” biléppé”).		Cadáver, cuerpo sin vida	Cuerpo cuyo aliento vital se ha desprendido de él. Cuerpo sin <i>böé</i> .	<i>Rit. muert.</i>
Ēlokoribbo , <i>s. sing.</i> Cl. 7 (<i>pl.</i> 8: “bilokoribbo”).	Espíritu descariado	Espíritu maligno	Espíritu vagabundo y atormentado, que no ha llegado a su destino. No se encuentra donde tiene que estar.	<i>Rit. muert.</i>
Ēmpa , <i>s. sing.</i> Cl. 7 (<i>pl.</i> Cl. 8: “bimpa”)		Asiento, banqueta -Asiento de oratorio	Asiento de cocina o de <i>ròhia</i> .	<i>Rit. nac.</i>

-Ēmpa é ròhia		-Asiento del oratorio	Trono del jefe(a) del clan	
-Ēmpa ó mmò		- Asiento del espiritista.	Trono del espiritista	
Ēnna, s. sing. Cl. 7 (pl. Cl. 8: “binna”).		Prohibición	Toda celebración ritual implica la observancia de unas normas y prohibiciones	
-O óllē ñna	-quitar una prohibición	eliminar una prohibición	Eximirse del cumplimiento de unas normas	
Ēnno, s. sing. Cl. 7. (pl. Cl.8: “binno”)		Sepulcro, tumba	Lugar donde se ha enterrado un “cuerpo sin vida” (<i>ēléppé</i>)	
Ēnonóri, s. sing. Cl. 7 (pl. Cl. 8: binónórí”).		Declaración	Declaración que hacen los familiares en el ritual de <i>lōátōra</i> , resaltando los valores del difunto	Rit. muert.
Ēötō, s. sing. Cl. 7 (pl. Cl. 8: biötö).		Virginidad	Antiguamente, antes de celebrar el casamiento de una pareja, las ancianas comprobaban si la novia conservaba su virginidad. Para saber si era una mujer digna para su hijo.	Rit. mat. Rit. muert.
Ēpáttá, s. sing. Cl. 7 (pl. Cl. 8: “ipáttá”).		Finca, plantación, huerto.	Una de las fases del ritual del nacimiento es llevar al niño a la finca. Es un acto de presentación del entorno e iniciación en las actividades de supervivencia. Se le enseña a cultivar la tierra, cazar, pescar y a subir a la palmera	Rit. nac.
Ēpotòbilla, s. sing. Cl. 4. (pl. Cl. 8: “ipotòbilla”)	Palmera de los blancos	<i>Gracaena arborea</i>	Árbol característico de los cementerios de la isla de Bioko	Rit. muert.
Ērallò, s. sing. Cl. 7 (pl. Cl. 8: “birallò”).		Menú ritual,	Alimento de un ágape ritual.	
Ērìbolla, s. sing. Cl. (pl. Cl. 8: “birìbolla”).		Infortunio	Fatalidad	Rit. nac.
Ēsapúsapú, s. f. Cl. 7 (pl. Cl. 8 “bisapísappú)		Tortuga	Se prohíbe a la mujeres embarazadas comer tortugas para evitar la malformación del feto	Rit. nac.
Ēsillá, s. sing. Cl. 7 (pl. Cl. 8: “bisilla).		Cabello	En el ritual de <i>tōparápará</i> se corta el cabello del bebé para desprenderle de ese elemento que trae del otro mundo	Rit. nac.
Ētérìbbo, s. sing. Cl. 7 (pl. Cl. 8: “bötérìbbo”).	Conjunto de espíritus	Sociedad de espíritus	Fuerza rectora del poblado, comunidad o clan.	
Ēté’u – été’ö,		Cuna, recipiente	Camilla preparada con	Rit. nac.

<i>antrop.</i>			corteza de árbol, moldeada en forma de palangana donde antiguamente se recostaba al bebé.	
Ētöbba , <i>s. sing.</i> Cl. 7 (<i>pl.</i> Cl. 8: “bitöbba”).		Calabaza	En ésta se introducía el “vino de palma” (<i>ba’u</i>) de las celebraciones rituales	
H				
Hírí , <i>s. pl.</i> Cl. 10 (aumento i).		Berenjena local <i>Solanum sp</i>	Es uno de los elementos fundamentales del menú de los ágapes rituales. Se considera alimento apetecido por los espíritus.	En todos los banquetes y ágapes rituales
Húlela (o) <i>v. inf.</i>		Airear	Esparcir algo con el soplo, el aliento	
I				
Iko , <i>antrop.</i>		<i>Kiguelia aethiopia</i> Árbol de los salchichones”	Se emplea para construir los dos postes centrales del tejado de los “oratorios” (<i>ròhia</i>) bubi. También se planta en las plazas de los <i>ròhia</i> , en los lugares sagrados, entrada de poblado como símbolo de fortaleza, vitalidad y protección del lugar.	
Iporoporo , <i>s. pl.</i> Cl. 8 (<i>sing.</i> Cl. 7: <i>ëporoporo</i>).		Ollas grandes de hierro	Antiguamente se utilizaban para cocinar el <i>bihem</i> y alimentos de los banquetes rituales, los “dátiles de la palmera de aceite” (<i>námmò</i>); también se empleaba como recipiente de agua.	
Íkala (o) <i>v.</i>		Terapia espiritual	Sesión de curación mediante el soplo	
Ipöra (o) , <i>v</i>		Solicitar, requerir, pedir	Empoderar a alguien para que cumpla una misión.	
K				
Karityöbbo , <i>s. sing.</i> Cl. 9. (<i>pl.</i> Cl. 9 (aumentativo ë) y 10 (aumento i).	Casa materna	Familias y/o generaciones maternas	Clan matrilineal.	
Ketyí , <i>antrop.</i>		Cuerda hecha con fibras de las ramas de palmera.	Se ata en la mano derecha de los difuntos en al ser enterrado. Simbólicamente representa la transmisión del poder, de generación en generación.	<i>Rit. muert.</i>
Kinna , <i>s. pl.</i> Cl. 10. Tb. <i>kóbbó</i>		Acción prohibida	Efecto de una prohibición	
Kinabóri , <i>s. pl.</i> Cl. 10 (<i>sing.</i> Cl. 11: “lökínabóri”).	Eliminador de impureza	<i>Cucurbita spp.</i> Planta enredadera de fruto parecido a una granada.	Se le atribuye la propiedad de eliminar impurezas y contaminación. Se emplea en todos los ritos	

			de purificación.	
Kinna , <i>s. pl.</i> Cl. 10.		Maleficio, huella de una acción maléfica	Impureza, contaminación. La contaminación se adquiere con el contacto de elementos contaminantes.	
Kissò , <i>s. sing. y pl.</i> Cl. 9 y 10.		Faisán	Se considera ave exótica	
Kóbó , <i>antrop.</i>		Maleficio o impronta de una acción prohibida	El maleficio del <i>Kóbó</i> se adquiere cuando un hombre tiene la primera relación sexual con una mujer que acaba de dar a luz, no siendo el padre biológico del hijo(a).	<i>Rit. nac.</i>
Kóböla (o) , <i>v.</i>		Recoger, marcharse	Clausura de una ceremonia	
Köbo , <i>sing. y pl.</i> Cl. 9 y 10.	Recogida	Conclusión, final	Rito de clausura de una celebración ritual. Simbólicamente es un acto de agradecimiento a los espíritus por haber favorecido la celebración	
Kòhá , <i>s. pl.</i> Cl. 10. (<i>sing.</i> Cl. 11: “lökòhá”).		<i>Amaranthus viridis.</i> Verdura local.	Elemento utilizado en el ritual de paz como eliminadora de discordias	<i>Rit. paz.</i>
Kólló , <i>s. sing.</i> Yypl. Cl. 9 y 10.		Rata	Rata de bosque	
Koròko , <i>s. pl.</i> Cl. 10. (aumentativo i)		Bebida, aguardiente	Elemento que se ofrece a los espíritus ancestrales en las celebraciones rituales	
Kóssá , <i>s. sing.</i> Cl. 9. <i>pl.</i> Cl. 10 (aumentativo i).		Piedra trituradora	Piedra empleada para triturar las hojas de <i>tola</i>	
Kulò , <i>sing. y pl.</i> Cl. 9. (aumentativo i)		Atún	Pescado utilizado para preparar ágapes rituales	
Kuua , <i>s. pl.</i> Cl. 10 (<i>sing.</i> Cl. 11: “luau”).		Ropa, vestidos	La ropa de los difuntos se recoge y recuenta. Posteriormente, al cabo de un año, se reparte.	<i>Rit. muert.</i>
L				
Löátora , <i>s. sing.</i> Cl. 11 (<i>pl.</i> Cl. 10: “kátöra”).	Rito de separación	Separación	Ágape ritual que se celebra a los dos o cuatro días después del entierro del difunto. Significa que el individuo ha dejado de ser “persona” (<i>bötyö</i>) y de pertenecer a la comunidad. En realidad es un acto público que simboliza la transición del mundo de los vivos al de los muertos.	<i>Rit. muert.</i>
Löbákkó , <i>sing.</i> Cl. 11 (<i>pl.</i> Cl. 10)	Firmamento	Cielo	Bóveda celeste	

“bákkó” Löbákópwá	Sobre el firmamento		Sobre la bóveda celeste	
Löbao , s. <i>sing.</i> Cl. 10/11 (<i>pl.</i> aumentativo i)		Aldea	Caserío	
Löbétto , s. <i>sing.</i> Cl. 11 (<i>pl.</i> Cl. 10: “bétto”).	Acto de reconciliación.	Ritual de paz.	Este ritual tiene lugar en el clan matrilineal. Uno de sus principios fundamentales es mantener la armonía en el <i>karityöbbo</i> .	
Löbbò , s. <i>sig.</i> Cl. 11 (pl. Cl. 6: “abbò”). Löbbò löbbè Löbbò luáí	Brazo masculino Brazo femenino	Brazo, antebrazo	En la tradición bubi hay una simbología del brazo en el espacio ritual. El lado derecho se identifica con lo masculino; el lado izquierdo con lo femenino.	
Löhátá , s. <i>sing.</i> Cl. 11 (<i>pl.</i> Cl. 8 “bihátá”)	Lugar de secretos	Lugar sagrado. Espacio reservado	Zona de la casa de crianza reservada para los partos	<i>Rit. nac.</i>
Löpappá , s. <i>sing.</i> Cl. 11 (<i>pl.</i> Cl. 6: “apappá”)		Ala de ave	Hay un refrán bubi que dice que una persona es como una casa, que tiene dos aleros. Refiriéndose a que tiene dos familias: materna y paterna	<i>Rit. nac.</i>
Lóppáa , s. <i>sing.</i> Cl. 11 (<i>pl.</i> Cl. 10: “kópáa”)		Arco de trepar a la palmera	Los bubi trepan a la palmera para cosechar los dátiles del aceite de palma y para preparar el “vino de palma” (<i>ba’u</i>). Antiguamente era lo que se ofrecía a los espíritus en las celebraciones rituales.	
Lóttó , s. m. Cl. 11. (<i>pl.</i> Cl. 11 “nóttó”)		Cuerpo	Cuerpo humano	
Lökkò , s. Cl. 6.		Enseres,	Cosas. Enseres personales. En Rebola se emplea para referirse a alimentos.	
Lwè’á , s. <i>sing.</i> Cl. 11. (<i>pl.</i> Cl. 4 “bè’á”)		Cuerno	El cuerno de antílope se utiliza como elemento ritual	
M				
Matyé’a (tyé’a) s. <i>pl.</i> Cl. 10 (aumento i)		(<i>Amarantus hybridus</i>) Hojas de una variedad de berenjena local	Es uno de los alimentos con el que se prepara el plato del ágape ritual de <i>töparápará</i> .	<i>Rit. nac.</i>
Mmë , s. <i>sing.</i> Cl. 1. (<i>pl.</i> Cl. 2: a bó mmë”)		Señora, doña	Madre	
Mmò , s. <i>sing.</i> Cl. 1 (<i>pl.</i> Cl. 2. “baribbo”).		Espíritu	Ser invisible	

-mmò wē karityöbbo	Espíritu de la casa materna	Espíritu del clan matrilineal	Antepasada común	
-mmò öbbé	Espíritu malo	Diablo	Espíritu extraviado, atormentado, que no ha llegado a su destino	
-ö mmò	Mundo invisible	El otro mundo	Mundo de los Espíritus y ancestros	
Mmoöró , <i>s. sing.</i> Cl. 1.	Espíritu protector	Espíritu patrocinador	Espíritu guardián de la persona. Fuerza engendradora otorgada por la <i>wairibbo</i> al espíritu protector	
N				
Nëppó , <i>s. sing. y pl.</i> Cls. 9 y 10.		Sobrino	Hijo del hermano o de la hermana	
Ntölla (o) , <i>v.</i>		Untar, untarse	Embadurnar, embadurnarse	En todos los ritos de paso e iniciación
-o ntölla tolla		Untarse de <i>tolla</i>		
Ntyera (o) <i>v.</i>	Obstaculizar	Obstruir, hechizar	Embrujar, atentar por artes mágicas contra la vida de las personas	
O				
Öbba (o) , <i>v.</i>		Subir, ascender, trepar, escalar.	Antiguamente trepar a la palmera era una de las destrezas que se exigían para considerar que un joven era ya apto para tener mujer.	
- o öbba öbillá		Subir, trepar a la palmera	Es una de las aptitudes en las cuales se iniciaba al niño en las artes de subsistencia.	
Öbèrú , <i>s. sin Cl. 1</i> (pl. Cl. 2: “abèrú”).		Madre	Madre o hermana de la madre.	
öbèrú bö’o	Madre cuñada	Suegra	Madre del marido o de la esposa	
Öbillá , <i>s. sing.</i> Cl. 3 (pl. Cl. 6: abillá’)		Palmera de aceite	De ella se obtiene el aceite y el “vino de palma” (<i>ba’u</i>)	
Öböttó , <i>s. sing.</i> Cl.3. (pl. Cl.4: “ëböttó’)	Armonía	<i>Piper unbellatum</i> Avenencia, unión, calma, paz.	Símbolo de armonía, concordia y paz. Se coloca en las entradas principales del espacio ritual.	
Obö’ó , <i>adv.</i>		Sobre	Arriba	

Öio (o), v. inf.		Despedirse	El entierro es el acto de despedida del difunto. El momento de enviar mensajes a los ancestros.	<i>Rit. muert.</i>
O óio ö bötyö e wéio.		Despedirse del difunto		
Öpatyí, s. sing. Cl. 3 (<i>pl.</i> Cl. 4: “ëpatyí”).		Vasija	Recipiente de calabaza, cáscara de coco o de cerámica donde se echa el agua salada o bebida que se ofrece a los espíritus. Está situada en el altar de los espíritus en el oratorio bubi (<i>ròhia</i>)	
Okè, adv.		Hacia el mar	Hacia abajo	
Onná, adv.		Lado derecho mirando al mar		
Öpatyí, s. sing. Cl. 3 (<i>pl.</i> Cl.4: “ëpatyí”)		Recipiente	Vasija sagrada en la que se echa el agua de mar y bebida que se ofrecen a los espíritus.	
Opwá, adv.		El lado opuesto al mar	Lado de la montaña	
Ossò, adv.		Lado izquierdo mirando al mar		
P				
Para (o), v.		Ofrendar para obtener algo. Cumplir un rito.	Ungir, colgar un elemento ritual a alguien o en un lugar.	
-o para robbo		Acto ritual	Celebración de un ritual	
Pé’á, s. sing. y pl. Cl. 9 (aumento ë) y 10 (aumento i)		Caracol de río	Se emplea como elemento ritual	
Péllé, s. sing. Cl. 9 y 10.		Un tipo de serpiente, víbora	Se considera elemento peligroso y contaminante por ser una víbora. De ahí el que se prohíba a las mujeres en periodo de gestación comerlo.	<i>Rit. nac.</i>
Pö’a, s. sing. pl. Cl. 9 (aumento ë) y 10 (aumento i)		Mono	Se considera un animal exótico y contaminante. Se prohíbe su consumo a las mujeres embarazadas.	<i>Rit. nac.</i>
Pórí, s. sing. y pl. Cls. 9 y 10. <i>Tb.</i> bóri, böóm		Cabra	En algunos rituales, se sacrifica este animal en honor a los espíritus	
-póri ó bötyileri	Cabra del entierro		En el ritual de la muerte representa la muerte, la desaparición física de una persona	
Pömma, s. sing y pl. Cl. 9 (aumento		<i>Afromonum Meleguenta</i>	Se considera alimento de los espíritus. De ahí el que	

ë) y 10(aumento i).		Alguita, grano del paraíso	antiguamente fuera unos de los elementos principales que se obsequiaba a los espíritus.	
Potto, s. sing. Cl. 1.		Dios	Divinidad. Espíritu supremo	
Potóo, s. f. (Cl.8)		Gracias	Expresión de agradecimiento	
R				
Ratyé, s. sing. Cl. 5 (pl. Cl. 6: “batyé”) -ratyé ré ribóppi	Cama de crianza	Cama	Lecho de la madre e hijo en la casa de crianza	<i>Rit. nac.</i>
Rébbè, s. sing. Cl. 5. (pl. Cl. 6: “bébbè”)		Embarazo	Periodo de encarnación del “aliento vital” (<i>böé</i>).	<i>Rit. nac.</i>
Ribállá, s. sing. Cl. 5 (pl. Cl. 6 “abállá”)		Matrimonio, desposados	Pareja de hombre y mujer que conviven	
Ribèrí, antrop.	Nacimiento	Parto	Alumbramiento, culminación del proceso de encarnación del “aliento vital” (<i>böé</i>).	<i>Rit. nac.</i>
Ribötyö, (antrop) s. sing. Cl. 5 (pl. Cl. 6: “abötyö”)	Lugar donde habitan las personas	Mundo de las personas	Mundo visible	
Ribóppi, s. sing. Cl. 5 (pl. Cl. 6: “abóppi”) -ribóppi ró bòllá		Crianza Crianza del niño	Cuidados maternos	<i>Rit. nac.</i>
Rityunya, antrop. (Balachá de Riaba)		Unción del niño	Reconocimiento de un nuevo miembro del grupo.	<i>Rit. Nac.</i>
Riëtyo (antrop.) s. sing. Cl. 5 (pl. Cl. 6: “baëtyo”).		Cervicales, vía, rail.	En sus plegarias, al pedir la protección de sus vidas, los bubí suelen rogar a sus espíritus que les protejan las cervicales (<i>ë riëtyoò ré bètëe</i>)	
Rihuè, s. sing. Cl. 5 (pl. Cl. 6: “bahuè”).		Familia	Parentela	
Ríoo, s. sing. Cl. 5 (pl. Cl.6: “bíio”)		Fogón	Fuego de tres piedras	<i>Rit. nac.</i>
Riotté, s. sing. Cl. 5. (pl. Cl. 6 “baotté).		Red de pesca	Arte de pesca. Saber manejar la red de pesca es una de las habilidades que antiguamente debía tener el joven para ser considerado apto para casarse. La pesca es una actividad de supervivencia, por eso forma parte de las habilidades que	<i>Rit. nac.</i>

			el niño debe adquirir ya en el ritual <i>ripúripúri</i> , al menos simbólicamente	
Ripëlló , <i>s. sing.</i> Cl.5. (pl. Cl. 6: “apëlló”)		Fiesta, festividad	Celebración de una fiesta	
Ripúripúri , <i>s. sing.</i> Cl. 5 (pl. Cl. 6: “apúripúri”).	Gran salida	Salida de casa	Ritual de presentación pública del niño(a). Se le lleva a la finca. Simbólicamente es un acto de iniciación en las principales actividades de supervivencia: cultivar la tierra, cazar, pescar y preparar a la palmera,	<i>Rit. nac.</i>
Riwéi , <i>s. sing.</i> Cl. 5 (pl. Cl.6: “awéi”).	Fallecimiento	Muerte, funeral, defunción	Desprendimiento del aliento vital del cuerpo.	
Róbehwe , <i>antrop.</i>	“Familia del padre”	Familia paterna	Representante ritual de la familia paterna en la celebración ritual de una persona. Para que un ritual sea aceptado por el espíritu al que va dirigido, debe tener una representación de la parte materna (<i>wairibbo</i>) y de la paterna (<i>róbehwe</i>)	
Robbo , <i>s. sing.</i> Cl. 5 (pl. Cl. 6: “bobbo”).		Amuleto, fetiche	Rito, elemento ritual. Remedio prescrito por un médium.	
-robbo rère	Remedio	Remedios eficaces	Solución de un problema	
Ròhò , <i>s. sing.</i> Cl. 5 (pl. Cl. 6: “boohoo”).	Piedra moledora	Piedra sobre la que se muelen cosas	Piedra sobre la que se muele las hojas de <i>tola</i> , loción roja que se unge en las ceremonias rituales.	
Ròhia , <i>s. sing.</i> Cl. 5 (pl. Cl.6: “bòhiáa”)	Templo	Oratorio, iglesia	Lugar de culto a la divinidad y a los espíritus	
-ròhia ré karityöbbo		Oratorio del clan materno	Casa donde se venera a los espíritus ancestrales del clan	
Rúbbi , <i>s. sing.</i> Cl. 5 (pl. Cl. 6: “búbbi”).		Fama, reputación, imagen	Peciolo de la calabaza. Es un signo distintivo que se cuelga al cuello o antebrazo de los especialistas religiosos en el momento de su unción. Es un símbolo de dignidad y de ostentación del poder espiritual.	
Rúppé , <i>s. sing.</i> Cl. 7 (pl. Cl. 8: “birúppé”).		Dios	Divinidad suprema.	
S				

Séppá , <i>s. sing.</i> Cl. 12 (<i>pl.</i> Cl. 13: “tuéppá”).		<i>Salanum Nigrum</i> Verdura	Forma parte de la ración de alimentos del ritual <i>tōparápará</i>	
Sètyí , <i>s. sing.</i> Cl. 12 (<i>pl.</i> Cl. 13: “tuètyí”)		Antílope	Los médiums lo prescriben como alimento en los ágapes rituales. De ahí que se le considere un alimento apreciado por los espíritus.	
Sibókó , <i>s. sing.</i> Cl. 12 (<i>pl.</i> Cl. 13: “tōbókkö”)		Caracolillo de mar	Se utiliza como elemento ritual de protección personal	
Simpa , <i>s. sing.</i> Cl. 12. (<i>pl.</i> Cl.13: <i>tōmpa</i>)		Asiento	Banqueta de madera	
Sipépě , <i>s. sing.</i> Cl. 12 (<i>pl.</i> Cl. 13: “tōpepě”)		Telaraña		
Siríbbò , <i>s. sing.</i> Cl. 12 (<i>pl.</i> Cl. 13: “tōríbbò”).	“Espíritu pequeño”	Diablito	Espíritu promotor de desgracias	
Siríbbò sibbé	Espíritu maligno		Espíritu destructor	
T				
Tá’ò , <i>s. sing.</i> Cl. 9 <i>pl.</i> (aumento i)		Leñera	Leñera de cocina	<i>Rit. nac.</i>
Tèllè , <i>s. sing.</i> Cl. 9. (aumento i)		Camino, sendero	Paso, destino	
Tola , <i>s. sing.</i> Cl. 9 (<i>pl.</i> Cl. 10 aumento i).		<i>Urophyllum Rubens</i> Árbol de <i>tola</i>	Pasta de color rojiza que se obtiene al moler las hojas de la planta <i>tola</i> . En las celebraciones rituales, se unta a los miembros del clan.	
Tōparápará , <i>s. pl.</i> Cl. 13 (<i>sing.</i> Cl. 12 “siparápará”)	Pequeñas unciones	Señales	Ritual de presentación del bebé a su familia y a la comunidad en la que ha nacido. Primera salida de la criatura de casa. Rito de acogida, incorporación y reconocimiento como miembro de la comunidad.	<i>Rit. nac.</i>
Túhella (o) , v.		Ofrecer un regalo	Entrega de presentes en un ritual. En la ritualidad bubi, acostumbra a haber siempre un momento de presentación de ofrendas.	
Tōsuppa , <i>s. pl.</i> Cl.13 (<i>sing.</i> Cl 12: “sisuppa”).	Trenzas pequeñas	Trenzas, cabellos trenzados	El término alude a los niños(as) que nacen con los cabellos trenzados.	<i>Rit. nac.</i>
Tō’ú , <i>s. f.</i> (Cl. 13)		Fuerza, poder	Fuerza espiritual	

Tyíbbò , <i>s. pl.</i> Cl. 10 (<i>sing.</i> Cl. 11: “lötyíbbò”).		Sartas de conchas	Elemento ritual de protección personal. Antiguamente era elemento de valor y de intercambio	
Tyiantyò , <i>s. sing.</i> Cl. 13 <i>pl.</i> (aumento i).	Obstructor	Brujo, hechicero	Persona que causa el mal por hechicería o brujería.	
Tyóbbò , <i>s. sing.</i> y <i>pl.</i> Cl. 9 y 10 (aumento i). Tyóbbò ó löböppí Tyóbbò é karityóbbò		Casa, vivienda Casa de crianza Casa del clan materno	Casa familiar. Casa de cuidados maternos Casa del matriclán	<i>Rit. nac.</i>
Tyóbbó , <i>s. sing.</i> y <i>pl.</i> Cls. 9 y 10.		Iguana	Reptil, animal exótico. Se prohíbe su consumo a las mujeres embarazadas	<i>Rit. nac.</i>
Tyé , <i>s. sing</i> y <i>pl.</i> Cl. 9 (aumento ë) y 10 (aumento i)		País, patria, nación	Territorio, lugar	
Tyué , <i>sing.</i> y <i>pl.</i> Cl. 9 y 10.		Pez	Pescado	
W				
Wáa (o) , <i>v.</i> -o wáa bëtté	Fallecer	Morir Muerte trágica.	Perder la vida Suele atribuirse a un mal de origen familiar	
Wáiribbo , <i>s. sing.</i> Cl. 1 (<i>pl.</i> Cl. 2: “báiribbo”).	Espíritu materno	Antepasada común	Espíritu femenino guardián de la persona. Persona del matriclan que representa a este espíritu en las celebraciones rituales. Es el personaje central en las relaciones entre los vivos y los muertos, entre los <i>bohiammò</i> y los miembros del grupo. Representa a la antepasada común del clan. Cada persona, grupo o matriclan, y comunidad más extensa tiene una <i>wáiribbo</i> .	
Wáissó , <i>s. sing.</i> Cl. 1 (<i>pl.</i> Cl. 2 “báissó”)		Mujer	Esposa	
Wínò , <i>s. sing.</i> Cl. 3 (<i>pl.</i> Cl. 8: binò”)		Fuerza, facultad	Energía	

CANCIONES DEL RITUAL DEL NACIMIENTO Y DE LA MUERTE

CANCIONES DE CUNA

E öbèrì e okkiö ölò bòllá **Madre de este hijo**

E öbèri e okkiö ólò bòllá,
ekaë púllo bösò.

E öbèrí e òkiö ólò bòllá,
ekaë púllo bösò

Madre de este hijo,

Espera⁸².

Madre de este hijo,

Espera.

Hólla rittáa **Ama a los niños**

Hólla rittáa,
hólla öpe`e,
ná ö hórí rittáa,
hólla öpe`e.

Ama a los niños,

y aprecia el juego,

si amas a los niños,

te debe gustar el juego.

⁸² Se refiere a los obsequios que le van a llegar por haber dado a luz.

Ö böitta la púllö öbám
El gobernante regresa de la finca

Ö böitta la púllö öbám.

a la hMmua ë sä Wénna,

a la hMmua ë sä Wénna,

ö bòllá bó böitta la púllö öbám.

A la hMmua ë sä Wénna

ö böitta la púllö öbám.

El gobernante regresa de la finca.

cansado como *Wénna*,

cansado como *Wénna*,

el hijo del gobernante regresa de la finca.

Cansado como *Wénna*,

el gobernante regresa de la finca.

Ö bòllá elé ipaso pwá
El niño que descansa sobre las piernas

E ipaso pwá bòllá bökonno,

Kó bòllá elléa le'erò.

El hijo que está sobre piernas

es el hijo querido.

Ö bòllá nne mberó
El hijo que he engendrado

E bòllá nne mberó,
ë rihèkka ré (nombre del hijo)
kó bòllá nne mberó.

Ö bòllá nne mberó,
ë rièkka ré (nombre de la hija)
kó bòllá nne mberó.

El niño que he engendrado,
el tesoro... (*nombre de un hijo*)
es el niño que he engendrado.

La niña que he engendrado
el tesoro... (*nombre de una hija*)
es la niña que he engendrado.

Tö sélo éra löpóló lwá ëbebe
Tan hermosa como la piel del *ëbebe*⁸³

Tö sélo éra löpóló lwá ëbebe,
ë rébbe róttè nnè mpúriré laötya.
Ë rébbe róttè nnè mpúriré laötya,
Tö sélo éra löpóló lwá ëbebe.

En mi primer parto.
he engendrado un hijo
tan hermoso como la piel
de un *ëbebe*.

⁸³ *Ëbebe*, s. Serpiente inofensiva, de piel muy hermosa.

Bòllá tollò

Niño duerme

*Bòllá, bòllá, tollò,
öbèriò ala poalá,
alò alella sinorí
ná sokki löpappá lullé.
bòllá, bòllá tollò.*

*E bòllam, hèlla tollò,
e bòllam, hèlla tollò.
I kóppó ié tollò,
i tyotyó ié tömma,
a lòkò lamma là töllëitöllé.*

*Lèa tollò,
hèlla tollò.
hèlla tollò.*

Niño, niño, duerme.
Cuando llegue tu madre,
te traerá un pajarito,
que tiene una sola ala.
Niño, niño, duerme.

Mi niño, duerme,
mi niño, duerme.
Los búfalos duermen,
las ballenas también,
todo el mundo duerme.

Reconcilia el sueño,
duerme, duerme.

E bòllá, wě á bé'è
Niño, no llores más

Bòllá, bòllá,
wě á bé'è,
öbèrìò a la poa lá,
eo ite lö löé.

Bòllá, bòllá,
wě á bé'è.
öbèrìò a la poa lá
a lo allela
töntóntó
la tölëpalëpa,
la tòmuá twá tyué,
ná öa hëlla tollò.

Niño, niño,
no llores más,
cuando tu madre venga que
no te encuentre llorando.

Niño, niño,
no llores más,
cuando tu madre venga,
traerá verduritas de *töntóntó*⁸⁴
y *tölëpalëpa*⁸⁵
y un pescadito exquisito,
comerás y te dormirás.

⁸⁴ *Töntóntó*, s. Hojas tiernas de la malanga (*Xanthosoma violaceum*)

⁸⁵ *Tölëpalëpa*, s. Variedad de verdura local.

È ipaso pwá
Sobre las piernas

È ipaso pwá bié bòllá bökònò,
kó bòllá e léa le 'erò.

El hijito que tengo sobre mis piernas
es mi hijito querido.

CANCIONES SOBRE LA MUERTE

Ö bönáanna aè tyim **La abuela se ha ido**

Ö bönáanna aè tyim,
atá tyillanno wallëë
La abuela se ha ido,
no se ha ido enfadada.

Ö löé

Llorar

E (nombre)

Sèi wëá bé'è,
kóriá ná ö bé'í,
ë ibebboò bi háam tötyí.

(Nombre)

No llores más,
porque cuando lloras,
tus labios se parecen a un caracol.

Ë ëriia ópanné ë sillè **El pueblo ha soportado el frío**

Ë ëriia ópanné ë sillè só böiè,
sé ëbélló aè purië bi'ò.
Ë ëriia ópanné ë sillè só böiè.
Pella á Rúppé
la bëtàkkò biá lèllè,
ëë ëbélló,
ná öá para
tyí á nkwaó ila.

El pueblo aguantó el frío cuando murió.
Cuando se murió,
el pueblo aguantó el frío.
Vaya a Dios
con buenas obras,
entonces
y verás,
que allá no es como aquí.

E kònnò, wě bé'è
Kònnò⁸⁶, no llores.

E Kònnò, wě bé'e,
e Kònnò, wě bé'e,
e Kònnò, wě bé'e,
wě tóllörö bötébbaò.

Õ bótero ò löbëri,
bópero ë siguitá,
õ bótero ò löbëri,
e kònnò,
hòìö bötébbaò.
Onná á Isakátò
ké Itòhí Ópaë Pölló.

È Kònnò, wě bé'e,
È Kònnò, wě bé'e,
È Kònnò, wě bé'e,
Wě tóllörö bötébbaò.

Kònnò, no llores,
Kònnò, no llores,
Kònnò, no llores,
No se altere tu corazón.

Te han compuesto una canción,
Cantada con guitarra.
Pronunciando tú nombre,
Kònnò,
Tranquilízate.
Basakato
Es *Itòhí Ópaë Pölló⁸⁷*.

Kònnò, no llores,
Kònnò, no llores,
Kònnò, no llores,
que no se altere tu corazón.

⁸⁶ *Kònnò*, s. Es sinónimo de mujer.

⁸⁷ *Itòhí Ópaë Pölló*. Nombre tradicional del poblado de Basakato de la Sagrada Familia.

Ēötya á bötyö tyí wá
Un primogénito no ha de morir

Ēötya á bötyö tyí wá
¿ká ò báíé?
e sóbbè.

Ē sibélló sí herí sintú,
ěse ò réissě ě ribötyòò,
e sóbbè,
ò mmò öbbé awè pityò o lébuera.
öbá tyínno.

El primogénito de una persona no ha de morir.
¿Qué has hecho,
Sóbbè⁸⁸?

El tiempo ha sido muy corto
el que has disfrutado tu vida,
Sóbbè.
La muerte se ha fijado en ti muy pronto.
Te has ido.

Ē riwëi ró böyòlla
Los funerales del abuelo

Ē riwëi ró Böyòlla,
ě riwéi ró böyòlla,
rí hállesi márerí.

E Marcelo,
wě bóòllo,
úwe buléballa tyíó böièò.
ě Miguel a lõ tyóbbò,
ě Salvador eò.
ě Marcelo wè buléballa
wè eléa béò böièabbò.

Eiöllóò,
eiöllóò,
ò böyòlla aá sérí.

Los funerales del abuelo,
los funerales del abuelo,
se celebraron como una boda.

Marcelo,
no te agobies,
no eres el único hijo.
Miguel está en casa,
Salvador también.
Marcelo es el único
que llora por la muerte de su padre.

Eiöllóò,eiöllóò,
nuestro abuelo ha muerto.

⁸⁸ *Sóbbè*, s. Es sinónimo de hombre.

Lösisì
¡Qué pena!

Lösisì ò lwá bòbbè bé Real.
ëloëba tò torò étta á Rúppé
töá:
e Rúppé mpáe ë ri`uá
töá:
e Rúppé
mpae ò tòsòlo.

Lösisì ò lwá bòbbè bé Real.
ëloëba tò torò étta á Rúppé
mpae ò tuítta,
töá:
e Rúppé mpae ò löréi.
töá:
e Rúppé mpae ò tosòlo.
Lösisì ò lwá bòbbè bé Real

Cada día hemos de pedir a Dios
diciendo:
Oh Dios danos suerte.
Oh Dios danos un poco de sal.

Es una pena la de los jóvenes del Real.
Cada día hemos de pedir a Dios:
danos un poco de aceite
danos un poco de agua salada.
Oh Dios,
danos un poco de sal.
Es una pena la de los jóvenes del Real.

Ö löiriri tyuë óaló
La pena que sentimos

Ö löiriri tyuë óaló,
kó ruá bòllá bèi
lë mamai ë Tembòb.

Aséi ò bótè,
Aséi ò bötòo,
Atèlari ëriia wëlla ó Inëba.

Ë riuëi rái
ri hálesi seeba

Ö löiriri tyuë óaló,
kó ruá bòllá bèe
lë mamai ë Tembòb.

La pena que sentimos,
es por los hijos
y la madre de Tembòb.

Era gordo,
era alto,
desapareció del pueblo.

Su muerte
parecía un sueño.

La pena que sentimos,
es por los hijos
y la madre de Tembob.

Ö mmë Será
Mamá Será

*Ná wë öbèrí
ná öla bèllá bòllá,
káa èllò á öbari
bò pito tylielella
ná ö wéí.*

*Lá la hèlla labbé
ná bá wéí lautya la úwè,
kòria öla sélalla,
ötyía èlellò ènno.*

*Kó öo ö mmë Será,
abópié Mauricio,
abópié Cayetano.
A labba labbé,
kálé è sitö 'ú sái,
ná è ókkó á lèllò
síá bó nkutam.*

*Bötyö mmaa e utuballa böhö 'ò,
wáe öwáó,
è ribötyö hétyuamma.*

*Ö lösissi kó ölwá bòllam,
ná è ókkó á lèllò
báá lè nkutam.*

Cuando una madre
engendra hijos,
es para que el día de mañana
le puedan enterrar,
cuando se muera.

Sería una desgracia
que se murieran antes que ella,
porque cuando se muera,
no tendría una sepultura digna.

Ese es el caso de mamá Será,
ha criado a Mauricio,
ha criado a Cayetano.
la desgracia,
es que ya no tiene fuerzas.
Ahora,
todo su esfuerzo ha sido en balde.

Todos tenemos desgracias

pero, en su caso,
la vida se ha pasado.

Lamento por mis hijos,
que hoy,
todos se han muerto.

Sibóllóm
Mi pobreza

Sibóllóm éë
bòhò 'om,
nká nkutyi.

Sibóllóm
sía però ò bòllam éë
bóhé èkki nná.
Nne bulléballa
nne té óllesö ò bòllai á Rúppé,
nnete hòlléë,
nsélló nkuta.

A baiè bé èriia wèlla
bátyá na 'ò bòllam,
òale pá'a bòiè
a bálló bòllam.

Túe bulléballa
Tò té óllesö ò bòllá á rúppé,
Túetè hòlléë,
Tò sélló nkuta.

Mi pobreza,
qué desgraciada soy.
Estoy desesperada.
Mi pobreza
ha llegado hasta mi hija.
La ha heredado.

No soy la única
que mató al hijo de Dios.
En verdad,
estoy desesperada.

Los hombres de (ese) pueblo
no quieren a mi hija.
Quién me daría un hombre
que se case con mi hija.

No somos los únicos
que mataron al hijo de Dios.
En verdad,
estamos desesperados.

Wēle sè ná ò wéíá bōtyō
Cuando se pierde a un ser querido

Ióō
wē le sè na ò wéíá bōtyō
ióō,
Wēle sè ná ò ríbia òmma
nèmma ě bētápano
lě báké áí
bélo hera silè.

Ióō
Cuando se pierde a un ser querido,
Ióō,
cuando se pierde a un ser querido,
su recuerdo
y la nostalgia
te entristecen.

Tyopanné ě pe'è
Ponme la inyección

Ě ribōtyō ráó tyúè,
tótá ai alò ré subalallá,
uáe,
ě Rúppé á ialle.

Nté eró bōssō e heré rokittá,
ná á, ě rokittá,
tyopanné ě pe'è
é nōlaáé.

Ě sōbe Besan
lě Boys Ará
bá ě Mómó Kompos,
wè mōtaeri,
ōpae,
wē sōlle,
e kótó,
hòìě ětébbaò,
ké ribōtyō.

Hòìě ětébbaò,
ké ribōtyō.
Hòìě ětébbaò,
ké ribōtyō.

Nadie sabe cómo acabarán
nuestras vidas,
pero...
que Dios nos ampare.

No conozco a nadie
que haya ido a un médico
y le pida que
le ponga una inyección
para que se muera.

Sóbe Besan
y Boys Ará,
dijeron:
Mömó Kompos
nos estás ayudando mucho,
sigue a delante,
no, no te desanimas.
Valiente,
calma tu enfado,
así es la vida.

Calma tu enfado,
así es la vida.
Calma tu enfado
así es la vida

Ö ópió löbólo
Has divulgado el secreto

Ö ópió löbólo ló waissó,
Wanna laba, sékké si bétò.
Bási bóio bi'o
Abó mmò.

È rimássó,
Èkeró lokòha
Pèraè ö böëlòèllo.

Ö pémmá lá lökká.
A láò látyò.
Ö kákárió öboò
A lo ntyiohala.

Has divulgado el secreto,
Sabiendo que te reconciliarías con ella.
Hasta los muertos
Se han apartado de ella.

Charlatán,
Busca el remedio para la reconciliación.
Llévanos al reconciliador.

Has hecho lo del cangrejo.
Es increíble.
Te has sobrepasado
Ya se veía venir.

A bõllam bèa iposá
Mis hijos están en la tumba

*A bõllam bèa iposá.
Ē Rúppé kó wanna labba.
Úwètè wè lá annó.*

*Lòà lwé löba na tyílella bõllá,
I nòkkom ityíá bellá ba béalle.
Ióö, ióö, ióö.
A bõllam éëë.
Ē rihuem rimmáa
Rí á sétyi.*

Mis hijos están en la tumba,
Dios, quien lo sabe todo,
Sabe porqué.

Cada año entierro a un hijo,
Mis ojos ya no tienen lágrimas para llorar.
Ióö, ióö, ióö.
Mis hijos, éëë.
Toda mi familia
Ha muerto.

Bóllò kó wállá wé ëriia áó
Los músicos de nuestro pueblo

*Bóllò kó wállá
wé ëriia áó,
elè bó mmé pùllamnóo
tó billaam i bëri iáó.*

*Ká bó böròò ile,
bó hétambó börò,
ió, ió, ió,
löla ríbiabbó.*

*Tólo sákia,
lúè
Wállá Böbó,
aho lö mètyiha,
lwë há sóllam éëöö.*

Estos son los músicos de nuestro pueblo
señoras, venid
a bailar nuestras canciones.
Qué alegría,
es más que un placer
ió, ió, ió,
lo que estáis perdiendo.

Damos las gracias
al conjunto Wállá Böbó.
Que siga teniendo
muchos éxitos.

E böiem ë iposá wëbié
Oh padre, que estás en la tumba

E böiem, óö
ë iposá wë bié,
a basálabbé
bátyá na 'a
ká re tòppé àè.

E böiem, óö.
Ná wë tollò àè,
pitò ipölla.

Oh padre,
que estás en la tumba,
los malhechores no me dejan beber
ni una gota de agua.

Oh padre,
que estás en la tumba,
si duermes,
despiértate.

Ë ribötyö ré röbbó
La vida es dura

Ë ribötyö ré röbbó
wáe ë riwéi ké ribbé.
Laba labé
ná bötyö a tyiam tyiollá.
Ká tö sáalè
kó böhö 'ò wáo.

Túè, i tyiollá,
e mmé,
twë labé.
Tó ëta 'am ë Rúppé
ë bilaba biáo biè puelle lèllè.
La vida es dura
pero la muerte es peor.
Es una desgracia
el que un niño quede huérfano.
Qué podemos hacer,
es nuestra desgracia.

Oh madre,
nosotros los huérfanos,
sufrimos mucho.
Pidamos a Dios
que nos ayude.

E òbèrim
Madre mía

E òbèrim
óö
Ò böiem
óö
¿Kétyè eé?
Iéè, iéè, iéè.
Papá
öööö.

Kököríókóö
ëbari éa aí.
Séle pèlle,
eá mmò.

I nòkòm
ióóö.
Itèm ö böiem
óöö.

Ö lösissi löbólóbó
në öalö,
ká ntyò okè
ntyò opwá.

Madre mía
óö
¿dónde está mi padre?
Öö.
Iéè, iéè, iéè.
Papá
öööö.

Kököríókóö
al amanecer el día
llegó la noticia
de que ya se había muerto.
Mis ojos,
ióööö,
no han visto a mi padre.
Ióööö.
Mi mayor dolor
es que no estoy
ni abajo,
ni arriba.

Ké ëpoé ötya
Es el primer sueño

Ké ëpoé ötya.
Ö wata wé leè pèlle
¡nká nkutyi!

E böbelem óö
ekerá wári.
ë sibélló wë sí ribie.

*E böbelem óö
alo ölóalla,
ö bösalabé
aá nkutyiö böièò.*

Después de mi primer sueño
recibimos la noticia.
¡qué desgracia la mía!

Hermano,
búscate una mujer,
no pierdas el tiempo.

Hermano, óö
como te lo cuentan,
el malhechor
ha matado a tu padre.

Na béé ribötyöm éë
Lamento mi desdicha

*Na béé ribötyöm éë,
na béó böhö 'om ééë
iöllóö, iöllóö.
Wë kapö boö,
wë rilló boö
lèllò la öbari
ekera sibélló sellá.*

*Na béé ribötyöm éë.
Na béó böhö 'om ééë
iöllóö, iöllóö.*

*Öté po íá,
Wëá la hëra.*

Lamento mi desdicha éë,
lamento mi desgracia ééë
iöllóö, iöllóö.

No te desesperes,
no arruines tu vida.
De hoy a mañana
mejora tu vida.

Lamento mi desdicha éë,
lamento mi desgracia ééë
iöllóö, iöllóö.

Aún no deberías (enfrentarte a la vida)
pero ya lo estás haciendo.

Na béé sibóllóm
Lamento mi pobreza.

*Ně bullé,
e böièm óö,
na béé sibóllóm.*

*E böièm,
ě bitòkò wè biè,
na béé sibóllóm éě.*

*Laba atá annèsò,
e böièm éě
ě sibólló,
e böièm óö,
sé le ěke nná.
Wé le ěke nná
bó böhò'om éě.*

*Ně bullé,
e böièm óö,
na béé sibóllóm*

*Laba atá annèsò,
e böièm éě
ě sibólló,
e böièm óö,
sé le ěke nná.*

Soy hijo único,
padre,
lamento mi pobreza.

Padre,
que estás en la tumba,
lamento mi pobreza.

Padre,
el futuro es incierto.
Padre
que la pobreza
me deje en paz.

Soy hijo único,
padre,
lamento mi pobreza.

Padre,
el futuro es incierto.
Padre
que la pobreza
me deje en paz.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía clave sobre los bubis y Guinea Ecuatorial

- ABAD, Isidoro (1913). *Breves apuntes sobre los habitantes de la isla de Fernando Poo*. La Guinea Española. Santa Isabel.
- ABAD, Isidoro (1928). *Elementos de la Gramática Bubi*. Madrid. Editorial del Corazón de María.
- ARNALTE, A. (2005). *Richard Burton, cónsul en Guinea española. Una visión europea de África en los albores de la colonización*. Madrid. Catarata.
- AYMEMÍ, A. (1942). *Los Bubis en Fernando Poo*. Colección de los artículos publicados en la revista colonial La Guinea Española. Madrid.
- BAUMAN, O. (1896). *Fernando Poo*. Viena. E. Holzel.
- BISKIT, F. (1979). *Estructura socioeconómica del pueblo Bubi de Bioko*. Barcelona. Universidad de Barcelona.
- BOLEKIA, J. (1991). *Curso de Lengua Bubi*. Malabo. Centro Cultural Hispano Guineano.
- BOLEKIA, J. (1997). *Breve Diccionario Bubi – Castellano y Castellano - Bubi*. Madrid. GRAM.
- BOLEKIA, J. (1999). *Aprender el Bubi, método para principiantes*. Madrid. Sial.
- BOLEKIA, J. (2003). *Cuentos bubis de la Isla de Bioko*. Malabo. Ávila Editorial.
- BOLEKIA, J. (2003). *Aproximación a la Historia de Guinea Ecuatorial*. Salamanca, Amarú Ediciones.
- BONELLI RUBIO, J. M. (1934). *Un año viviendo entre los bubis*. Madrid. Sociedad Geográfica Nacional.
- BORICÓ, Benigno (2004). *Por qué somos negros y más cuentos y leyendas bubis*. Vic-Barcelona. CEIBA.
- BRAVO CARBONEL, J. (1917). *Fernando Poo y el Muni*. Sus misterios y riquezas. Su colonización. Madrid. Alrededor del mundo.
- BRAVO CARBONEL, J. (1917). *La Guinea Española*. Santa Isabel. Misioneros claretianos.
- BUALE BORICÓ, E. (1988). *Guinea Ecuatorial. Las aspiraciones bubis al autogobierno*. Madrid. Iepala
- CLARKE, J. (1841). *Diario de John Clarke*. London. Books for Libraries Press.
- COLL, Armengol (1899). *Los misioneros de Fernando Poo y sus dependencias*. Madrid. Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María.

- COLL, Armengol (1911). *Segunda Memoria de las Misiones en Fernando Poo*. Madrid. Imprenta Ibérica de Estanislao Maestre.
- CRESPO, C. (1949). *Notas para un estudio antropológico y etnología del bubi de Fernando Poo*. Consejo Superior de investigaciones científicas. Madrid.
- CREUS, J. (coord.) (2004). *De boca en boca: Estudios de literatura oral de Guinea Ecuatorial*. Vic-Barcelona. CEIBA.
- CREUS, J., BRUNAT, MA. (1992). *Cuentos bubis de Guinea Ecuatorial*. CENTRO Cultural hispano-GuineanoMalabo.
- DE CASTRO, M., NDONGO, D. (1998). *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*. Toledo. Sequitur.
- DE TERÁN, M. (1962). *Síntesis Geográfica de Fernando Poo*. Madrid. Consejo Superior Investigaciones Científicas.
- DEL MOLINO, A.M. (1956). *La Figura del Abba en la Religión de los Bubis*. Madrid. Misioneros claretianos.
- DEL MOLINO, A.M. (1993). *Los Bubis. Ritos y creencias*. Madrid. LABRYS.
- DEL MOLINO, A.M. (1994). *La ciudad de Clarence*. Malabo. Centro Cultural Hispano-Guineano (CCHG).
- DÍAZ MATARRANZ, J. J. (2005). *De la trata de negros al cultivo del cacao. Evolución del modelo colonial español en Guinea Ecuatorial de 1778 a 1914*. Vic-Barcelona. CEIBA.
- DORO, R. (1962). *Costumbres bubis. Fernando Poo*. La Guinea Española. Santa Isabel.
- ECHEGARAY, C. (1959). *Estudios Guineos*. Madrid. Instituto de Estudios africanos. IDEA
- ETEO SORISO, J. F. (2008). *Análisis del ritual de la muerte a partir de sus elementos simbólicos. Concepto de persona y de Mundo entre los Bubis*. Tesis de Master. Bellaterra. UAB.
- ETEO SORISO, J. F. (2008). *Cancionero Tradicional de Bioko*. Vic-Barcelona. CEIBA.
- ETEO, J. F. (2005). *Refranero Bubi*. Vic-Barcelona CEIBA.
- FERNÁNDEZ, N. (2001). *El sistema de parentesco y el culto a los ancestros en la etnia bubi en la isla de Bioko (Guinea Ecuatorial)*. UNED.
- FERNÁNDEZ, J. W. (1977). *Fang and architectonics*. Filadelfia. PA. ISHI.
- FONS, V. (2000). "Ser madre entre los ndowe de Guinea Ecuatorial. Salud y reproducción". *Studia África*: 60-69.
- FONS, Virginia, (2004). *Entre dos aguas. Etnomedicina, procreación y salud*. Vic-Barcelona. CEIBA.
- FONS, V. (2005). "Concepto de persona en África Central". *Oráfrica, Revista de Oralidad Africana (Laboratorio de Recursos Orales)*, 1: 21-38.
- FONS, V. (2011). "The Story of the Chicken Sacrifice. Old Ritualism and Systems of Thought en Central África (Taken from an ethnography on the Ndowe poeple of Equatorial Guinea)" *The Scientific Journal of Humanistic Studies*: 14-22.
- GARCÍA CANTÚS, M. D., (2006). *Fernando Poo: una aventura colonial española*. Vic-Barcelona. CEIBA.
- GÓMEZ, M., MERINO, C. (1990). *Plantas medicinales de Guinea Ecuatorial*. Madrid. Rueda.
- JIMÉNEZ (2008). *Los orígenes del pueblo Bubi*. Jornadas de Antropología de Guinea Ecuatorial organizadas por la UNED-UNGE en las ciudades de Malabo, los días 18 y 19, y en Bata el 20 y 21 de noviembre de 2008.

- JUANOLA, J. (1896). *Costumbres de los bubis*. Madrid. IRIS DE PAZ.
- LIGERO, A. (1960). *La piedra pulimentada en Fernando Poo*. La Guinea Española. Santa Isabel.
- LÓPEZ ORTEGA, A. (2008). *La poesía oral de los pueblos de Guinea Ecuatorial*. Vic-Barcelona. CEIBA.
- MARTÍNEZ GARCÍA, T. (1968). *Fernando Poo, Geografía, Historia, Paisaje*. Madrid.
- MARTÍNEZ Y SANZ, M. (1856). *La isla de Fernando Poo*. Madrid. Imprenta Higinio Beneses.
- MISIONEROS CLARETIANOS (1903-1969). *La Guinea Española*. Santa Isabel. Misión Católica.
- OBIANG BIKO, A. (1994). *Fernando Poo. El mito del colonialismo español*. New York. MLCTL, Inc.
- OSUBITA ASAM, J. (1995). *Les Fang et les bubis devant la mort. Rituels funéraires de deux ethnies de la Guinée Equatoriale*. These Doctoral en Ethnologie.
- PEREDA, B. (1953). *La idea de Dios entre los bubis*. Santa Isabel. La Guinea Española.
- PUJADAS, TL. CMF. *La iglesia en la Guinea Ecuatorial*. Madrid. IRIS DE PAZ.
- SEPA BONABA, E. (2011). *España en la isla de Fernando Poo (1843-1968)*. Barcelona. Icaria.
- TESSMANN, G. (2003). *Los Pamues (Los Fang)*. Trad. Erika Rouse Galindo, ed. Pedrosa, José Manuel. Madrid. Universidad de Alcalá.
- TESSMANN, G. (2008 [1923]). *Los bubis de Fernando Poo*. Madrid: Sial/Casa África.
- YAMBÁ, I. (2011). *Ribállá. Matrimonio bubis*. Universidad de Barcelona (Tesina de máster)
- ZAFRA CALVO, N. (2008). *Planificación sistemática de la conservación en la isla de Bioko, Guinea Ecuatorial*. Tesis doctoral. Universidad de Alcalá. Departamento de Ecología. CSIC.
- ZAFRA CALVO, N. (2005). *Las áreas protegidas de Bioko: Guinea Ecuatorial*. Centros Culturales Españoles de Malabo y Bata.

Bibliografía general citada o consultada

- AKINJONGBIN, A., Diagne, P., Hagan, G., Konaré, Kosou, B., Nsabimana, S., Tafla, B. (1983). *El concepto de Poder en África*. Barcelona. SERBAL/UNESCO.
- ANATI, E et Alt., 1995. *Tratado de antropología de lo sagrado I. Los orígenes del homo religiosus*. Valladolid. Trotta.
- BAMUNOBA, YK., Adoukonou, B. (1984). *La muerte en la vida africana*. Barcelona. Serbal/UNESCO.
- BASTIDE, R. (1971). *Antropología aplicada*. Buenos Aires. Amorrortu Editores.
- BEATTIE, J. (1978). *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social*. Madrid, F.C.E. España.
- BOAS, F. (1996). *Els mètodes de l'etnologia*. Barcelona. Icaria.
- BONTE, P., IZARD, M. (2005). *Diccionario Akal de etnología y antropología*. Madrid. Akal.
- CAZENEUVE, Jean (1973). *Sociología del rito*. Buenos Aires. Amorrortu editores.

- DESCOLA, Ph. (2005). *Par – de là nature*. París Gallimard.
- DOUGLAS, M. (1979 [1967]). *Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires.
- DOUGLAS, M. (1988 [1970]). *Símbolos naturales*. Madrid. Alianza.
- DOUGLAS, M. 1991 (1966). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid. Siglo XXI.
- DURAND, G. (2007). *La imaginación simbólica*. Madrid. Amorrortu.
- DURKHEIM, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Alianza.
- ESPEJO MURUEL, C. (1990). *Grecia: sobre los ritos y las fiestas*. Universidad de Granada.
- FOX, R. (1980). *Sistemas de Matrimonio y parentesco*. Madrid. Alianza Editorial.
- GEERTZ, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.
- GENNEP, V. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid. Taurus.
- GODELIER, M. (2000 [1967]). “Lo visible y lo invisible en los baruya de Nueva Guinea”. En: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid. Siglo XXI.
- GONZÁLES CARRÉ, E. (2003). *Ritos de tránsito en Perú de los incas*. Perú, IFEA.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora; SAN ROMÁN, Teresa; VALDÉS, Ramón, 2000. *Tres escritos introductorias al estudio del parentesco y una bibliografía clásica general*. Bellaterra. Universidad Autónoma de Barcelona.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1994). *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones*. Madrid. Eudema.
- HOCART, AM. (1975). *Mito, ritual y costumbre. Ensayos Heterodoxos*. Madrid, Siglo XXI.
- JANHEINZ, J. (1970). *Muntu. Las culturas de la negritud*. Madrid. Guadarrama.
- LA FONTAINE, JS. (1987). *Iniciación. Drama ritual y conocimiento secreto*. Barcelona. Editorial Lerna.
- LEACH, E. (1989). *Cultura y comunicación. Lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid. Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1971[1962]). *El totemismo en la actualidad*. México. Fondo de cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1985). *Antropología estructural*. Barcelona. Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2008). *Mito y significado*. Madrid. Alianza Editorial
- LÉVI-STRAUSS, C. 1985. *Antropología estructural*. Barcelona. Paidós.
- MALINOWSKI, B. (1973). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona.
- MALLART I GUIMERÀ, L. (1993). *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur de Camerún*. Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona.
- MBITI, J. (1990). *Entre Dios y el tiempo*. Madrid. Mundo negro.
- MELGAR, B (2001). *El universo simbólico del ritual en el pensamiento de Víctor Turner*. Estudios Antropología. Investigaciones sociales. Año V. número 7 2001.
- MIDDLETON, J. (1984). *Los Lugbara de Uganda*. Bellaterra. Universidad Autónoma de Barcelona.
- MURIEL, C. (1990) *Grecia: Sobre los ritos y las fiestas*. Granada, Universidad de Granada.
- ORTIZ-OSÉS, A. (1985). *Antropología simbólica vasca*. Barcelona, Anthopos.

- PRAT, J. (2007). *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Barcelona. Ediciones Bellaterra.
- GRAU REBOLLO, J. (2003). *Las relaciones de parentesco*. Bellaterra. Universidad Autónoma de Barcelona.
- RÖSING, I. (2003). *Religión, Ritual y vida cotidiana en los Andes. Los diez géneros de Amarete*. Bolivia. Ibero América-Vervuert.
- SPERBER, D. (1988). *El simbolismo en general*. Barcelona. Anthropos.
- THOMAS, L. Vicent, (1980). *Antropologie de la mort*. París. Payot.
- TURNER, V. (2008 [1967]). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- TURNER, V. (1988 [1969]). *El proceso ritual*. Madrid. Taurus.
- TURNER, V. (1973). *Simbolismo y ritual*. Lima. Pontificia Universidad Católica. Departamento de Ciencias Sociales.