

Anales del Museo Nacional de Antropología. Monográfico sobre África. 2005.

EN LA FRONTERA DEL CICLO VITAL:

EL RITUAL DEL *TUPARÁPARÁ* ENTRE LOS BUBIS DE GUINEA ECUATORIAL *

Nuria Fernández Moreno.

Departamento de Antropología Social y Cultural. UNED.

nfernandez@fsf.uned.es. Telf: 913988366.

C/ Senda del Rey N° 7. Edificio Humanidades. Madrid. 28040.

RESUMEN

El texto describe un rito de iniciación al recién nacido entre los bubis de la isla de Bioko. A partir de la etnografía que presenta tanto del ritual como del contexto sociocultural de la etnia bubi, se aborda el contenido simbólico y el análisis estructural de las etapas que tienen lugar en este rito de paso. Durante el proceso, 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. La finalidad que persigue el ritual es el reconocimiento de la identidad de la nueva criatura como ser-social, así como la transmisión de conocimientos y socialización del bebé que son interpretados a través de una instrucción simbólica. El ritual, en conjunto, pone de manifiesto la continuidad que existe entre ancestros y descendientes y muestra cómo ambos están en el mismo ciclo vital.

“Los del *Karichobo* venimos todos del mismo ombligo”.

I. EL RITUAL TUPARÁ-PARÁ

*Tuparápará*¹ es el rito de presentación del recién nacido, significa *empezar a abrir, salir, “sacar al bebé a fuera”*. Según la tradición bubi, esta ceremonia debía realizarse a los tres días del nacimiento de la criatura, una vez pasadas las dos noches de purificación. Las mujeres parían en la casa del *karichobo*, es decir, del matriclán (*kari* significa mujer, *nchobo* es la casa.) Esta casa constaba de dos estancias, una de ellas estaba destinada a rendir culto a la fundadora del clan, a los ancestros y también era el lugar donde celebraban las ceremonias de presentación de los recién nacidos. En la otra estancia, las mujeres acudían a parir y permanecían con sus bebés durante la crianza. En el poblado meridional de Moka, esta última estancia es incluso una construcción independiente y se denomina *yobo olobobi* (*olobobi* significa criar, hacer crecer.) De manera que, estas construcciones propias del *karichobo* eran a la vez santuario de culto a la fundadora y a los ancestros y casa de maternidad. Además, el “*Karichobo*” era la residencia de la “*muchukuari*”, la mujer de mayor edad del clan:

“...Era la morada de la mujer mayor y no la abandonaba casi nunca. Dormía allí y pasaba las horas entretenida con los niños y recibiendo visitas, pues al lado se encontraba la casa de crianza, donde se encerraban las mujeres que habían dado a luz” (Martín del Molino 1989: 420.)

El parto tenía lugar sobre unas hierbas dispuestas sobre el piso de tierra de la casa, para que el primer contacto del bebé fuera con la tierra. 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 “*mukori*”, cordón umbilical, no constituye peligro alguno, es una prolongación del bebé y, por ello, era conservado hasta la celebración de una ceremonia en la que se le enterraba junto a un

árbol recién plantado. Según la información que pudo recoger Martín del Molino (1989:420) la ceremonia de presentación del bebé concluía parcialmente con el *lopuam* que era la primera salida de la casa que realizaba el bebé a los tres días de nacer. El ritual finalizaba definitivamente con el *ririka*, una ceremonia en la que el niño y la madre se bañaban en el río y ofrecían una comida para la salida definitiva del niño de la casa de crianza. Ello tenía lugar, aproximadamente, unos dos años después del nacimiento coincidiendo con el destete del bebé. Durante todo el tiempo que transcurría entre el *lopuam* y el *ririrka*, la madre debía observar la abstinencia sexual, ella y su hijo permanecían reclusos en esa estancia de la casa del *karichobo* destinada a la crianza. Allí eran atendidos por otras mujeres recibiendo los cuidados e instrucciones de las ancianas.

Hoy en día, la celebración de este ritual también tiene lugar en la casa del *karichobo*.² Cuando los clanes no han mantenido este espacio de culto a sus ancestros o en el caso de producirse el parto en la ciudad, lejos del poblado, el ritual puede realizarse en la casa de la mujer de mayor edad del matriclán o del matrilineaje o, incluso, en la propia vivienda de los progenitores. En cualquiera de las circunstancias, la reclusión de madre e hija no supera los cuatro días. La presentación del bebé puede llevarse a cabo a lo largo de los primeros meses de vida debido, fundamentalmente, a que hoy en día, la mayoría de los partos se producen en el hospital, son muy pocas las mujeres que paren en su casa salvo en algunos poblados que permanecen aislados o por circunstancias extraordinarias. Sólo en estos últimos casos, la placenta también 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 entierre y plante junto a él 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.

Unos días antes de la fecha acordada para celebrar la presentación del bebé, comienzan los preparativos del banquete. Las mujeres del matrilineaje, y con frecuencia se suman mujeres del matriclán, se reúnen en la casa del *karichobo* o en cualquier otra casa que disponga de una cocina amplia para cocinar grandes cantidades de comida que consiste en: pescado frito o carne (venado, cabra o mono), berenjenas y "*sisá*" (verdura) cocinada con aceite de palma y malanga (tubérculo simbólicamente vinculado a la mujer.) La bebida consiste en vino, "*malamba*" (caña de azúcar exprimida y fermentada) o "*topé*" (la savia de la palmera fermentada.) Estos días de preparativos son una ocasión para el reencuentro con parientes que acuden de otros poblados, momentos distendidos y largas horas de charlas alrededor del fuego mientras se cocina. La noche anterior a la ceremonia la abuela del matrilineaje es quien debe, una vez más, convocar personalmente a todos los invitados a la ceremonia que van a realizar.

El día de la ceremonia, por la mañana temprano, asean al bebé bañándolo y untándolo bien con aceite o manteca para dejar su cuerpo brillante y con "*tola*"³. Lo visten con ropas nuevas para presentarlo arreglado con el mayor esmero. La madre hace lo mismo y también se unta las piernas de "*tola*" al igual que el resto de las mujeres del

matrilinaje y aquellas del matriclán que van a estar presentes en la ceremonia dentro de la casa. Una vez que está todo dispuesto, los asistentes a la ceremonia se dirigen a la casa del "*Karichobo*". Los cacharros con la comida se depositan en el interior de la casa, la madre con el bebé en sus brazos se sientan en el centro, cerca del fuego y la mujer mayor del matrilinaje, que es quien dirige la ceremonia, se sienta próxima a la madre. El resto de los asistentes van colocándose aleatoriamente en los bancos situados alrededor. Los invitados convocados a presenciar la ceremonia dentro de la casa son: el matrilinaje del bebé, los miembros más relevantes (ancianos y ancianas) del matriclán y los parientes más próximos del bebé que no pertenecen a su línea materna: su padre biológico, su abuelo y abuela paternos, y su abuelo materno. Por último, también asisten los representantes del "*ommua tao*" o páter legal del bebé, ya que es un espíritu. Más adelante tendré ocasión de explicar este tipo de alianza *bubi* entre la mujer y un espíritu que es quien legitima la descendencia.

La ceremonia comienza por la mañana. En algunos poblados del este de la isla como Bao y Basakato, tiene lugar al amanecer, para sacar al bebé antes de que haya visto la luz o le haya soplado el viento. La ceremonia se inaugura con un rito de purificación, en el cual, se van pasando entre todos los asistentes un trozo de "*siomo*" (arcilla roja) deshaciéndolo para frotarse las manos y los pies o para ingerir una pequeña cantidad. A continuación, la mujer al cargo de la ceremonia (la abuela del matrilinaje) habla dirigiéndose a los ancestros y con breves palabras presenta a la criatura, les da las gracias por haber enviado un nuevo miembro al clan y les pide protección para él. Concluida esta breve inauguración, mientras los asistentes permanecen en el interior de la casa, la madre, su hijo y la abuela, salen al exterior de la casa y se sitúan nada más pasar el umbral de la puerta. La madre se sienta sobre un taburete y, junto a ella,

colocan al bebé en un sitio visible para que le puedan contemplar el resto de invitados, amigos y vecinos que han ido acercándose al patio de la casa. En este momento el hijo ya no está en los brazos de la madre, lo depositan en un recipiente a modo de cuna que está apoyado sobre el suelo, revestido con sábanas y adornado con hojas. La abuela le marca una señal en la frente con "*tola*" primero al bebé y luego a la madre y, a continuación, procede con el alimento que el bebé deberá comer en el futuro. En primer lugar, le ofrece "*sisá*" al bebé, aunque es la madre quien la recibe en un gesto simbólico: la abuela deposita un poco de esta verdura sobre la palma de la mano de la madre, ésta se lo acerca a la boca y después lo tira al suelo, simulando como si el bebé fuera a ingerirla. De nuevo, la anciana le ofrece "*sisá*" a la madre, ahora sobre una hoja, y esta vez, ella la come. Por último, la madre se descubre el pecho, y la abuela se lo rocía con el agua salada que contiene una calabaza, para purificar la leche que el hijo tomará.

(Insertar foto 1)

Concluidos estos actos, vuelven los tres al interior de la casa y, desde este momento, el padre biológico del bebé ya se sienta junto a la madre y su hijo. De nuevo, la abuela se dirige a los espíritus para expresarles agradecimiento, y esta vez, no es sólo de forma verbal como se hizo al presentarles al bebé en el inicio de la ceremonia, sino que realizan la ofrenda de bebida y comida para celebrar que la criatura "ya está entre ellos". La abuela al cargo de la ceremonia es quien primero recibe la comida junto a dos vasos de bebida; uno de ellos es para los ancestros y, mientras pronuncia las palabras de agradecimiento, se lo ofrece rociando el lugar donde se localizan los espíritus, las esquinas de la casa. En el poblado de Basakato del este, en el momento de ofrendar, la anciana, toma al bebé en sus brazos y lo conduce en alto hasta las esquinas para que el pequeño las toque y se produzca así una aproximación física entre el bebé y sus ancestros.

El reconocimiento por parte de los ancestros de la identidad de la nueva criatura, culmina en los momentos siguientes cuando se procede a la imposición del nombre tradicional y, en algunas ocasiones, también se da a conocer el espíritu personal del bebé. Este será su "*morimó ayoñé*"⁴ su espíritu protector a lo largo de su vida. Por lo general, el espíritu manifiesta, en una consulta realizada previamente al oráculo, ser un antepasado del matrículán. En cuanto a la elección del nombre tradicional, la decisión suele venir por acuerdo común entre los familiares o por expreso deseo de alguien en concreto. Las motivaciones para proclamar un nombre en particular son muy variadas: puede estar en relación con algún acontecimiento relevante ocurrido durante el embarazo de la madre o el parto, o por el lugar que ocupa entre los hermanos, por algún rasgo físico destacado o por cualidades y comportamientos mostrados en el breve período de vida que ha tenido hasta ese momento. Lo más frecuente es que el nombre haga referencia a ciertas expectativas de comportamiento que se esperan de la criatura como por ejemplo: "*wanlele*" (el/la que hace el bien, que "procura": que abastece a la familia) o "*vehelo*" (el/ la esperado, anhelado, el que faltaba) y el nombre que se repite con enorme frecuencia como "típico nombre tradicional" para las niñas es "*rijole*" (amor.) El nombre tradicional no podrá cambiárselo, es para toda la vida porque está aprobado por los ancestros y por él le reconocerán; tampoco será empleado coloquialmente para nombrarlo, pues para ello, ya ha recibido otro nombre familiar.⁵ El nombre tradicional queda impuesto una vez que han atado alrededor de la muñeca del bebé una pequeña pulsera de "*lokó*"⁶. A partir de este momento comienzan a distribuir la comida y bebida entre los asistentes que se encuentran dentro de la casa del "*karichobo*". Los actos de la ceremonia en el interior de la casa finalizan pasándose de mano en mano un trozo de

"bebá" (una arcilla, esta vez, de color blanca) para salir, como ellos traducen este acto, "bien protegidos y recibir la bendición de despedida".

Salen todos de la casa para reunirse con el resto de parientes, vecinos y amigos y compartir con ellos el banquete. Todas las miradas están dirigidas hacia el bebé que continuamente recibe atenciones, alabanzas y buenos deseos. Entre el alboroto y la animación que le rodea, el bebé es simbólicamente instruido por diferentes parientes varones y mujeres en los quehaceres de la vida que deberá aprender: le muestran el machete que empleará en la finca, un bolígrafo, un cuaderno y, si es una niña, además, le muestran la palangana de fregar, los útiles de cocina y de costura. Si es un niño, le muestran la escopeta o alguna trampa con la que aprenderá a cazar y el arco de subir a la palmera. En algunos poblados, el niño es conducido a una palmera para que observe cómo otro hombre sube con el arco. Al tiempo que le muestran los objetos, cada persona va representando cómo ha de ser utilizado y le explican para lo que sirve con palabras como: "así cuidarás la finca para que te produzca", "en los libros buscarás la sabiduría y la prosperidad y estudiarás para iluminar tu cabeza", "con esto cocinarás los alimentos y cuidarás de tu casa", "deberás tener coraje para cazar" "así treparás la palmera como un hombre"... Finalmente, echan agua sobre el tejado y colocan al bebé debajo para que reciba el agua, simulando la lluvia que cae del cielo, para que pueda soportarla y crecer robusto, o según otras versiones, porque ha sido engendrado del agua y de la luz. En el poblado pesquero de Ureka, madre e hijo son conducidos al río para bañarse, a su regreso, rocían con agua a todo aquél que se cruce en el camino como un gesto de purificación.

(Insertar foto 2)

Estas ceremonias clausuran temporalmente el ritual, pues pasados cuatro días de esta celebración, la madre y el bebé, junto a la abuela del matrilineaje, regresan de nuevo a la casa del "*karichobo*". Una vez allí, vuelven a repetir los actos de purificación con la arcilla roja de "*siomo*" y los de protección con la arcilla blanca de "*bebá*" y mientras la abuela realiza la ofrenda de comida y bebida, pronuncia unas breves palabras dirigiéndose a los espíritus: "*potóo ara biló*" (gracias, hemos cumplido, hemos hecho lo que debíamos.) A partir de este momento, el bebé ya puede "salir afuera y andar por el mundo". La madre lo celebra realizando una ronda de visitas a las casas de parientes y amigos y, en cada una de ellas, debe pasar primero al bebé por el umbral de la puerta y luego pasar ella. El ritual concluye con esta incorporación del bebé a toda la comunidad, una aceptación expresada, simbólicamente, en los regalos que le van entregando: leña, jabón, arroz, dinero, etc., pequeñas muestras de lo que en un futuro el bebé necesitará para vivir.

Con el paso de los años, podemos observar que el ritual de presentación del recién nacido ha experimentado transformaciones muy evidentes que tiene que ver con el espacio y el tiempo, con los escenarios y con la duración de los episodios: el período que transcurre ahora desde el nacimiento de la criatura hasta su presentación está mucho más distanciado y, por el contrario, como veremos a continuación, el tiempo que transcurre entre la primera ceremonia y la última se ha reducido drásticamente de dos años a cuatro días. De manera que, el rito actual ha pospuesto en el tiempo una de sus funciones rituales principales: permanecer madre e hijo dentro de la casa bajo la protección de los ancestros hasta no haber pasado ambos por la iniciación a la condición de *ser-madre* y de *ser-social*. A pesar de ello, el ritual continúa reproduciendo

simbólicamente los mismos episodios y expresando la misma intencionalidad que antaño

Todos estos episodios que se suceden a lo largo del ritual, representan, en conjunto, el alumbramiento. No tanto, referido al hecho biológico de nacer como al hecho de comenzar a existir en familia y en una comunidad en la que conviven tanto parientes y vecinos como ancestros y demás espíritus. Todas las acciones que en él representan son cotidianas: desde el banquete hasta, incluso, la comunicación con los espíritus, el acto de purificarse, la petición de protección etc. Cada uno de estos episodios por separado, forma parte de su vida diaria, se realizan con bastante frecuencia. Pero como el mismo hecho de pasar el umbral de la puerta, tan cotidiano y, a la vez, tan simbólico, este ritual de iniciación interpretado a partir de episodios ordinarios, condensa una enorme carga simbólica que expresa multitud de aspectos cruciales de la vida de los bubis, de su sociedad. Al ritualizar la incorporación de un nuevo miembro en la vida social, se pone de manifiesto cómo se establecen los vínculos de parentesco, no sólo entre los individuos, sino también con los otros parientes: los ancestros. A través del rito también podemos apreciar cómo se constituye el grupo familiar, en qué términos se expresa la reciprocidad, la obligatoriedad, la socialización, cómo son sus creencias y cómo conciben la intervención de los espíritus en sus vidas. Para comprender mejor cómo este ritual es un espejo en el que se reflejan todas estas relaciones vitales, es interesante conocer, antes de entrar en el análisis de la liminalidad y de los tránsitos del ritual, algunos aspectos de la sociedad bubi.

II. LOS BUBIS⁷

La etnia bubi es autóctona de la isla de Bioko que está situada en el Golfo de Guinea. Su procedencia es incierta. Se sabe que la isla fue poblada por diferentes

migraciones procedentes del continente africano desplazadas por otros pueblos bantúes que avanzaban hacia la costa. Todos ellos eran pueblos con una agricultura basada en el cultivo del ñame y de la palmera de aceite. La única evidencia nos la ofrecen los restos arqueológicos, según los cuales, los bubis debieron asentarse en la isla en el neolítico africano, período que en Bioko se inicia hace unos dos mil años prolongándose hasta el siglo XIX (Martín del Molino 1989.a)

(Insertar mapa)

LOS CLANES BUBIS, EL MATRIMONIO Y LAS UNIDADES DOMÉSTICAS

La organización social bubí se articula en torno a dos grupos de filiación: el "*karichobo*", que es el término más generalizado para designar al matriclán,⁸ y el "*loká*", el patriclán; de manera que, la descendencia hereda ambos clanes. Los clanes bubis son exógamos y segmentados en linajes sin nombre. Tanto los patriclanes como los matricleanes tienen un jefe denominado "*mochuku*"⁹ que es la persona de mayor edad. Asimismo, la mujer de mayor edad del matriclán, la "*mochukuari*" o "*botukuari*", comparte jefatura del matriclán con el varón. Los patriclanes, a su vez, se dividen en subpatriclanes con distinto rango social que evidencia la existencia en el pasado de una jerarquización social interna muy estructurada. La sucesión a las jefaturas es patrilineal y por orden de primogenitura entre los varones, mientras que la herencia de la tierra es matrilineal.¹⁰

Antes de la colonización y evangelización los bubis practicaban la poliginia, aunque ésta era restringida a las jerarquías altas, y en estas alianzas poligínicas se establecía la "riqueza de la novia" o "*voolo*" que literalmente significa "dar el valor a la novia". El principal objeto que intervenía en el "*voolo*" era el "*lokó*", unos

brazaletes de conchas talladas ensartadas en ristras trenzadas. Al bebé, también se le anudaba una pequeña pulsera de “*lokó*” a la muñeca tras la imposición del nombre tradicional, como ya explicamos en la descripción del ritual. Estos brazaletes también poseían el valor simbólico de estatus, pues era el adorno que ostentaban los hombres y mujeres de la jerarquía alta y, además, se empleaba como moneda de cambio.

En los poblados meridionales de la isla existe, en la actualidad, una ceremonia de alianza ritual en la que se le otorga a la mujer un espíritu por esposo. A este esposo-espíritu se le llama también el “*mochuku*” de la mujer y será el “*ommua tao*” del niño, el páter legal de la descendencia de la mujer. Es decir, este esposo ritual es quien otorga la legitimidad a los hijos que la mujer tenga con cualquier hombre, ya que aquellos adquieren el patrilán del “*mochuku*”, en lugar de adquirir el de su padre biológico (Fernández, N 1996). Por ello, durante el ritual de presentación del recién nacido están presentes los representantes del clan del “*mochuku*” asignado a la madre, y de igual forma, entre los espíritus a los que se ofrenda, también se encuentra el “*ommua tao*” en calidad de páter legal del bebé. Este espíritu pertenece a la categoría “*bochorribó*” (espíritus de origen humano). Las obligaciones rituales que cada individuo contrae a lo largo de su vida con su páter legal son múltiples: desde el nacimiento y, anualmente, a lo largo de todo el ciclo ritual del cultivo del ñame, deberá rendirle culto con ofrendas durante los diferentes períodos de la cosecha. En el caso de las mujeres, una vez que ha tenido lugar su alianza ritual con un “*mochuku*”, será a este espíritu a quien ella deberá ofrendar. Posteriormente, cuando la mujer tenga descendencia femenina, serán su

matriclán junto al patriclán del “*mochuku*” quienes intervendrán en la elección de los futuros esposos rituales de las hijas.

La agrupación doméstica más habitual entre los bubis hoy en día es la familia extensa, aunque la familia matrifocal también es bastante frecuente. La responsabilidad de la crianza y la educación recae principalmente sobre los parientes femeninos de la línea materna. Por ello, el matriclán y, en mayor medida, el matrilineaje tienen un especial protagonismo en todo el proceso ritual del nacimiento, no sólo en calidad de grupo de filiación, sino también por su implicación en todo el proceso de socialización de la criatura, tal y como queda escenificado en el ritual, durante la instrucción simbólica que recibe el bebé en el patio de la casa del matriclán. Esto no implica que el patrilineaje no ejerza autoridad sobre la descendencia, pero la preponderancia del matrilineaje se hace patente en muchas actitudes de la vida cotidiana. En este sentido, un informante se expresaba de la siguiente forma:

"... se nota que viene más gente a tu casa de la parte de la mujer, y ahí los niños ya empiezan a distinguir a los abuelos... Pero mi madre [habla un varón], cuando viene aquí, tiene que sentarse, y mi suegra va directamente a donde quiere, mira, entra... hace... El niño ya crece con esto; en las ceremonias, por ejemplo, cuando muere alguien, o en un acto como el bautizo de sacar fuera al niño, es cuando más se ve que los niños no son de la familia del padre. Si muere mi madre, los primeros nietos en llegar deben ser los hijos de mis hermanas; el inicio de todos los actos debe ser la parte del "karichobo". Y en caso de no haber hijas, pues una sobrina directa, que es la hija de una hermana. Pero los hijos de los machos no están obligados a ir delante, porque los hijos de los hermanos pueden no ser suyos normalmente, tal vez ese niño sea de otro, en cambio, la mujer es la sangre de la familia. Por eso la madre siempre dice: mi hija, sus hijos son mis hijos."

De manera que el varón experimenta un sentimiento de mayor proximidad hacia su linaje y clan paternos, mientras que, la mujer se siente especialmente vinculada a los parientes de su matrilineaje y de su matriclán, y acude a ellos para solicitar ayuda u ofrecerla. Las mujeres del matrilineaje permanecen juntas gran parte de su tiempo y cooperan estrechamente en todas las actividades cotidianas. De este modo, establecen mecanismos de solidaridad informal que implican el intercambio de favores en las tareas domésticas desde: la preparación de la comida, la redistribución de alimentos, el compartir utensilios... hasta permanecer al cuidado de los niños durante los primeros meses de crianza o, incluso períodos más prolongados, cuando la madre debe ausentarse para trabajar. Durante este tiempo, una hermana, una tía o, generalmente, la abuela que ya no dispone de tanta movilidad, cuida de la casa y de los hijos pequeños. El beneficio de estas relaciones es recíproco ya que, con frecuencia, alguno de los nietos o nietas, al cumplir los seis o siete años, se traslada a vivir con la abuela para ayudarle en la casa mientras ella se queda a cargo de su alimentación, cuidado, educación, etc. Con este tipo de relaciones familiares, como señala Hocart (1975), los niños aprenden a relacionarse y a vincularse afectivamente con otros parientes además de sus progenitores y las obligaciones que asumirán en un futuro hacia aquellos parientes que les han acogido serán primordiales.

Entre las múltiples funciones que la mujer *bubi* desarrolla en la sociedad, destaca la de procrear para su linaje y su clan, del cual, se la considera responsable de su continuidad. Una mujer *bubi* a la que le hayan sobrevivido muchos hijos o hijas y nietos, al llegar a la menopausia es objeto de "*looyolo*", una ceremonia de felicitación y agradecimiento por parte de sus descendientes, como reconocimiento por haber culminado y llevado a cabo con éxito su principal misión en la vida.

CREENCIAS Y EL CULTO A LOS ANCESTROS

El término genérico bubi para denominar a los espíritus es "*mmo*"¹¹ y "*mmo xula*" (espíritu que respira) es el espíritu de un cuerpo con vida. Cada matriclán y patriclán posee tres tipos espíritus principales, además del espíritu venerado como fundador del patriclán, "*mmó boloka*" o fundadora del matriclán, "*Buairíbo*"¹². En el caso del patriclán, además, el elemento espiritual más importante es el "*bojulá*" o "*mohula*" que no es exactamente un espíritu sino una fuerza o energía que emana del espíritu fundador. A diferencia de los espíritus, el "*bohulá*" carece de nombre propio y no puede invocársele, no permite ser llamado. Los bubis lo definen como el soplo ("*ojula*" es soplar) que se extiende a los espíritus y se transmite a sus descendientes por la línea paterna, mientras que los lazos de sangre se transmiten por la línea materna. Los poderes recaen en la persona de mayor edad del patriclán y algunos "*bohulá*" poseen virtudes curativas que pueden ser compradas por otros clanes. Tanto el *mmó boloka* como el "*Buairíbo*" y el "*bojulá*" pertenecen a la categoría "*botérribo*" (espíritus de la creación, los que no tiene origen humano).

Los otros tres espíritus principales del clan tienen asignado un lugar específico en la pared del fondo del santuario construido para venerarles¹³. Recordemos que durante la presentación del recién nacido a los espíritus, al igual que en el resto de rituales, se realizaba la ofrenda en el lugar concreto donde se localizan: en la esquina izquierda, se vierte la ofrenda de bebida al espíritu "*borekaita*", una clase de espíritus cuyas facultades son la de curar, la adivinación y fueron guerreros. En el centro, se localiza "*bososolo*", el espíritu de la pesca que realizan las mujeres; y en la esquina derecha se realiza la ofrenda a

"*obiá obá*", el espíritu de la caza y de la recolección del aceite de palma que realizan los hombres. Estos tres espíritus son "*barimó*" (ancestros) y por ello, pertenecen a la categoría "*bochorribó*" (espíritus de origen humano). Cuando muere la persona al frente de un clan, quien le sucede, debe derribar el santuario dedicado a los espíritus y levantar uno nuevo.¹⁴ En la actualidad, excepto en algunos poblados meridionales, muy pocos clanes poseen estas construcciones, y en su lugar, como ya apuntamos, cumple las funciones de santuario la vivienda de la persona de mayor edad del clan.

La idea mitológica a propósito de la concepción del ser en los bubis está muy ligada al "*karichobo*". "*Rupé*"¹⁵, que los bubis traducen por gran espíritu supremo, crea a la persona en un primer estado inmaterial y lo entrega al "*karichobo*" donde un espíritu se hace cargo de ella. Este será su "*morimó ayoñé*", el espíritu protector que "le ha dado la vida". Como ya relatamos en el ritual, este espíritu protector, por lo general, es un "*barimó*" un ancestro del matriclán, y por lo tanto, también pertenece a los "*bochorribo*" (espíritus de origen humano). De acuerdo con esta visión, la persona, concebida por voluntad de los espíritus y, posteriormente, colocada en el seno materno, nace en el matriclán, es de un espíritu personal y pertenece al patriclán por su páter legal. De manera que, tanto el espíritu personal, como los espíritus del matriclán y el páter legal, todos ellos presentes en el ritual de presentación del recién nacido, son los principales espíritus a los que cada bubi rinde culto, entre otros muchos espíritus a los que también debe tener presente, bien porque los ha heredado, porque ha sido poseído o por multitud de circunstancias diversas.

Esta continua presencia de los espíritus en la vida social bubi da una idea bastante aproximada de cómo las creencias y el parentesco, los individuos y los espíritus están implicados en el mismo ciclo vital. En este sentido, la alianza ritual bubi entre la mujer y un espíritu constituye un claro ejemplo, tomando la idea de Tatje y Hsu (1969:154), de “expresión de las reglas inherentes del sistema de parentesco y de la sociedad en general” como una extensión hacia el ámbito de los ancestros del comportamiento del parentesco entre los vivos. Este ritual, además, “salvaguarda las normas de parentesco y controla las relaciones entre los parientes vivos” como afirma Gluckman (1978:270) a propósito del culto a los ancestros.

Por otra parte, el ritual de presentación del recién nacido, también reproduce de forma extraordinaria ese paralelismo, tantas veces destacado por numerosos autores, entre el comportamiento hacia los parientes vivos y hacia los ancestros. La actitud hacia los espíritus, afirmaba Mead (1930), resulta de una combinación de actitudes de los hijos hacia los padres y viceversa. La "ritualización de la piedad filial", como denominó Fortes (1959) a este comportamiento en el culto a los ancestros, es una transposición de las relaciones entre padres e hijos hacia el plano religioso, como resultado de la proyección del comportamiento de autoridad y del ejercicio del poder en la vida social.

Existe una creencia extensamente compartida en la vida africana, como apunta Bamonuba (1984:10), de que "la muerte rompe el ritmo de la vida, pero no pone término a la existencia, ya que ésta continúa en el mas allá y el difunto sigue formando parte de su familia". La muerte en los bubis, supone para el difunto una vuelta al “*karichobo*” de donde partió para el mundo de los vivos. Su espíritu pasa a tener otro tipo

de existencia en la vida terrenal, fundamentalmente, a través de los múltiples cultos que sus descendientes realizan para recordar, como un intento de no dejar en el olvido aquellos espíritus que en otro tiempo fueron los antecesores de quienes hoy viven.

Tanto en el "*loka*" como en el "*karichobo*" el culto a los ancestros es la actividad más importante que los miembros del clan realizan conjuntamente. Por ello, la intervención de los espíritus en el ámbito de la vida cotidiana de los bubis es, sin duda, la creencia más relevante para comprender la continuidad entre la vida y la muerte, entre los ancestros y sus descendientes. Esta creencia queda plenamente manifiesta en el ritual descrito, y a la vez, con la interpretación del ritual se reafirma esta creencia.

Kopytoff (1971) va incluso, aún más lejos, considera que la categoría de espíritu-ancestral es etnocéntrica, al afirmar que no hay diferencia entre los ancestros muertos y las personas mayores vivas. Según él, la mayoría de los africanos no perciben realmente diferencias entre estas categorías y, por ello, no emplean un término específico para los ancestros excepto los de padres, abuelos o mayores. A mi modo de ver, esta equiparación de categorías resulta un tanto excesiva, al menos entre los bubis, que no sólo mantienen una diferenciación terminológica entre vivos y ancestros ("*barimó*") e incluso entre ancestros y el/la mayor del clan ("*mochuku*" y "*muchukuari*"), sino también, entre espíritu de un ancestro y espíritu "que respira" (de una persona viva: "*mmo xula*"). Aunque la proximidad de las personas mayores con los ancestros les otorga un tratamiento de gran respeto, el culto que los bubis rinden a sus ancestros, las ofrendas que éstos reciben, y sobre todo, el poder que se les atribuye es mucho mayor que el que se le otorga al más anciano de los descendientes vivos. Aunque no hay una separación tajante entre esos ámbitos, dicha continuidad no quiere

decir que sean idénticos; para los bubis no es lo mismo estar vivo que estar muerto, son categorías y ámbitos cognitivos diferentes.

No obstante, lo que subyace en este planteamiento de Kopytoff es una de las cuestiones más relevante y controvertidas del análisis de las creencias religiosas, el de la "conmensurabilidad", en palabras de Tambiah (1990), tanto de conceptos como de fenómenos. Un problema, planteado por numerosos antropólogos como típicamente africano pero que, en realidad, afecta al conocimiento antropológico en general. En definitiva, lo que pone manifiesto es la limitada utilidad de algunas traducciones transculturales de categorías occidentales como la de muerte (y sus distinciones entre muerte natural, accidental...) o existencia (natural/sobrenatural).

Lo que no cabe duda, es 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: “*ará biló*” (ya hemos cumplido). Cumplir con la tradición significa atender, recordar y escuchar a los ancestros. La tradición representa la palabra de los antepasados (Zahan 1980:92).

Los sentimientos y la relación ambivalente que los bubis mantienen con los espíritus entre la veneración y el sometimiento, en última instancia, no expresa otra cosa que la proyección de las propias contradicciones y conflictos que cada individuo experimenta en sus vínculos y relaciones con los demás. En este sentido, el culto a los ancestros es una *reparación*, o como dice Turner (1980), una *reconciliación*, porque los antepasados interactúan con sus parientes vivos en términos de sus simpatías y antipatías humanas.

III. CONTENIDO SIMBÓLICO Y ESTRUCTURA EN EL RITUAL

TUPARÁPARÁ

Si, como dice La Fontaine (1985), los ritos de iniciación definen fronteras, este ritual se refiere a una frontera crucial: la de la vida. El nacimiento junto con la muerte son las transiciones más trascendentales de un individuo. El mismo nombre “*tuparápará*” es una expresión simbólica del tránsito, significa: salir, empezar a abrir, sacar afuera. Todo el ritual de presentación del bebé escenifica la transición del *no ser* al *ser* (para el niño) y del *ser-mujer* al *ser-madre*. Es una iniciación a la vida y a la maternidad, donde la importancia social del primer parto (destacada por Van Gennep 1986) es reproducida para cada uno de los siguientes alumbramientos. Es cierto que, este ritual no presenta muchos elementos comunes en otros ritos de iniciación, como

pueden ser los de madurez o los de admisión a sociedades secretas. Esto se debe, fundamentalmente, a que, tanto los ritos de alumbramiento como los funerarios, son ritos en los que los iniciados no son conscientes de su iniciación; son los demás quienes la realizan para ellos.

En este ritual tampoco se dan inversiones de estatus y, aunque sí requiere de pruebas, éstas no son traumáticas como es característico de la mayoría de las iniciaciones. Así, por ejemplo, al bebé lo rocían con agua sólo unos instantes para “acostumbrarse a soportar las gotas de agua de la lluvia y así fortalecerse”. De igual forma, la prueba de iniciación de la madre ha quedado reducida a una reclusión de cuatro días. Antaño, la reclusión se prolongaba hasta dos años, durante los cuales, observaba la prohibición de mantener relaciones sexuales y recibía la instrucción de las ancianas del matriclán. Por otra parte, en este ritual podemos encontrar dos elementos característicos de las iniciaciones: la identificación del individuo en su nuevo estatus y la escenificación simbólica de la transmisión de aquellos conocimientos que le serán útiles para desenvolverse como miembro de su sociedad.

Como he apuntado en párrafos anteriores, durante el ritual se escenifican una serie de acciones cotidianas, y lo que las convierte en un acontecimiento extraordinario en forma de rito de iniciación es, precisamente, ese orden de secuencias, el espacio, el momento concreto en el que tiene lugar y la intencionalidad que persigue todo ese conjunto de acciones. Lo que me interesa analizar aquí, de la ritualización de la liminalidad que comporta el nacimiento, es la estructura que presenta, la sucesión de los episodios y el contenido simbólico en cada una de ellos. Para ello, voy apoyarme en el magnífico análisis de dos maestros del ritual, Van Gennep y Turner.

Van Gennep (1986) demostró que todo rito de paso comparte una estructura común tripartita. Empleó los términos: estado *preliminal*, *liminal*, y *posliminal*, para referirse, en particular, a las transiciones espaciales y temporales que tenían lugar durante el ritual; y para referirse a los aspectos más estructurales de la transición, empleó los términos *separación*, *margen* y *agregación*. Probablemente, lo que ha recibido más atención del trabajo de Van Gennep es la noción de liminalidad y, posteriormente, la brillante elaboración sobre este concepto que hizo Turner (1980, 1988) contribuyó a la continuidad de esta terminología. Tanto Van Gennep como Turner, exploran cómo los individuos representan los cambios y transiciones a partir de símbolos, tomados, precisamente, de procesos biológicos como el nacimiento o la muerte (La Fontain 1985). Sin lugar a dudas, éstas son las metáforas más expresivas para imaginar las transiciones. La aportación de estos autores resulta todavía más enriquecedora por su complementariedad, ya que, Van Gennep profundiza en el análisis simbólico del ritual y Turner en el análisis estructural. En las siguientes páginas trataré de abordar ambos aspectos en la iniciación del recién nacido en los bubis.

EL ESPACIO RITUAL

La principal oposición binaria DENTRO-FUERA que se aprecia en esta estructura tripartita, simboliza de forma muy explícita el nacimiento de una criatura. Esto implica una asociación simbólica entre la casa del matriclán y el cuerpo de la madre, y por otro lado, entre el umbral de la casa y el mismo alumbramiento. Esta metáfora de la casa del "*karichobo*" refleja la creencia bubi sobre la concepción de la vida, negociada desde los ancestros para, posteriormente, depositarla en el seno materno. En ella, también se condensan otras representaciones: la continuidad, la

recreación del pasado (es el lugar donde nacieron y donde viven los ancestros), la diada madre-hijo y el principio de la matrilinealidad.

Las sucesivas separaciones y vinculaciones que experimenta el bebé con su madre, su padre y los demás parientes a lo largo de cada una de las secuencias, son también dramatizadas, desde el punto de vista de la orientación espacial, en esta contraposición de espacios interior-exterior. De manera que los tránsitos que se producen de un estado a otro en el escenario del ritual van intrínsecamente acompañados de tránsitos en el espacio. Así, los tres estados liminales ocurren en el espacio interior de la casa del “*karichobo*”, mientras que todos los estados de separación y agregación ocurren en el espacio exterior de la casa, excepto la primera etapa de agregación, que tiene lugar en el interior, porque se trata de la vinculación con los ancestros cuyo espacio son las esquinas de la casa. Vínculos y espacios, ambos, experimentan una gradación: a partir de la separación madre-hijo, el recién nacido comienza a incorporar vínculos a su vida, desde los ancestros, y las relaciones más primarias (la madre y el padre) a los parientes más próximos y, finalmente, los vecinos. De igual modo, el espacio exterior cada vez se amplía más (umbral, patio, poblado), y entre cada uno de estos nexos y expansiones, el recién nacido pasa de nuevo por el espacio interior, reafirmando así el sentido de transición.

VINCULOS:	ancestros	madre	padre	parientes	vecinos
ESPACIOS:	<u>interior</u>	<u>umbral</u>	<u>patio</u>	<u>poblado</u>	

Estas clasificaciones cognitivas no sólo recrean el universo bubi en torno al nacimiento y a su nexos con ancestros y parientes vivos, también incorpora una sucesión de asociaciones simbólicas de otras oposiciones binarias como: el movimiento y la

individualización (la salida sugiere el comienzo a la vida y a la autonomía) frente a la quietud (del no ser todavía) y al permanecer juntos (cuando están dentro), la petición de protección frente a la adquisición de conocimientos (mediante la instrucción simbólica) así como la incorporación del tiempo (el pasado representado por los ancestros y el futuro con la instrucción simbólica para el desarrollo del bebé como persona.)

INTERIOR- oscuridad- útero- quietud- no ser- juntos- ancestros- protección- pasado
EXTERIOR- luz- sociedad- movimiento- vida- separados- parientes vivos- instrucción- futuro

LOS TRANSITOS

En el “*tuparápará*”, los bubis ritualizan dos nacimientos: uno para los ancestros y otro para la sociedad, representando primero, la creación de la criatura en la que intervienen los espíritus y, a continuación, el nacimiento mismo en el que ya intervienen la madre y el padre. Ello conlleva una repetición de transiciones que ilustra muy bien la propuesta de Turner (1988) del rito como un proceso de tránsito en etapas, y la idea, como dice La Fontain (1985), de un “estado de transición”. Lo que sucede en la estructura tripartita que presentan las transiciones del ritual de alumbramiento aquí descrito, es que se invierte el orden en las dos primeras etapas: la puesta en escena parte de un estado liminal, de margen, donde el sujeto se encuentra en estado ambiguo de transición, de un *no-ser* todavía, sin atributos definidos porque ya no es lo que *era* y todavía no es lo que *será*. Luego pasa una fase de separación donde adquiere su identidad y, finalmente, tiene lugar la fase de agregación en la que es reconocido por su familia y la comunidad. Utilizaré aquí el término *liminal* (como *estado* de transición), junto a los de *separación* y *agregación* (como *etapas* de transición) porque, mientras que éstas últimas, se refieren, más explícitamente, a la estructura del tránsito, el concepto de *estado liminal*, representa muy bien, tanto el contenido simbólico como el espacio donde tiene lugar la fase del ritual a la que hace referencia.

Estas tres fases (liminal, separación y agregación) que aparecen en el “*tuparápará*”, se repiten, a su vez, sucesivamente en tres series de transiciones a lo largo del ritual. Las dos primeras series tienen lugar durante la primera fase del ritual y la tercera serie durante la segunda fase con la que concluye el ritual. Todo ello ocurre en dos espacios, el interior de la casa y el espacio exterior. Éste último, a su vez, ocupa tres límites fronterizos consecutivos: el espacio exterior inmediato (el umbral), el espacio exterior intermedio (el patio) y el espacio exterior comunitario (el poblado.) El esquema de los episodios del ritual es el siguiente:

(CUADRO 1 Insertar)

1ª liminalidad. El bebé está en brazos de la madre, los dos juntos experimentan de forma simultánea un estado simbólico de tránsito, a medio camino entre feto y neonato y entre mujer y madre. Durante el breve espacio de tiempo que dura el anuncio a los espíritus del acontecimiento que va a tener lugar, permanecen dentro de la casa del *karichobo*.

1º separación. El bebé ha nacido y es presentado a los espíritus. Este acontecimiento es simbolizado con el paso por el umbral de la puerta, desde el interior oscuro de la casa salen al exterior luminoso y se sientan justo pasado el umbral de la puerta. Una vez fuera, madre e hijo son colocados próximos pero separados, ésta ya no lo sostiene en sus brazos. Se procede a la nutrición simbólica purificando la leche que va a ingerir del pecho de su madre.

1ª agregación. A partir de esta transición, se vuelve al interior de la casa donde el bebé es reconocido por los espíritus y le imponen su nombre tradicional. Se rompe el vínculo exclusivo del bebé con la madre. El padre, que hasta ese momento había permanecido al margen, ya se sienta junto a ellos.

2º liminalidad En este mismo espacio interior de la casa comienza, de nuevo, una segunda etapa liminal, aunque el bebé ha nacido ya para los espíritus, todavía no es un ser social, está en el umbral del segundo nacimiento a la sociedad.

2º separación. El bebé vuelve simbólicamente a nacer cuando la madre le toma en sus brazos para cruzar juntos la puerta y, a continuación, colocarlo en una cuna nada más pasar el umbral.

2ª agregación. Esta primera fase del ritual culmina con la salida de todos los participantes que van ocupando el patio exterior de la casa, para introducir, a continuación, al bebé en la comunidad. Así, una vez separado de la madre, el bebé no sólo amplía los vínculos con su padre, sino también con el resto de parientes y vecinos de quienes va recibiendo los gestos de cariño y las instrucciones simbólicas de socialización. Este reconocimiento pone de relieve la integración en su nueva condición de persona.

3ª liminalidad Desde que tuvo lugar la presentación del bebé, éste y su madre han pasado un período de cuatro días de reclusión. El último día, la abuela, la madre y el bebé vuelven a la casa del *karichobo*. Una vez allí, reafirman el vínculo con los ancestros repitiendo los actos de purificación, ofrendas y petición de protección para que el bebé pueda salir definitivamente.

3ª separación. Una vez que salen de la casa, se considera que el bebé es un individuo independiente, aunque no autónomo, y por ello, recibe como regalos pequeñas muestras de lo que va a necesitar para vivir en sociedad. Ya se puede desplazar por todo el poblado.

3ª agregación. La madre comienza entonces una ronda de visitas a las casas de vecinos y amigos, reiterando en cada una de ellas, el acto de cruzar primero al bebé por el umbral de la puerta. El ritual concluye con este reconocimiento social del bebé por

parte de la comunidad, expresado en los regalos que le entregan cuando reciben su visita.

SIMBOLISMO EN LAS ETAPAS DE TRANSICIÓN.

LIMINALIDAD

La liminalidad que caracteriza al ritual del “*tuparápará*” no tiene que ver ni con la elevación o inversión de estatus, ni con los cambios de estado, de ciclos, de estación, de lugar o de edad, que suelen acompañar a los ritos de paso; ni siquiera con las etapas del desarrollo fisiológico. Se trata de la primera liminalidad posible, la de comenzar a ser, la de constituirse como individuo y, eso es ya, una función liminal en sí misma. Aunque el nacimiento, normalmente, está incluido entre estos ritos de crisis vitales, en él se da una circunstancia particular: a diferencia del resto, se parte de la nada, no hay posible descenso. Turner (1988:102) compara la liminalidad con el hecho de encontrarse en el útero. Esta expresión simbólica del concepto liminal queda muy bien reflejada, como he explicado en otros párrafos, en la representación de la casa del matriclán como un cuerpo de mujer y el umbral de la casa como el comienzo de un nuevo estado.

Por otra parte, la liminalidad está asociada con atributos como: la oscuridad, lo ambiguo, lo indefinido, con individuos no clasificados como *ser social*, con los desposeídos y desprotegidos y con el carácter indiferenciado, asexuado. Las tres etapas liminales del “*tuparápará*” reúnen todos estos atributos: el bebé todavía no es un ser, no tiene nombre y no posee nada; por eso, cuando sale de la casa, siendo ya, un individuo social, recibe de su grupo lo necesario para vivir. Asimismo, el bebé es una criatura vulnerable, encarna la dependencia de la madre como si todavía fuese parte de

ella y, como en toda situación crítica, este estado liminal y el espacio fronterizo donde transcurre, comporta ritos de protección. Así, vemos cómo la petición de protección a los ancestros con la consiguiente ofrenda se repiten en las tres etapas liminales: antes del primer nacimiento ante los espíritus, antes del segundo nacimiento en la sociedad y antes de la salida definitiva. Por último, la breve reclusión de cuatro días que pasan la madre y el hijo entre la primera y la última fase del ritual, refuerza la idea de liminalidad, en especial, para la madre. La prohibición de cambiarse de ropa, de lavarse el cuerpo y de mantener relaciones sexuales durante este período, evidencia esa condición de la mujer próxima a la no-corporeidad, que sólo se rompe con el exceso de alimento que recibe porque ella es, a su vez, alimento para el bebé. Esta interrupción de la vida cotidiana durante la reclusión, además de otras significaciones como veremos, reafirma, lo que llama Turner (1988), un estado fuera de la normalidad.

SEPARACIÓN

Van Gennep (1986) se percató de una cuestión interesante, aunque hoy resulte evidente, a propósito de los tránsitos en los ritos de paso, y es, que, en los sucesivos cambios de estatus que experimenta una persona a lo largo de su vida, siempre se pierde y se gana algo. Toda transición implica, por tanto, una pérdida o separación del estado anterior. En la transición a la vida, el parto no sólo constituye para el recién nacido la primera gran separación que experimenta del cuerpo de la madre, también, la separación de su placenta y a continuación de su cordón umbilical, le supone, como apunta Cartry (1989), una pérdida irreparable por la que corre peligro¹⁶. La siguiente separación que experimenta el bebé, el destete, no es menos traumática; por ejemplo, antiguamente, entre los bubis, la madre se frotaba los pezones con picante para lograr que el bebé dejara de mamar (Tessmann 1923:171).

El tratamiento ritual que reciben la placenta y el cordón umbilical en diferentes culturas ha sido ampliamente recogido en la literatura etnográfica, y en particular, por Frazer (1994). Todas las interpretaciones presentan muchos paralelismos, derivados de la creencia común de considerar la placenta casi como un hermano gemelo del nacido que también requiere cuidados; o de la creencia, como en los bubis, que la placenta debe apartarse del bebé para evitar que le cause daño: *“Se debe enterrar la placenta porque los dos han venido juntos a la vida, y como al niño se le cuida, hay que protegerle de que la placenta no le moleste con la envidia”*. Sin embargo, el cordón umbilical, como apéndice del cuerpo, debe cuidarse porque continúa en simpatética conexión después de la separación física. Por ello, los bubis entierran el cordón junto a un pequeño árbol recién plantado *“para que la criatura crezca como un árbol, ya que, sobre la tierra nació y sobre la tierra crecerá”*. Este árbol representa la vida, el crecimiento, la sombra y cobijo, y cada cual deberá cuidarlo y atenderlo como si de uno mismo se tratara porque de su atención dependerá el bienestar de la persona. El hecho de que en el poblado costero de Ureka, el cordón umbilical sea tirado al mar, tiene una significación similar. Simboliza la vinculación de los urekanos con el mar y su fuente de prosperidad. Una explicación semejante nos la ofrece Frazer (1994:65) en los pueblos de Australia occidental, ya que, según cómo lance la madre el cordón umbilical, así nadará la persona de adulta y tendrá mayor o menor fortuna.

Toda separación implica una incertidumbre, un peligro y ello va acompañado de un riesgo de **contaminación ritual e impureza** que requiere de rituales de protección y purificación. La impureza ¹⁷ es un desorden y quitar la suciedad no es otra cosa que

prepararse para una actividad importante: lo que Douglas (1991) llama “ordenar”. El grado de contaminación que se atribuya a determinadas acciones, contactos o estados expresa su relevancia. Así por ejemplo, la capacidad de contaminar que se atribuye al género femenino debido al embarazo o al alumbramiento, poseen una fuerte carga simbólica y convierte a la mujer en la principal agente de suciedad y contaminación, por ejemplo, de los alimentos. De igual manera, los poderes que se atribuyen a la sangre menstrual que implica, por un lado, la creación de un ser humano pero también un ser humano fracasado, puede hacer fracasar cualquier actividad productiva. Como afirma Douglas (1975:120), una forma de controlar lo desconocido o lo temido es calificarlo de impuro, y por tanto, de peligroso, para de este modo, someterlo a restricciones sexuales, alimenticias, a exclusiones o reclusiones. Es muy frecuente, por ello, que el período de amamantar vaya unido a la abstinencia sexual, ya que el contacto sexual puede contaminar la leche y tener efectos adversos en el crecimiento del bebé. Estas ideas de “peligro sexual”, tan extendidas en la mayoría de las culturas, también son expresiones de jerarquías.

Como ya se ha dicho, abandonar una etapa suele ir emparejado a ritos de **protección**, porque como afirma Van Gennep (1986:64), todas estas prácticas tienen en común marcar una separación que debe ser compensada, al menos, temporalmente, por medidas de protección o de atención. Los ritos de limpieza, además de proporcionar protección frente al peligro que genera la contaminación, tienen, al mismo tiempo, la finalidad de despojar la impureza como muestra de respeto hacia los espíritus. De manera que, la contaminación ritual acarrea también rituales purificatorios para inhibirla. Por ello, **protección y purificación** están estrechamente vinculadas, como de hecho, observamos a lo largo de todo el ritual del “*tuparápará*”.

La purificación tiene que ver con una actitud de “higiene simbólica” (Douglas 1991) que, ante todo, supone una limpieza y protección del espíritu más que del cuerpo, aunque en ocasiones, esa práctica también sea higiénicamente beneficiosa, como por ejemplo, las propiedades antisépticas de la pasta de *"tola"* que los bubis se untan sobre la piel. Esta idea de las acciones purificadoras como limpieza catártica para eliminar todo lo que perturbe el contacto con lo espiritual, podemos observarlo en la reiteración de purificaciones que los bubis llevan a cabo cada vez que se dirigen a los espíritus: con la arcilla de *siomo* al comienzo de cada ceremonia, y con la arcilla de *bebá* al final; las señales de purificación que siempre reciben madre e hijo antes de cruzar el umbral y las señales con “*tola*” sobre la frente de ambos al salir, por primera vez, de la casa. Finalmente, la reclusión en la que permanecen la mujer y el bebé, a la vez que representa un estado liminal, también supone una purificación debido al estado de contaminación en el que se encuentra y, a la vez, constituye una medida de protección hasta que el bebé esté en condiciones de salir al exterior. Pero, sobretodo, la reclusión constituye una separación del resto de la comunidad y de la vida cotidiana. Como señala Frazer (1994), la reclusión de mujeres en cabañas especiales representa un claro ejemplo de rito de exclusión.

AGREGACIÓN

Tres elementos caracterizan esta etapa: el reconocimiento de la identidad del bebé, su incorporación a la sociedad y la relevancia que adquiere el alimento como expresión simbólica de estos dos procesos de agregación. En este ritual, los aspectos nutricionales están presentes en todos los episodios, incluso, durante la instrucción simbólica del bebé, al niño le muestran el arco y las trampas para conseguir el alimento

y a la niña los cacharros para cocinarlo¹⁸. Cada uno de los protagonistas del ritual también recibe alimento de una u otra forma: la primera nutrición simbólica del bebé la recibe nada más cruzar el umbral, cuando la madre simula tomar la “*sisá*” y le purifican el pecho; los ancestros también reciben comida y bebida con las ofrendas que realiza la abuela y, a continuación, el resto de los asistentes comparte el banquete.

El primer reconocimiento de la existencia del bebé lo protagonizan los ancestros con la aproximación simbólica que la abuela realiza con el bebé al lugar de los espíritus y, posteriormente, con la imposición del nombre tradicional, éste le proporciona su nueva condición de individuo y su identidad. A continuación, una vez que el bebé sale de la casa, sus parientes también le reconocen socialmente en su nuevo estatus como persona, y por ello, se da paso a su socialización como demostración de su integración en la comunidad. Este proceso se lleva a cabo con una instrucción simbólica de los instrumentos que empleará en un futuro y de cómo deberá utilizarlos. De manera que, esta representación que ejecutan los adultos también enseña cómo y de qué va a vivir ese individuo, qué roles de género desempeñará, etc. Las expresiones verbales que acompañan a estos actos expresan las cualidades y los estados deseables para toda persona como: el ser bondadoso, procreadora, “procurador” (abastecedor), tener salud, prosperidad, inteligencia, etc. En definitiva, expresan de los patrones de conducta que se espera que un día lleve a cabo.

En la segunda fase del ritual, se reitera una vez más la presentación del bebé ante los espíritus como preámbulo de su salida de la casa y su integración en la comunidad definitivas. El ritual concluye con las visitas que realizan madre e hijo por el poblado

para conocer a las personas con las que establecerá sus vínculos, las cuales, reafirman su acogida reglándole objetos básicos para vivir como, comida, dinero o la leña. A partir de entonces, el bebe ya podrá ir adquiriendo todos los derechos y deberes que tendrá que asumir a lo largo de su vida.

Por último, cabe destacar el componente emotivo de este ritual del “*tuparápará*”. Los elementos emocionales del culto han sido tratados como una constante del ritual por numerosos autores (Malinowski 1982, Homans 1941 y Beattie 1964) y, con bastante frecuencia, lo que se ha destacado son los estados emotivos que causan aflicción. De hecho en la literatura etnográfica son más numerosos los estudios sobre cómo se afronta la muerte que los que atienden a cómo se celebra la vida. Sin duda, despedir a un muerto es mucho más complicado que recibir a una nueva vida, aunque ambos son transiciones cruciales en los ciclos de vida. Sin embargo, la presentación del recién nacido en los bubis es una expresión de acogida y, por tanto, de alegría. La emotividad que se percibe, especialmente, tras la primera y la segunda salida de la casa es bastante espontánea, exenta de las regularizaciones que se imponen en las manifestaciones de dolor (por ejemplo, ante la muerte) donde la expresión del sufrimiento (cantos, bailes, llantos...), parece estar más sometida a normas convencionales quedando censuradas otras formas de manifestarse. Por el contrario, la alegría puede expresarse libremente, la naturaleza y las modalidades expresivas no están tan moderadas ni tiene un carácter tan formal. En cualquier caso, en el “*tuparápará*”, como en todo ritual, ninguna acción es insignificante, todas ellas, en conjunto son (siguiendo la sugerencia de Vogt 1979) un medio de comunicar, o una forma de expresión, de las creencias colectivas, y por tanto, de su identidad, que se transmite a través de símbolos, cuyos significados perpetúan los conocimientos esenciales para la supervivencia de su cultura.

Notas

* Esta etnografía forma parte de una investigación que realicé en la isla de Bioko en Guinea Ecuatorial entre los años 1988 – 1992, sobre el sistema de parentesco y el culto a los ancestros entre los bubis

¹ “tuparápará” es la denominación común para este ritual en el dialecto bubí meridional de la isla de Bioko, excepto en el poblado de Ureka que se denomina "ele bola". “Ripuripuri”(dialecto del norte), "mpaala" (en el poblado de Baney) y "pulnadó" (en pidgin-english)

² La descripción etnográfica de este ritual corresponde a las observaciones que realicé en reiteradas ocasiones en los poblados meridionales la isla, aunque también se incluyen descripciones de poblados septentrionales en aquellos episodios del ritual que presenten alguna variación.

³ Pasta roja con propiedades protectora y purificadora, elaborada con aceite de palma, agua, cenizas y la hoja machacada de *butola* –*Urophyllum rubens*-

⁴ "morimó ayoñé" (en el dialecto meridional), "morimó amuré" (en el poblado de Ureka) y "obulá bechó" (en Batoicopo), El término bubí más común para designar a un espíritu es “mmo” y "morimó" es espíritu en "pidgin-english".

⁵ Algunas referencias señalan que en el pasado, la imposición del nombre tradicional y la proclamación de su espíritu protector se llevaba cuando el niño/a tenía cinco o seis años, momento a partir del cual, la familia materna se encargaba también de tatuarlo (Martín del Molino 1989.a: 438).

⁶ Es la concha de un caracol marino tallada en pequeños aros ensartados. Una vez trenzadas las ristras se utiliza de adorno corporal y como moneda de cambio

⁷ Actualmente, loa bubis son la segunda etnia numéricamente mayor de Guinea Ecuatorial, aunque representa tan sólo el 9% del total de la población frente al 82% que representa la etnia mayoritaria fang. Incluso en la isla de Bioko, los bubis tampoco son la población más numerosa ya que representan el 42%

⁸ "karichobo" (dialecto del norte), "rijoe" o "mnoé" (en el sur); y el "loká" en el norte, “eóa” en el sur

⁹ “mochuku” (en el dialecto del meridional) o “botuku” (en el dialecto septentrional). Este apelativo se emplea no sólo para designar a los jefes de los clanes, sino también para referirse a todo aquél hombre relevante por su estatus jerárquico.

¹⁰La principal actividad económica de los bubis es el cultivo de la tierra, y en concreto, desde la colonización ha venido siendo el cultivo del cacao a pesar de su continuo abandono. En la actualidad se han incrementando los servicios, derivados de la extracción del petróleo y paralelamente practican una economía de subsistencia basada en el cultivo de la malanga (*Colocasia esculenta*), del ñame

(*Dioscorea* sp.), yuca (*Manihot esculenta*), plátano y la piña. El aporte de proteínas animales proviene de la caza de primates, antílopes y roedores. La actividad pesquera se limita a la pesca que practican las mujeres con nasa en las orillas del mar.

¹¹ El término para espíritu varía según el dialecto. Espíritu bueno en el sur es: "mmo mué mué" ó "erimó ma"; en el norte: "mmo bué bué" ó "boé bué bué". Espíritu malo en el sur: "mmo mmé", "basalabe" ó "ñoko; en norte: "mmo obé".

¹² En el dialecto septentrional es: "mmo buechobo" ó "omo bue karichobo" (literalmente, espíritu bueno de la casa

¹³ Esta casa del *karichobo*, recibe diferentes nombres según los dialectos bubis: "*rojia re karichobo*" (los bubis del norte traducen *rojia* por cabaña ritual o choza de culto). En el poblado de Moka, consta de dos construcciones independientes: el "*yobo erijoe*", dedicado exclusivamente a los ancestros del matriclán. En él no se realizan ofrendas, únicamente se acude para dirimir conflictos o para celebrar defunciones de miembros del clan. Dentro de esta casa, a su vez, hay dos estancias, una de ellas está dedicada a los ancestros masculinos del matriclán, el "*yobo erijoe oromeyo*" y el "*yobo erijoe ocaola*" a los femeninos. La otra construcción, el "*yobo olobobi*" es donde se rinde culto a la fundadora del matriclán.

¹⁴ El material que emplean para este tipo de construcciones de uso ritual son los troncos de helecho arborescente o la madera y para cubrir el tejado, la nipa (hoja de palmera) trenzada. Estos materiales autóctonos contrastan con el de los hogares construidos, generalmente, de cemento y tejado de chapa, y se emplean como símbolo de vínculo con sus ancestros ya que representan las construcciones tradicionales.

¹⁵ "Rupé" en el norte, "potó" en el sur

¹⁶ Para los bubis, la idea de privacidad en el parto venía siendo fundamental. Parir en la casa permitía, por un lado, poder observar en privado los acontecimientos y circunstancias entorno al parto, que en muchas ocasiones, adquirían una significación simbólica; y por otro lado, permitía a la mujer hacer una demostración ante los suyos de su coraje y estoicismo ante el dolor, que era la conducta esperada, aprobada socialmente y que le otorgaba gran prestigio. El hecho, ya generalizado hoy en día, de parir en el hospital ha transformado el nacimiento de ser un asunto doméstico en algo público que además, caracteriza al embarazo y parto como algo patológico, una condición de enfermedad que requiere la supervisión de un experto

¹⁷ Los diferentes efectos que produce la impureza corporal sobre la pureza espiritual, subrayan el valor relativo de la noción de suciedad: en la vida ordinaria de los bubis, los zapatos aíslan de la suciedad del suelo, pero cuando quieren comunicarse con los espíritus, la tierra no ensucia los pies descalzos, por el contrario, proporciona un contacto más directo con los elementos naturales.

¹⁸ Esta estrecha vinculación entre los aspectos nutricionales, el aprendizaje y la socialización recuerdan, con bastantes paralelismos, al sentido que dan los ndembu, según relata Turner, al árbol de la leche.

BIBLIOGRAFÍA

- AYMEMÍ, A. [1894] 1942. Los bubis en Fernando Poo. Madrid.
- BAMONUBA, Y.K., ADOUKONOU, B. 1984. La muerte en la vida africana. Serbal, UNESCO, Barcelona.
- BEATTIE, J. 1964. Others cultures. Roudledge & Kegan Paul, London.
- CARTRY, M. 1989. "De la aldea a la selva o el replanteamiento de la cuestión". 277-300 pp. En: Izard y Smith (eds). La función simbólica. Júcar, Madrid.
- DOUGLAS, M. 1975. Implicit meanings. Roudledge & Kegan, London.
- DOUGLAS, M. 1991. Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Siglo XXI, Madrid.
- FERNÁNDEZ, N. 2004. "Jefaturas, reinado y poder colonial: Evolución de la estructura política de los bubis en la isla de Bioko. En Marquina, A. (Comp.), El ayer y el hoy: Lecturas de antropología política. UNED. Madrid.
- FORTES, M. 1959. "Descent filiation and affinity". *Man*, 59:193-97,206-12
- FRAZER, J.G. [1890] 1994. La rama dorada. F.C.E., México.
- GLUCKMAN, M. 1978. Política y derecho ritual en la sociedad tribal. Akal, Madrid.
- HOCART, A.M. 1975. Mito ritual y costumbre. Siglo XXI, Madrid
- HOMANS, J. 1941. "Anxiety and ritual: the theories of Malinowski and Radcliffe-Brown". *American Anthropologist*, 43.
- KOPITOFF, I. 1971. "Ancestors as elders in Africa", *Africa*, 41(2):128-142
- LA FONTAIN, J. 1985. Iniciación, drama, ritual y conocimiento secreto. Lerna, Barcelona
- MALINOWSKI, B. 1982. Magia, ciencia y religión. Ariel, Barcelona.
- MARTIN DEL MOLINO, A. 1989. Los bubis. Ritos y creencias. CCHG, Madrid y Malabo.

- MARTIN DEL MOLINO, A. 1989.a. "Prehistoria de Guinea Ecuatorial". *Africa* 2000, 10/11: 4-21.
- MEAD, M. 1930. *Growing up in New Guinea*. Morrow, New York.
- TAMBIAH, S.J. 1990. *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge Univ. Press.
- TATJE, T., HSU, F. 1969. "Variations in ancestors worship beliefs and their relation to kinship". *Southwestern Journal of Anthropology*, 25(2): 153-172.
- TESSMAN, G. 1923." Die bubi auf Fernando Poo. Völkerkundliche Einzelbeschreibung eines Wesafrikanischen Negerstammes." Folkwang Verlag G.M.B.H., Hagen, Darmstadt.
- TURNER, V. 1980. *la selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.
- TURNER, V. 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus, Madrid.
- VANN GENNEP, A. [1909]. 1986. *Los ritos de paso*. Taurus, Madrid.
- VOGHT, Z. 1979. *Ofrendas para los dioses*. F.C.E., México.
- ZAHAN, D. 1980. *Espiritualidad y pensamiento africanos*. Cristiandad, Madrid.

INDICE DE FIGURAS

- Foto 1. Ceremonia de presentación del recién nacido durante la purificación con agua salada del pecho de la madre (insertar en la página 7)
- Foto 2. Una vez fuera de la casa del “karichobo”, el bebé es presentado al resto de familiares es invitados. (Inserta pp.9)
- Mapa de la isla de Bioko. (Insertar pp.12)
- Cuadro 1. Estructura de los tránsitos en el “*tuparápará*” (Insertar pp.25)

		primera fase del ritual			segunda fase	
E S P A C I O	Interior	Exterior inmediato	Interior	Exterior intermedio	Interior	Exterior comunitario
	----- Casa del Karichobo	----- - Umbral	----- - Casa del Karichobo	----- Patio	----- Casa del Karichobo	----- Poblado
O P E R A C I O N	Purificación Agradecimiento Protección	Nutrición simbólica del bebé	Ofrenda Reconocimiento de la identidad del bebé protección	Instrucción simbólica y socialización	Reiteración: Purificación- ofrenda- protección	Reconocimiento social expresado con regalos
	exclusivo: Madre-hijo. Todavía no ha nacido.	Primer nacimiento ritual para ancestros: Separación madre-hijo. Comienzo de la individualidad	Vínculo con los ancestros: Nombre Incorporación del padre. ----- Todavía no ha nacido para la sociedad	Segundo nacimiento ritual: separación madre-hijo ----- Relación con el resto de los parientes.	Reafirmación del vínculo con los ancestros. El bebé se prepara para salir definitivamente	Separación definitiva, el bebé puede salir ----- Relación con vecinos y el resto del poblado.
V I N C U L O S						
	1° LIMINALIDAD	1° SEPARACION	1° AGREGACION ----- 2° LIMINALIDAD	2° SEPARACION ----- 2° AGREGACION	3° LIMINALIDAD	3° SEPARACION ----- 3° AGREGACION
E S T A D O						

Cuadro 1. Estructura de los tránsitos en el *tuparápará*