

ENTREVISTA A LLUIS MALLART

Juan Aranzadi

JUAN ARANZADI. *Este número monográfico de ENDOXA está dedicado a Nuevas investigaciones sobre y desde Guinea Ecuatorial, aunque paradójicamente comience por el intercambio epistolar con un antropólogo recientemente fallecido, Amador Martín del Molino, y continúe con las entrevistas a dos veteranos antropólogos, James Fernández y tú, cuyas investigaciones –fundamentales para quienes nos interesamos por los pueblos de Guinea- versaron, sin embargo, sobre los Fang de Gabón y los Evuzok de Camerún, aunque los dos intentasteis, en algún momento, hacer trabajo de campo en Guinea. De ahí que empiece preguntándote por tus relaciones con Guinea Ecuatorial.*

El pueblo al que has dedicado y sigues dedicando una investigación etnográfica exhaustiva, los Evuzok, son –según tu propia definición- un ayòn (clan) del sub-grupo lingüístico Ewondo de los Beti de Camerún. Alexandre y Binet²⁸ incluyeron, en 1958, a los Beti, junto con los Bulu y los Fang de Gabón y Guinea Ecuatorial, en el grupo étnico que los españoles llamaron Pamues, los franceses Pahouin y los alemanes Pangwe, pero en las últimas décadas del siglo pasado se fue imponiendo la tendencia a denominar Fang a todo el grupo Pamue-Pahouin-Pangwe, incluyendo a los Evuzok: ¿Qué piensas de esa tendencia a generalizar el término Fang y de sus implicaciones teóricas? ¿tienes algún inconveniente en denominar Fang a los Evuzok?

LLUIS MALLART: Si siempre he considerado a los Evuzok como formando un *ayòn* ha sido porque los mismos Evuzok se auto-identificaban como un *ayòn*, considerándose al mismo tiempo, junto con otros *mëyòn* (Ngoe, Enoa, Etenga, etc.), verdaderos Beti. En este listado, los Evuzok nunca incluían a los Bulu, ni tampoco a los Fang. Nunca oí que alguien se auto-identificara como Pamue-Pahouin-Pangwe. Para mí, la tríada Beti-Bulu-Fang fue una convención cómoda, más o menos académica, con raíces etnológicas y lingüísticas. Tengo el presentimiento de que la “tendencia” a denominar Fang a todo el grupo Pamue-Pahouin-Pangwe se debe sobre todo a los Fang de Gabón con fines de orden político/hegemónico. No creo que los Beti (ni los Bulu) del Camerún hayan

²⁸ Alexandre, P. et Binet, J. *Le Groupe du Pahouin (Fang-Boulou-Beti)*, P.U.F., Paris, 1958.

sido los promotores de esta tendencia actual. Por otra parte, habría que añadir que los Fang en el Camerún constituyen una minoría bastante diseminada y en general bastante mezclada con otros grupos, como los Ngumba, en Ngovayang. A este respecto te recomiendo el trabajo de Barthélemy Amat y Tònia Cortadellas, *Ngovayang II: un village du sud Cameroun. Contribution à une étude de la santé en Afrique* (Ecole Pratique des Hautes Etudes, VI Section, Paris 1972, 2 vol.), que contiene en la primera parte datos muy interesantes sobre las corrientes migratorias de Gabón a Camerún de grupos Fang y Ngumba instalados hoy en Ngovayang, e incluye en anexo algunos testimonios orales sobre dichas migraciones, algunos de ellos establecidos por Alberto Crivillé, otro miembro del equipo de *Agermanament* [estos testimonios se encuentran hoy, una vez digitalizados por mí, en los Archivos de la Biblioteca Eric de Dampierre de la Universidad de Paris X- Nanterre²⁹: A-24:024; A-24:058-061; A-24:134-135; A-24:157-168; A-24:173-178... principalmente]. Conservo una copia de estos archivos que cederé gustoso al Centro de Estudios Afro-Hispánicos que acabáis de crear en la UNED.

Creo que un par de veces o tres he escrito “Los Fang del norte, los Evuzok” en algún artículo para *Oráfrica*, dirigiéndome a los lectores de habla hispana (guineanos) pero precisando que se trata de “informaciones [las que doy] procedentes sobre todo de los Pamues (grupo Beti, Evuzok, de la misma área cultural) del Camerún...” (*Oráfrica*, nº 9, 2013, p. 211). Estas precisiones me parecían absolutamente necesarias. En el estado actual de las cosas y de mis conocimientos, no denominaría nunca Fang a los Evuzok, por la sencilla razón de que, a pesar de las semejanzas culturales y otras que nosotros los antropólogos podamos encontrar, los Evuzok nunca se autoidentifican como Fang.

Entre los Evuzok hay un caso interesante, el de los Efak. Los distintos linajes evuzok (mayores y menores) que forman el *ayòn* Evuzok son designados con el término *mvok* (linaje) seguido del nombre de su fundador: mvok Bikoe, mvok Ngono, mvok Bekuru, etc. Cuando, refiriéndome a los linajes menores

²⁹ Estos documentos (orales y escritos) pueden ser consultados en < <http://www.mae.u-pais10.fr/index>>. Comprenden 140 CD-ROM y están organizados en cuatro series: 1. Conversaciones y relatos (etnomedicina, etnobotánica, magia, religión, brujería, ritual...): 64 CD-R; 2. Literatura oral (mitos, cuentos, cantafábulas, epopeyas, proverbios, divisas, cantos, adivinanzas...): 34 CD-R; 3. Ritos diurnos (*tsoo, eva metie, esye, adzo awu...*) y nocturnos (*manga*, danza terapéutica a los *minkug...*): 17 CD-R; 4. Parentesco y organización social (genealogías, alianzas, linajes...): 25 CD-R. Los documentos escritos comprenden unos once mil documentos (notas de terreno, transcripciones de cintas magnetofónicas, traducciones...) en 83 CD-R.

del *mvok* Bikoe, citaba a los Efak designándoles *mvok* Efak, como lo hacía con los otros linajes menores (*mvok* Nlomo, *mvok* Mba, etc.), la gente me corregía, diciéndome que los Efak no constituían un **mvok** Evuzok. Nadie discutía que fueran Evuzok, pero en realidad no lo eran ya que sus antepasados procedían de los Fang de Guinea-Gabón, en donde actualmente todavía pueden encontrarse.

J.A. *En cualquier caso, ¿cuáles serían, en tu opinión, las principales semejanzas y diferencias –sociales y culturales– entre los Evuzok de Camerún y los Ntumu y Oká de Guinea Ecuatorial, por una parte, y los Fang-Fang de Gabón, por otra?*

L.M. Es difícil contestar a esta pregunta. Las “semejanzas” y las “diferencias” se encuentran ya en el interior de cada grupo citado, que en ningún caso forman una realidad homogénea. Y por otra parte, podríamos preguntarnos qué pretendemos comparar: ¿costumbres?, ¿estructuras?, ¿comportamientos? ¿Y a qué nivel de los distintos modos de decir, pensar o actuar deberíamos situar nuestra respuesta? ¿en el campo del parentesco, del ritual, de la lengua...? De una manera general yo diría que el grupo Pamue (Beti-Bulu-Fang) se configura con las “semejanzas” y “diferencias” suficientes como para que se le pueda conceder una cierta “entidad” (que algunos llamarán “área” o “círculo” cultural...) que permita su estudio a los investigadores, evitando siempre cualquier transposición de los unos a los otros, teniendo en cuenta los “tiempos”, que no son siempre los mismos para todos (me refiero principalmente a la historia), sin olvidar las divisiones políticas recientes debidas a la colonización, ni tampoco la “movilidad” de la gente, de los rituales, de las ideas, de las prácticas medicinales.... que ha existido en todos los tiempos.

J.A. *Tus publicaciones teóricas y, sobre todo, tus investigaciones etnográficas, se han centrado casi “obsesivamente” –si me perdonas la expresión– en los Evuzok: ¿no te ha tentado nunca hacer una comparación inter-cultural más amplia con otros pueblos africanos?, ¿no te ha tentado ampliar tu investigación etnográfica a los Ntumu y los Oká de Guinea, a los Fang-Fang de Gabón?*

L.M. Por lo que a mis investigaciones se refiere, la verdad es que - y lo diré de forma coloquial – *ya tenía bastante* con los Evuzok. Mi manera de concebir la etnografía, que consiste en “estar” largo tiempo sobre un “terreno” (y no solo “preguntar” con el cuestionario en la mano), me impidió iniciarme en otro distinto. Intenté (intentamos) un proyecto colectivo de investigación en el mundo

Fang de Guinea, con Pascal Boyer (con su proyecto de estudio sobre el *mvét*³⁰), con Michel Housemann (con su proyecto sobre el parentesco³¹), y yo mismo (interesado en aquel momento en el culto de los antepasados). Pero no fue posible porque las autoridades de la Guinea de entonces (Macías) no nos dieron la autorización correspondiente. Sólo nos concedían un visado de turistas... de 15 días si no recuerdo mal, y ello a pesar de la insistencia, por parte francesa, del CNRS y de distintas autoridades universitarias y diplomáticas.

Debo añadir, para contestar a tu pregunta, que últimamente me he dedicado bastante a estudiar algunos aspectos más próximos a la “cultura” Fang, como por ejemplo el *mvét* de Zwè Nguéma (véase mi artículo en francés en *Le Journal des Africanistes*, traducido al castellano y publicado en *Orafrica*, nº 5, 2009); esta última revista me publicó igualmente un estudio sobre las “entradas” relacionadas con la “religión, magia y brujería” del diccionario Fang-Francés de Samuel Galley (*Orafrica*, nº 9, 2013). En muchas entradas introduzco informaciones del grupo Beti. Al final de cada artículo intento ofrecer una síntesis del pensamiento del autor sobre este tema. Tengo iniciado otro tanto sobre el tema de la “medicina y etnobotánica”, pero al desaparecer *Orafrica*.... he pensado que sería más útil dedicarme a otras cosas. Recientemente, la Universidad Rovira i Vigili me ha publicado electrónicamente un libro en catalán sobre el *mvét* de Zwè Nguéma cantado en fang y en Gabón (*Un cant èpic africà. Una crítica al poder absolut*; cf. Bibliografía): en este texto presento un largo resumen del canto de *mvét*, que acompaño con una serie de aproximaciones en las que intento analizar este canto épico. Las “aproximaciones” las he presentado hace poco en forma de dos artículos en *Le Journal des Africanistes*, que como ya he dicho publicaron un artículo sobre los interludios del mismo relato.

No obstante, no te falta razón cuando hablas de “obsesión” al referirte a mis trabajos casi exclusivamente sobre los Evuzok. Que en mis trabajos aparezcan raramente comparaciones con otros pueblos africanos, quizás en parte se deba a mi manera de concebir el trabajo de investigación etnográfica sobre el terreno y como consecuencia de no disponer del tiempo necesario para iniciarme en otro terreno, aprender otra lengua, conducir una investigación limitada en el tiempo, etc.etc. Intentar comparaciones a partir de los textos escritos por otros

³⁰ Cf. Pascal Boyer, *Barricades mystérieuses & pièges à pensé. Introduction à l'analyse des épopées fang*, Société d'Ethnologie, Paris, 1988.

³¹ Cf. M. Houseman, *Structures de parenté et d'alliance dans une société beti*, Thèse de III cycle, Paris X: Nanterre, 1982.

antropólogos trabajando en otras partes de África, en América, en Asia... lo he hecho para mí, para mi propio conocimiento, para mis cursos. Pero una cosa es ser “profesor de antropología” y otra “investigador”... aunque en mis tareas docentes he dado también mucha importancia a mis trabajos de investigación sobre el terreno, lo cual, creo, era apreciado por los estudiantes... Es, por otra parte, el precio que yo considero hay que pagar para ser un poco “especialista” en algo...

J.A. *En el capítulo IV de tu autobiografía etnográfica, Soy hijo de los Evuzok (Ariel, Barcelona, 1996: 85-92), narras tu primera y única visita a Guinea Ecuatorial en los años 60, durante la cual te confrontaste al colonialismo español que aún perduraba allí (Camerún ya era independiente) y a tus propias contradicciones como sacerdote católico en aquel contexto. El capítulo termina con un categórico “No volví nunca más” e incluye una afirmación que me gustaría que glosaras: “El camino de mi infidelidad a la Iglesia sería largo... pienso que la infidelidad es la única forma honesta de vivir”. ¿Hay una relación directa entre tu decisión de no volver nunca más a Guinea, tu “infidelidad a la Iglesia” y tu rechazo del colonialismo español en Guinea?*

L.M. Yo creo que en el movimiento *Agermanament* que creamos en Barcelona (en 1959 más o menos) dimos mucha importancia a todo lo que significaba la lucha anticolonial. En un libro sobre este movimiento, Joan Casañas escribió (traduzco) : *“Es una realidad que fue a través de Agermanament como muchas personas de nuestra tierra descubrieran los problemas del colonialismo, del racismo, de todo lo que se denomina el Tercer mundo, como también el valor de las otras culturas, de todo lo que es diferente respecto a nuestro mundo. Y para aprovechar bien la experiencia del intercambio con Douala, se planeó crear en Barcelona un Instituto de Estudios Africanos. Pero no hubo suficiente energía [ni medios económicos ni mucho interés en nuestros ambientes de liderazgo catalán...] para que esta idea prosperara...”* *Agermanament. Història d’una engrescadora experiència de cooperació internacional*, Ed. Claret, Barcelona, 1990; p. 25). Y algo más tarde Jacint Creus escribió (traduzco) : *“... Ahora seré yo quien deje de alargarse con reflexiones inútiles sobre la dificultad que tenemos [los antropólogos africanistas] para encontrar un lugar, una posición, en una África entusiasmadora; pero quiero hacer notar, contrariamente a ciertos antropólogos de salón, una cierta deuda con aquel proyecto de Agermanament que tantas referencias hizo cambiar, sobre todo aquí, en Cataluña, respecto a nuestra actitud hacia “los otros, diferentes [culturalmente] de nosotros”.*

El compromiso que predicaban puede que fuera poco “científico” pero para muchos tuvo una gran fuerza iniciadora (“Suggeriments per a un intent d’aproximació a l’obra de Lluís Mallart” Revista d’Etnologia de Catalunya, nº 26)

La Guinea colonial me causó un gran impacto; la mentalidad colonial en Camerún o en donde fuera, también. La pobreza intelectual de aquellos colonos de Campo (recuerda las palabras de André Gide: «*Moins le blanc est intelligent, plus le noir lui paraît bête*») y de otros, como algunos curas del llamado entonces Fernando Póo con quienes tuve un efímero contacto en aquel entonces, igualmente. Hablando de aquella visita a Guinea, escribí, como dices: “*No volví nunca más*”. Quizás quisiera decir: “que no me busquen en Guinea colaborando con el colonialismo”. Ciertamente, hubo una “relación directa” entre mi decisión de no volver nunca más a Guinea en el sentido arriba expresado, mi “infidelidad a la Iglesia” y mi “rechazo del colonialismo español” (u otro) en Guinea (o en otras partes). Y ciertamente sigo pensando que “la infidelidad es la única forma honesta de vivir”. Pero debo precisar. Hablo de infidelidad a la Iglesia. Y en este sentido debo reconocer que *gracias a Dios* fui “infiel” a sus preceptos, a sus normas, a sus dogmas...y demás... : fui a vivir en un claro de la selva, con la gente, cuando hubiera tenido que hacerlo en la Misión que siempre se construía separada del pueblo, generalmente en la parte alta de alguna colina; lo hice conviviendo en la casa de un polígamo, cuando hubiera tenido que sermonearle y algo más; bauticé a su segunda esposa que oficialmente vivía en concubinato, y canónicamente, por su *enorme* pecado, no podía hacerlo; asistía a ritos llamados por la iglesia “paganos”; suprimí el canto gregoriano y el latín, traduciendo al ewondo muchas liturgias sacramentales, cuando todas tenían que ser muy romanas; interiormente no me preocupaba demasiado el número de personas que se encontraban en el seno de la Santísima Trinidad, o si la Virgen fue virgen o no, o subió a los cielos sin que nosotros supiéramos demasiado si para ir allí hay que subir o bajar... Sin que todo ello preocupara demasiado a los mismos Evuzok (la prueba fue que los protestantes de Nsola me pidieron celebrar con los católicos estas fiestas de precepto que ellos no celebraban ...). Más de una vez hice confesiones comunitarias por la simple razón de que los pecados de la gente no me interesaban demasiado y en todo caso un canto de todos pidiendo perdón me parecía más adecuado que mil confesiones privadas...Y a medida que iba descubriendo la antropología, mis infidelidades iban en aumento, predicaba por ejemplo que los matrimonios llamados tradicionales eran ya auténticas alianzas matrimoniales y muchas cosas más.

J.A. *Tu itinerario teórico y práctico desde el catolicismo misionero hasta tu “conversión” a la antropología (y más concretamente a la antropología estructuralista) contrasta radicalmente con la etnografía y la antropología colonialista de los claretianos españoles en Guinea, sobre los Bubi y sobre los Fang.*

L.M. Sin duda alguna, mi itinerario teórico y práctico de carácter teológico y pastoral fue muy distinto del seguido por los claretianos españoles en Guinea, pero también por los misioneros de la congregación del Santo Espíritu llamados “Spiritains” que en aquel entonces controlaban la “Fe” en Camerún, y también –por qué no decirlo– por muchos sacerdotes africanos que habían heredado una Iglesia que se caracterizaba por su carácter colonial, tradicionalista y conservador, y que nosotros encontramos en aquellos años 60 cuando llegamos a Camerún Para poner mejor de manifiesto de qué manera mi forma de pensar la acción misionera estaba lejos de coincidir con aquella de los claretianos españoles que ejercían su apostolado en Guinea entre los Bubi y los Fang, podría referirme a lo que aparece escrito en mi libro *Un poble africà: etnologia i pastoral* (Ed. Estela, Barcelona) que apareció en 1971 cuando ya estaba en París ... y que se me cayó de las manos porque ya me sentía muy lejos de las cosas que había escrito antaño; de hecho lo escribí estando entre los Evuzok, quizás durante los años 1964-1966.

J.A. *¿Tuviste alguna relación con los claretianos españoles en Guinea durante los años 60, con el Padre Martín del Molino³² por ejemplo?, ¿qué piensas de su obra antropológica sobre los Bubi y de su tarea misionera y colonizadora?*

L.M. Como he señalado antes, mis relaciones con los claretianos durante los años 60 fueron muy efímeras. Si no recuerdo mal fue en 1963 o 1964 cuando pasé unos días en la isla de Fernando Póo, alojado en casa del obispo, esperando coger el barco para ir a pasar unos meses en Barcelona. Recuerdo particularmente que comí muy bien, en el palacio episcopal. El obispo me paseó por parte de la isla con su coche negro y con la bandera amarilla del Vaticano. Quizás para darme una “lección de cosas” y enseñarme lo que debían hacer los buenos misioneros en tierras africanas. Se rumoreaba que aquellos curas catalanes “fidei donum” que habían ido al Camerún al servicio de los obispos africanos tenían algo de

³² El Padre Amador Martín del Molino falleció el 30 de mayo del año 2015 en Arequipa (Perú). Este número de ENDOXA se abre con un breve intercambio epistolar con él mantenido unos meses antes de su muerte.

“curas rojos”. Tengo vagos recuerdos de algunas conversaciones con misioneros claretianos que me pusieron muy nervioso por su desprecio por las creencias de sus feligreses.... Pero mi estancia en la isla de Fernando Póo fue corta pues el obispo y el jefe de policía se pusieron de acuerdo para pagarme el viaje de retorno a España cuando yo esperaba otro barco que me resultaba mucho más barato porque tenía tercera clase... De todas formas, el “modelo” claretiano de Iglesia misionera era parecido al que habían implantado los misioneros del santo Espiritu que tenían en aquel entonces casi el monopolio de la evangelización en Camerún. Tienes que pensar que el obispo integrista Mgr. Lefevre era miembro de esta congregación, misionero, y algo así como Vicario apostólico para el África occidental. Cuando estábamos organizando nuestra ida a Camerún, me escribió para decirme que si queríamos ir a trabajar con él estaba dispuesto a acogernos. ¡Suerte que no lo hicimos!

No tuve ninguna relación con el Padre Martín del Molino durante los años 60. Más tarde quizás le escribí una vez para pedirle una información concreta sobre los archivos claretianos (si mal no recuerdo). Me contestó, pero la relación con este misionero terminó con ese intercambio epistolar. Debió ser después de conocer su obra sobre los Bubis. Tendría que releerla para formarme una opinión sobre este misionero-antropólogo. En todo caso, en su tiempo, su obra no tuvo ninguna influencia en mis trabajos de investigación.

J.A: *¿Tuvieron algún peso en tu formación como misionero-antropólogo las teorías del Padre Schmidt y la Escuela de Viena sobre el monoteísmo primitivo y los “círculos culturales” (kulturkreise)?*

L.M. Tampoco influyeron en mí las teorías del Padre Schmidt y de la Escuela de Viena que conocí estando ya en París. En aquel entonces, en los ambientes intelectuales parisinos, me refiero a los de nuestra especialidad, se estaba muy lejos de las propuestas teóricas de la Escuela de Viena. Nunca oí hablar del padre Schmidt en los cursos o seminarios a los que asistí en París.

J.A. *Tu “conversión” a la antropología siendo misionero católico en Africa también contrasta con la “conversión” al catolicismo de ilustres antropólogos británicos africanistas como Evans-Pritchard o Victor Turner: ¿qué piensas de esas conversiones y del fundamento católico de la antropología de las religiones africanas propuesta por Mary Douglas en “Símbolos Naturales”?*

L.M. Antes de mi “conversión” a la antropología, que no se hizo en un instante a la manera de Saulo, sino *andando* hacia ella, con muchos requeiebros en el camino, debo confesar que daba un fundamento teológico-católico a mis primeras reflexiones etnológicas (¿lo eran verdaderamente?). Consideraba la noción de “tiempo”; decía que Dios estaba ya escribiendo su Historia de Salvación en aquellos ritos y creencias que la Iglesia condenaba como “paganas”. Quería dignificar el mal llamado “paganismo”; intentaba buscar luces que hicieran del mismo una obra de Dios. Traduje del francés al catalán algunas “oraciones” de distintos pueblos africanos en las que se hablaba de Dios sin explicar a que correspondía exactamente esta entidad mítica en los pueblos que así lo imploraban. Quizás todo ello fuera una forma de poner en valor digamos el pensamiento tradicional, apartándome así de la práctica de la Iglesia misionera que lo condenaba todo en bloque. El etnónimo Beti, que significaba también “autóctono”, los misioneros lo utilizaban igualmente para significar “lo pagano”....

Es interesante constatar que los célebres antropólogos Evans-Pritchard y Victor Turner siguieran caminos inversos al mío y que, en lugar de perder la fe, la encontrarán... De todos modos, me parece muy distinto que un etnólogo se convierta al catolicismo al hecho de que un misionero deje de serlo y se “convierta” en etnólogo. Yo nunca he dicho que sólo los ateos pueden ser etnólogos, he dicho solamente que la etnología me impedía ser misionero. El misionero tiene una función: predicar el evangelio con todo lo que ello puede implicar, y lo que implica substancialmente es, sobre todo, provocar en el otro una “metanoia”, un cambio radical en la manera de pensar y de obrar; el etnólogo como etnólogo no pretende cambiar nada: estudia la manera como los otros piensan el mundo y la sociedad (por decirlo rápidamente). Me resultaba pues imposible ser al mismo tiempo etnólogo y misionero. Concretamente y como ejemplos prácticos: no podía al mismo tiempo predicar contra la poligamia y vivir en casa de un polígamo, ni asistir a ritos relacionados con la llamada “magia” o “brujería” y callarme en mis prédicas sin condenarlos.... Mi práctica era algo así como ir aprobando lo “beti”.

J.A. *En “Soy hijo de los Evuzok” cuentas cómo tu formación teórica como antropólogo, tus primeras lecturas antropológicas, las realizaste in situ, sobre el terreno etnográfico, y citas algunos autores que te influyeron más o menos como el Padre Tempels, Lévy-Bruhul y, sobre todo, Lévi-Strauss. ¿Te importaría extenderte un poco más sobre esas primeras lecturas y sobre tu evolución teórica en el ámbito de la*

antropología?, ¿a qué se debe tu manifiesta preferencia por la perspectiva estructuralista de Lévi-Strauss a la hora de analizar y sistematizar los resultados de tu investigación etnográfica sobre los Evuzok?

L.M. En un principio, leí *La Filosofía Bantú* del Padre Tempels, los autores (novelistas, poetas y otros escritores) del movimiento *Négritude* (Senghor, Birago, Diop, etc.) con su medio de expresión, la revista *Présence Africaine*. Más tarde leí a Lévy-Bruhl, cuando ya estaba entre los Evuzok y había descubierto la etnología. Recuerdo que pedí consejo a un amigo mío jesuita, Xavier Albó, que en aquellos momentos estaba en USA estudiando lingüística o antropología para que me aconsejara algo en mis lecturas. Me contestó diciendo que en aquel entonces se hablaba mucho de un tal Lévi-Strauss en aquellas latitudes. Encargué *La Pensée sauvage*³³. Recuerdo también que me llegó a aquel pedazo de selva cuando salía de una crisis de paludismo. Para mí fue un gran descubrimiento. Acababa de leer a Lévi-Bruhl: las tesis de este autor (falta de racionalidad en sus juicios, mentalidad pre-lógica, mágica, etc.) me parecían no coincidir en nada con lo que podía constatar en los africanos que me rodeaban. Pasar de la *mentalité primitive* de Lévi-Bruhl a la *pensée sauvage* de Lévi-Strauss representó para mí un gran alivio intelectual: aquellos primeros capítulos sobre la función clasificadora, aquel principio que establecía que siempre es mejor cualquier forma de clasificar los seres del universo que quedarse sumido en el caos del entendimiento, fue para mí capital y guió más tarde, quizás con la ayuda de la etnociencia y de la lingüística, mis investigaciones en los campos de la etnomedicina, etnobotánica, etc. El capítulo II sobre la clasificación del *evu* de mi tesis, que una vez publicada tomaba el nombre de *Ni dos ni ventre*; los dos largos artículos posteriores aparecidos en el *Journal des Africanistes* sobre la clasificación evuzok de las enfermedades, seguramente tienen sus raíces en esta aproximación estructuralista descubierta en el fondo de la selva camerunesa. Estos artículos tuvieron una cierta repercusión. Doris Bonet, haciendo historia de las investigaciones sobre el estudio de las taxonomías médicas, escribió lo siguiente: « *Chez les anthropologues francophones, l'étude de Mallart Guimera (1977) menée auprès des Evuzok du Cameroun est celle qui, à l'époque, a été la plus représentative de cette tendance. Avec une grande rigueur ethnographique, l'auteur inventorie les termes qui correspondent, pour chaque d'entre eux à une entité pathologique qu'il articule à une unité signifiante... [...] Son intérêt a été de faire valoir, d'une part, la richesse du vocabulaire appliqué ici à la santé et à*

³³ *La pensée sauvage* se publicó en la editorial Plon (París) en 1962; su traducción castellana, desafortunada desde el mismo título, *El pensamiento salvaje* (más correcto habría sido *El pensamiento silvestre*) se publicó en 1964, en Fondo de Cultura Económica, México.

la maladie, d'une part, l'impossibilité de faire correspondre des pathologies du système occidental à des pathologies exprimées dans une autre langue, qui plus est, orale. Cette approche montre aussi que les classifications populaires ne sont pas susceptibles aux classifications scientifiques». De hecho, no quería limitarme a las enfermedades de la piel sino extenderme a todo el sistema nosográfico evuzok. Por otra parte, me fascinaba igualmente aquel principio estructuralista según el cual Lévi-Strauss decía que lo importante no era saber lo que los indios pensaban sino más bien cómo lo pensaban. Y aunque todas estas tendencias hayan sido superadas por otros modos de aproximarse a estos temas, me parece importante señalar que en mis investigaciones sobre el terreno no solo procuré poner de relieve de qué manera los evuzok intentaban clasificar las enfermedades sino también saber con qué operaciones lógicas lo hacían. En los artículos antes citados, retomados en *La forêt de nos ancêtres* (Tervuren, 2003: p. 80 y ss.) y en su traducción catalana, *El sistema mèdic d'una societat africana* (Barcelona 2008), examinaba algunos enunciados a través de los cuales los evuzok solían proceder a las operaciones lógicas de clasificación.

En aquel entonces y como es natural, dadas las circunstancias que eran las mías, me interesaba el problema de la religión y de la magia. Explico algo de ello en *Soy hijo de los Evuzok*. Recuerdo que al principio de mis investigaciones sobre el tema, decía a un amigo austríaco, economista, profesor en un Instituto de Investigación en Douala, muy interesado por las cuestiones etnológicas, que quería escribir algo sobre la religión, la magia y la brujería evuzok sin pronunciar ni una sola vez estos términos. En mi sana intención, que no se cumplió nunca, se escondían, sin explicitarlas yo como tales, razones teóricas y metodológicas que luego consideré importantes. Por una parte intuía que aquellos términos clásicos no traducían ni mucho menos lo que pretendía estudiar. Metodológicamente, empecé a considerar que el único camino era investigar a partir de las categorías elaborados por los propios evuzok. Era una actitud “emic” la que adoptaba sin saber nada de la oposición que ciertos lingüistas utilizarían entre emic/etic y que conocí mucho más tarde (sobre este tema puede verse, a través de internet, mi conferencia-artículo : “esdevenir antropoleg” – in *Periferia...*). La lectura de Mauss me ayudó mucho (su trabajo sobre el don; su “esquisse d'une théorie générale de la magie”). A través de su estudio descubrí la noción de *mana* y en el mismo libro, Lévi-Strauss presentaba la obra de M. Mauss: fue una iluminación. Lévi-Strauss elevaba a categoría general del pensamiento la noción melanesiana de *mana*, considerando las nociones de este tipo (*orenda, wakan, mangu...* y para mí la noción de *evu*) como unos *significantes flotantes*,

vacíos de toda significación precisa pero que el entendimiento podía usarlos para significar cualquier cosa, incluso cosas contradictorias.

Estos fueron algunos de los resultados de mis primeras lecturas y que ciertamente orientaron mis investigaciones. Se ha insistido mucho en mi labor etnográfica. No me sabe nada mal. Pero creo que la etnografía debe estar impregnada de reflexiones teóricas. En aquella conferencia pronunciada en la Universidad Autónoma de Barcelona hace unos pocos años y publicada, como he señalado, en *Periferia*, examinaba los conceptos que solemos utilizar de etnografía, etnología y antropología hablando de nuestra disciplina y lo hacía a partir de mi propia experiencia al pasar de Francia a España. Para mí se trata de tres momentos de nuestra disciplina que deben estar en relación mutua continuamente.

-J.A. *Háblanos de tus relaciones con Philippe Laburthe-Tolrá, de tu opinión acerca de su obra magna sobre los Beti*³⁴ y de vuestras divergencias acerca del *evu*.

L.M. Nos conocimos en París. Fue a causa de un accidente que podríamos calificar de “académico” y que no te detallo porque no tiene demasiada importancia...Nuestras relaciones fueron correctas. Más tarde nació una discrepancia teórica de interpretación sobre la “naturaleza” del *evu*. Yo, en mi tesis, defendía el carácter *indiferenciado* o *neutro* del *evu* en el momento del nacimiento de su poseedor y en otros momentos como cuando, por ejemplo, un *ngëngan* tenía que curar a un poseedor de *evu* antisocial (brujo, *sorcier*) y reducir su *evu* a la condición de un *evu* inoperante (*akud*, en ewondo) y que más tarde por la fuerza simbólica de ciertos ritos (*mvalan evu* y *nkoman evu*) adquirirían su propia especificidad, positiva o negativa, social o antisocial. Los Evuzok expresaban esta particularidad hablando del *evu akud* (literalmente “loco”, palabra que también puede significar “aquel que no distingue el bien del mal, que no es ni una cosa ni la otra, que no tiene pues ni “espalda” ni “vientre”, de ahí el título de mi libro, utilizando una manera de hablar evuzok). PLT defendía, en cambio, que el *evu* era “ontológicamente negativo” En esta discusión entraron más tarde Viviane Baake (cf. *Le temps des rites. Ordre du monde et destin individuel en pays wuli (Cameroun)*, Société d’ethnologie, Nanterre, 2004; en que retomaba este tema) y después A. Adler (*Roi sorcier, mère sorcière*) recordaba lo expuesto por PLT y Viviane Baake, siguiendo la propuesta de PLT. Otros autores, como Anne

³⁴ Cf. Philippe Laburthe-Tolrá, *Les Seigneurs de la Forêt*, Karthala, Paris, 1981; *Initiations et Sociétés secrètes au Cameroun: les Mystères de la Nuit*, Karthala, Paris, 1985; *Vers la Lumière? A propos des Beti du Cameroun. Sociologie de la conversion*, Karthala, Paris, 1999.

Retel-Laurentin (in *Sorcellerie et Ordalies*, Anthropos, Paris, 1974), Andre Mary (en diversos trabajos sobre el Bwiti fang³⁵), Franc Hegenbucher (en *Santé et rédemption par les génies au Congo*, Publisud, Orstrom, Paris) y Luc de Heusch (en *La transe, la sorcellerie, l'amour fou, saint jean de la Croix, etc.*, Ed. Complexe, 2006) parecen admitir el carácter plural del *evu*, social y antisocial. Entonces la cuestión me parecía un poco escolástica, como aquella del sexo de los ángeles y por ello me mantuve al margen de las críticas, además tenía mucho respeto por todos aquellos autores, quizás un poco de complejo de persona extranjera. No quise hacer ningún artículo sobre el tema pero yo mantenía y sigo manteniendo mi posición. Tenía argumentos etnográficos suficientes. Quizás hubiera tenido que hacerlo. Más tarde comprendí que se trataba de una cuestión importante. Me explico. El *evu* es considerado como algo “consustancial” a la persona que lo posee; una misma cosa, dicen los evuzok (*dzam deda*). Cuando el *evu* se separa del cuerpo y resulta herido a muerte (en *mgbël*, en el mundo de la noche) se piensa que su poseedor morirá irremediamente. A mi entender, considerar el *evu* como “ontológicamente negativo” es alinearse con las propuestas de Tessmann, que afirmaba que la visión del hombre que tenía el pamue era completamente negativa. Era alinearse también con aquellos discursos de las iglesias misioneras que diabolizaban al *evu*, equiparándolo a un “mal espíritu” (*mbe nsisim*) o al mismo Satanás (*mbe Satan*).

En mi último viaje al Camerun (2006), con mis hijos, para despedirme de los evuzok y para que mis hijos los conocieran, tuve una larga conversación con Eric de Rosny sobre el tema. El insistía mucho en la evolución del contenido que se había producido en esta palabra. Tenía razón. Es muy posible que actualmente, con la ayuda del discurso católico y de una cierta antropología, el *evu* sea asociado inmediatamente a la brujería y considerado como algo negativo. Por otra parte, si en mi tesis publicada le dí el título de “*ni dos ni ventre*” era porque ésta era una expresión *evuzok (beti)* que se aplicaba al *evu* y porque me parecía tener argumentos etnográficos suficientes como para poder afirmar que esta expresión quería dar cuenta del carácter indefinido de una cosa, como algo que no tiene “ni pies ni cabeza”, como diríamos nosotros, como algo informal pero que potencialmente lo era todo a la vez, ya que podía convertirse (gracias a los ritos

³⁵ Cf. André Mary, *La Naissance à l'envers. Essai sur le rituel du Bwiti Fang au Gabon*, L'Harmattan, Paris, 1983; “L'alternative de la vision et de la possession dans les sociétés religieuses et thérapeutiques du Gabon”, en *Cahiers d'Études africaines*, 91, XXIII-3, 1983; “Le schème de la naissance à l'envers: scénario initiatique et logique de l'inversion”, en *Cahiers d'Études africaines*, 110, XXVIII-2, 1988.

antes señalados) en algo positivo o negativo. Los Beti utilizaban esta expresión para designar igualmente la imparcialidad o neutralidad de una persona, a un “hombre imparcial aunque un poco severo” como lo recuerda con estas palabras el mismo abbé T. Tsala (camerunés) en su diccionario Ewondo-français (p. 153, entrada *ebe*) comentando precisamente esta misma expresión “*Ni dos ni ventre*” (*te ai mvus te ai abum*), y no como un “ser sin entrañas” como decía PLT. Sobre este punto me ha parecido imprescindible estudiar todas las imágenes que la gente utiliza para hablar del *evu*. Lo hice en mi tesis, después en mi libro *Ni dos ni ventre*. La imagen de algo redondo más o menos esférico para describir el *evu* era recurrente. En aquella mi tesis (pág. 72 del texto original policopiado) presentaba un esquema en el que señalaba lo que a mí me aparecía lo opuesto a la redondez y examinaba lo uno y lo otro tanto a nivel del lenguaje (*ngum*, *mvimili-mvimili/mfak mfak*), de los conceptos que traducían (indiferenciación/diferenciación), de las imágenes o símbolos elaborados (un círculo, un huevo/ la planta *myan mfak mfak*, la enfermead *mfak mfak*) y que correspondían al poseedor de *evu* y a su opuesto, el llamado *mmimie* como se designa a quien no lo posee

Para mí - y lo digo muy sinceramente - la obra de PLT ha sido una obra de referencia que todavía consulto. De todas formas, pienso que PLT es muy reacio a toda tentativa de interpretación o racionalización, particularmente la estructuralista. A veces pienso que es más un etno-historiador (en el sentido que ha trabajado muy bien todas las fuentes escritas, alemanes en particular) que un etnólogo que caza al azar cosas que no se encuentran en los archivos y que además no se limita en señalarlos sino que intenta analizarlos, formalizarlos, establecer relaciones entre ellos. En su libro *Critiques de la raison ethnologique* (PUF, 1998) me pone, junto con otros autores, en la lista negra de los etnólogos racionalistas.

J.A: *En algún lugar de tu obra que ahora no recuerdo he leído que establecías una relación entre tu teoría del evu en Ni dos ni ventre y tu análisis del juego de abia en Cara y Creu.*

Así es. En mi trabajo sobre las piezas del juego de *abia* (*Cara i creu*, escrito una vez jubilado) evocaba este tema (p. 123) y escribía (traduzco) : “A diferencia, pues, de nuestros juegos de cartas o de otros juegos, como el ajedrez, las piezas de *abia* no siguen ningún orden secuencial como aquellos que encontramos en los diferentes palos de las barajas (bastos, espadas, oros, copas; diamantes, picos, tréboles y corazones), ni recuerdan ningún orden jerárquico (sota, caballo, reina

y rey), ni sugieren ningún esquema de un universo o de una sociedad ordenada (clero, nobleza, comerciantes, campesinos). El juego de *abia* no se propone recrear ningún orden que sea el reflejo de un cierto orden de la sociedad o del universo. Las figuras del juego de *abia* no responden a ninguna clasificación fuera de aquella un tanto aleatoria que puede proporcionarle el azar y que responde al principio de “cara” o “cruz”. Así pues podríamos decir que las figuras representadas en este juego son completamente *gratuitas*, ya que no intervienen para nada en el juego, no se establece entre ellas ninguna jerarquía, no reciben ningún valor para determinar la pieza ganadora. Teóricamente pues el juego de *abia* podría jugarse con piezas vírgenes, sin ningún grabado. Su apariencia natural, en efecto, sería suficiente para distinguir el interior y el exterior de la pieza y, en consecuencia, para determinar el “vientre” y la “espalda”, es decir la “cara” y la “cruz” como diríamos nosotros.

Ante estos hechos, podríamos preguntarnos si esta carencia de orden aparente o de intención clasificadora entre las figuras de este juego no traduce, simbólicamente hablando, una especie de vacío o de caos inicial. No creo que sea así. Yo pienso que detrás de este desorden aparente se esconde el principio de un orden simbólico. Lo que sucede es que este principio ordenador no se propone establecer una clasificación – por elemental que sea – entre los seres de la creación, sino que los **individualiza**. En efecto, los habitantes de estos pueblos de la selva camerunesa dicen, hablando de ciertos seres tenidos por indiferenciados pero con un número indefinido de posibilidades, que no tienen ni “espalda” ni “vientre”. Es el caso del *evu*, que es considerado como el principio de la magia y de la brujería y del cual he hablado en un libro que lleva por título precisamente *Ni dos ni ventre*. En sus orígenes, en efecto, el *evu* es pensado, a través de los mitos, como un ser indiferenciado, sin espalda ni vientre o, como diríamos nosotros, como algo “sin pies ni cabeza”, es decir, como un ser informe, carente de una manera de ser y de obrar precisa. Y cuando los habitantes de estos claros dicen que el *evu* no tiene *ni dos ni ventre*, quieren decir que no es ni macho ni hembra, ni grande ni pequeño, ni fuerte ni débil, ni bueno ni malo. El *evu* no es nada de todo esto pero potencialmente lo puede ser todo.

En el juego de *abia*, cuando el azar selecciona las figuras mediante la oposición entre “espalda” y “vientre”, podríamos decir que se produce simbólicamente el paso de la *indiferenciación* a la *diferenciación*, del tumulto inalcanzable de la masa informe del universo [el caos; la mezcla de las piezas antes de tirarlas al suelo] al mundo común en el cual los seres son lo que son: vientre o espalda, macho o hembra, hombre o mujer, tierra o cielo, murciélago, leopardo, serpiente

o pájaro. Es quizás por esta razón por la que los cantos de victoria [las divisas que examino en el libro] celebran con una cierta emoción la aparición de todas las cosas del universo que las contiene y, como en muchos mitos sobre la creación (en el Génesis, por ejemplo), en este momento cada ser recibe su propio nombre, y asimismo por la que en el juego de *abia* reciben la forma de una divisa, que es una manera poética de nombrar o definir la cosa que aparece grabada en la pieza de *abia*. El juego de *abia* es la representación de un mito en forma de juego de azar. Quizás una manera de expresar que el proceso de *individualización* de las cosas es el resultado de una majestuosa combinatoria entre el azar y la necesidad de jugar; o entre el azar y la necesidad... de hacer el amor, en aquel otro proceso de *individualización* que se da de una manera similar en la teoría evuzok sobre la concepción y gestación del ser humano que hemos estudiado en otro lugar (Mallart, “Jugar con el infinito” en *Quaderns de l’Institut Català...* 8-9)”

Es así pues como mi vieja tesis sobre el *evu* que fue publicada bajo el título *Ni dos ni ventre* ha encontrado su punto final con este estudio sobre el juego de *abia*, al cual le hemos dado el título de *Cara o Cruz* (*Cara o Creu* en catalán) traduciendo de esta manera los términos de “espalda” o “vientre” o algunos de sus derivados utilizados por los Beti en este juego. Es así como “la boucle est bouclé” es decir que con este trabajo sobre el juego de *abia* el círculo ha quedado cerrado: del *Ni dos ni ventre* he pasado al *Dos ou ventre* (como habría dicho si hubiera escrito el libro en francés) expresando con estas palabras el paso de la *indiferenciación* a la *diferenciación* o *individualización* de los seres del universo. Desde un punto de vista cognitivo podría decir que *Ni dos ni ventre* y *Cara o creu* dan cuenta de dos procesos distintos de una misma operación lógica del entendimiento.... y de un largo camino recorrido por mí en mi andadura antropológica.

J.A. *En el año 1969 decides abandonar la acción misionera y dedicarte profesionalmente a la antropología, empezando por estudiarla académicamente en la Universidad de París. Tras obtener allí tu doctorado, intentas obtener una plaza de docente en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Barcelona y –según escribes en tu autobiografía– “Con mucha elegancia se me hizo saber que los estudios africanos no eran una prioridad y que para las futuras plazas de profesores numerarios, o algo parecido, había ya dos o tres candidatos de la casa”. Supongo que esas prioridades de la antropología académica española explican también por qué no se te había ocurrido en 1969 estudiar antropología en España.*

Afortunadamente, lograste un puesto como docente en la Universidad de Nanterre, donde fuiste profesor de antropología entre 1971 y 1992, y sólo a partir de

esa tardía fecha tuvieron los estudiantes catalanes de antropología la oportunidad de beneficiarse de tu docencia e investigación en la Universidad Rovira y Virgili de Tarragona. ¿Podrías extenderte un poco más sobre estos episodios de tu vida profesional como antropólogo? Para empezar, ¿cómo, cuándo y dónde te convertiste en estudiante de Antropología y cuál fue tu formación académica?

L.M. Fue en el año 1968 cuando decidí ir a París para hacer un “reciclaje” como decíamos entonces: es decir, quería formarme en Antropología y confrontar la etnología que había hecho hasta entonces sobre el terreno con la etnología profesional. Al llegar a Kribi, me enteré por la radio de que los estudiantes franceses estaban en huelga. Era el mes de mayo del 68. La cosa parecía seria. Al mismo tiempo, me enteré a través de un anuncio en alguna revista que cayó en mis manos de que la Universidad de Grenoble organizaba un curso de verano de iniciación lingüística para el estudio y la descripción de lenguas africanas. Lo de las huelgas no me desanimó para nada (sería una curiosidad: ¿en España no sabíamos lo que era!) y el curso de lingüística africana me entusiasmó. Fue mi primera gran experiencia en el mundo universitario. Tenía 36 años. Eran los meses de julio-agosto pero la universidad respiraba los aires de aquel célebre mes de mayo francés. De todas formas, aquella sesión de iniciación a la lingüística africana funcionó perfectamente, sin huelga alguna, quiero decir. La mayoría éramos estudiantes universitarios ocasionales. El curso iba dirigido a todas aquellas personas que se preparaban para ir al África (misioneros, cooperantes, profesores, investigadores en cualquier disciplina) y a aquellas otras que, habiendo aprendido una lengua africana, quisieran perfeccionar sus conocimientos. Este era mi caso. El curso tenía lugar en el Instituto de Fonética y Lingüística de aquella Universidad, que lo organizaba conjuntamente con el grupo “Afrique et Langage” de Lyon... Tomaba contacto con los primeros lingüistas y antropólogos. Me relacionaba con personas que tenían las mismas preocupaciones que yo; para mí aquel cursillo de verano fue a la vez un descubrimiento y una frustración. El descubrimiento de la Lingüística; la frustración por no haber tenido un mínimo de aquellos conocimientos al ponerme a aprender el ewondo. Había pasado cinco años en Burgos, en el Seminario Nacional de Misiones extranjeras. Nos habían preparado para *ser santos* pero no nos iniciaron para comprender a la gente. En Grenoble me convencí de la importancia que tenía la etnolingüística y que, en este sentido, mis primeras intuiciones iban por buen camino. Mi estancia en aquella Universidad me convenció también de que había tomado la buena decisión, aquella de ir a Francia para ir dando forma a la etnología *amateur* que hasta entonces había sido la mía. Con el tiempo me di cuenta de que quizás aquella forma *amateur* o autodidacta era solo otra manera de practicarla. Todas

las etnografías son singulares. Ninguna es transferible. Como alguien lo señala en *De l'África a l'Antropologia. Assaigs en homenatge a Lluís Mallart* (Ed. por Michel Houseman y Ramon Sarró, ICRPC, Girona, 2014), muchos antropólogos de aquella época procedíamos de otras disciplinas y en España aún más porque la Antropología académica no existía. En Francia en todo caso no sería el primer misionero *convertido* a la Antropología.

De Grenoble volví a Barcelona. Me informé. En nuestras Universidades no se impartía ningún curso sobre Africa y cuando se hablaba de ella entraba a formar parte de los pueblos “primitivos”. Me fui pues a París. En un principio no era mi intención sacar título alguno. Al menos no creo que lo explicitara así. Participaba del espíritu del mayo 68. En todo caso no era lo importante. Me interesaba adquirir una formación en Antropología. Me dirigí a la quinta sección de *l'Ecole Pratique des Hautes Études* dedicada a las ciencias religiosas por razones prácticas (porque allí me resultaba posible obtener fácilmente una carta que me permitía beneficiarme de las ventajas sociales que tenían los estudiantes). Pero al conseguirlo descubrí aquella gran institución centenaria ...el diploma que podía obtenerse al cabo de dos años tenía gran prestigio en el mundo académico y se obtenía mediante la presentación de un trabajo de investigación. El mío fue un estudio sobre la medicina tradicional *evuzok* (1970) que más tarde publicó la Universidad de Nanterre (1977).

Me parece que fue entonces (1970) cuando entré en contacto con la Universidad de Barcelona. Claude Esteve Fabregat estaba creando un Departamento de Antropología. La revista *Ethnica* había publicado una reseña sobre el texto de mi diploma. Mi conversación fue breve, quizás estuvo precedida de alguna carta sobre la posibilidad de integrarme en la UB. Con pocas palabras, Claude Esteve me hizo comprender que un antropólogo africanista no tenía ningún porvenir profesional en Barcelona³⁶. Una vez obtenido el Diploma, decidí seguir con el

³⁶ Según su propio testimonio, Claude Esteve había realizado trabajo de campo en la Guinea entonces española durante “el último cuarto del año 1962 y el primero de 1963”, financiado por la Comisión para Guinea del Plan de Desarrollo Económico y Social de la España franquista (cf. “El modo social del parentesco en la cultura fang”, en *Antropología sin fronteras. Ensayos en honor de Carmelo Lisón*, CIS, Madrid, 1994) Es cierto que su aportación a la antropología de los fang no es precisamente deslumbrante, pero no deja de resultar sorprendente, por no decir escandaloso, que en 1968 no viera porvenir alguno en Barcelona a un antropólogo africanista y prefiriera mantener alejado a un experimentado etnógrafo de los *evuzok*. Ciertamente, no puede decirse que el trabajo de campo en Guinea dejara huella en él.

doctorado en la sexta sección de Ciencias Sociales, bajo la dirección de Denise Paulme... Me inscribí en el seminario dirigido por Geneviève Calame-Griaule quien, en el marco de la religiones africanas, trataría sobre el “*le thème de l’arbre dans les contes africains*” Eramos unos diez alumnos de varias nacionalidades. Todos trabajábamos sobre temas más o menos próximos. Un día me pidió que hablara de mis investigaciones sobre la medicina tradicional *evuzok*. Al hacerlo, llevaba entre mis notas dos dossiers multiforme – de los 25 que tenía – con mis notas sobre etnobotánica, rituales, medicina. etc. Me pidió que se los dejara para consultarlos. La semana siguiente me los devolvió y me invitó a escribir un artículo sobre el árbol *oven* al mismo tiempo que me animaba a preparar la memoria para obtener el Diploma de la EPHE. Escribí el artículo. La *Société pour l’Étude des langues africaines (SELAF)*, lo publicó (1969) en el primer volumen del *Thème de l’arbre dans les contes africains*. El mes de octubre del año 1979 obtuve el diploma.

Cuando procedí a mi inscripción en la EPHAÉ tenía clara conciencia de que debía ampliar mi formación. Asistí como auditor libre a otros seminarios de la EPHAÉ. En particular al seminario dirigido por G. Dieterlen en donde descubrí a los Dogon y a los Bambará, directamente a través de la voz de personas que todavía estaban investigando en aquellas sociedades. Pero no sólo fueron los Dogon o los Bambará sino también sobre los Mitsogo del Gabón gracias a A.Otto Gollnhofer y Roger Sillans que durante muchos años habían trabajado como etnólogos sobre el Bwiti y otros temas. Conocía algunos de sus trabajos sobre el Bwiti de los Mitsogo que había leído estando todavía en el Camerún. Ahora podía hablar con ellos y oírles como exponían sus investigaciones en estos seminarios³⁷.

Como auditor libre seguí igualmente un curso que impartía Pierre Alexandre en *l’École Nationale des Langues Orientales Vivantes*. Compartíamos el curso los dos solos pues muchas veces era el único alumno que asistía. En aquellos momentos yo traducía el carnet de notas farmacológicas de un “hacedor de medicamentos” (curandero, pero no me gusta este nombre). Lo comentábamos. El me daba nociones fundamentales sobre la estructura de la lengua. Fue como recibir clases particulares y continuar las clases recibidas en la universidad de Grenoble.

³⁷ Cf. Sillans, R. 1967: *Motombi: récits et énigmes initiatiques des Mitsogho du Gabon central*, Thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, Paris. Gollnhofer, O. 1973: *Les rites de passage de la société initiatique du Bwiti chez les Mitsogho. La Mandication de l’iboga*, Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle, Sorbonne, Sciences humaines, Paris.

J.A. *Haces que me muera de envidia, pero sigue: ¿cómo pasas de la condición de estudiante a la de docente y logras compatibilizar la docencia con la continuación de tus investigaciones sobre los Evuzok?*

L.M. Logré un puesto como docente en la Universidad de Nanterre. Fue casi puro azar. No pensaba en algo parecido. Ni sabía siquiera cómo podía lograrlo en el extranjero. Estaba terminando de escribir mi tesis de doctorado. Había decidido no seguir más como sacerdote y menos como misionero. Me enamoré, me dejé enamorar. Me casé civilmente... Buscaba trabajo. Habría dado una preferencia a algo que me permitiera volver a África. Incluso pensé en algunos momentos volver a España. Mientras tanto iba terminando mi tesis. Leía los anuncios de los periódicos como todos los mortales que buscan trabajo. Enviaba CV a aquellos organismos que me parecían interesantes. Sucedió que leí en *Le Monde* que en la Universidad de Nanterre necesitaban un etnólogo africanista con experiencia de terreno y nivel de doctorado. *A tempora, a mores...*! A través de un periódico...! En Francia no existen (no hay) oposiciones. Los profesores son contratados por currículum. Envié el mío. Para cada materia, las Universidades tenían las llamadas entonces Comisiones de especialistas, formadas por profesores de la misma Universidad y de fuera. En la mía estaba Lévi-Strauss (lo recuerdo con una cierta satisfacción, ¡perdona!). Fui elegido. El año 1971 empezaba a dar mis primeras clases. Dejo algunos pormenores. Pero diré algo que me parece importante sobre la organización de aquel Departamento de Etnología que aquí habríamos llamado de Antropología. Acababa de crearse. Y se creó junto a un laboratorio de investigación del CNRS. Esta alianza tenía como finalidad que los investigadores pudieran, si así lo deseaban, dar clases en el departamento y que los profesores del mismo pudiéramos dedicarnos a la investigación siendo al mismo tiempo miembros de aquel laboratorio que en principio recibía sus recursos del CNRS y de la Universidad. Para los profesores, para mí en todo caso, aquella fórmula fue un estímulo que te ayudaba a no convertirte solo en un “profesor” sino en ser a la vez “profesor” e “investigador”. Así, cuando consideraba necesario ir a pasar unos meses sobre mi terreno encontraba los medios necesarios, no extraordinarios pero suficientes, para llevar a cabo mis trabajos de investigación. La primera prioridad del Laboratorio consistía en destinar los medios económicos de que disponíamos para que sus miembros pudieran hacer correctamente su trabajo de campo... Esto sucedía en aquel entonces, ahora quizás no sea lo mismo.... En aquel Laboratorio formaba parte de un equipo de investigación que trabajaba sobre temas relacionados con la medicina, la brujería, la organización social.... Había escrito mi Diploma de l'EPHE sobre la medicina tradicional. Era un estudio muy etnográfico. Continué con *Ni dos ni ventre* que quería tuviera un matiz más

etnológico, quiero decir que no me limitaba a presentar simplemente unos datos sino que intentaba analizarlos: estudiaba la noción de *evu* y la articulaba con los *mingengan* (grandes curanderos), poseedores de un *evu* positivo que se aplicaban a curar especialmente a los enfermos aquejados de una “enfermedad nocturna”. Era un aspecto particular del sistema. Lo tenía muy claro. Lo dije en mi defensa de la tesis que presenté sin conclusión alguna pues tenía que continuar. Junto a los poseedores de *evu*, en efecto, era indispensable estudiar también el ámbito de los no poseedores de esta entidad y todo ello me había propuesto que terminara con el estudio detallado del universo vegetal porque jugaba un papel importante tanto en el ámbito de los poseedores de *evu* como en aquel de los no poseedores y que, para mí, representaban lo que en aquel entonces llamaba el “orden clánico”.

Me dediqué principalmente a ello durante este tiempo en que ya era profesor/investigador en Nanterre. Quizás tenía una visión amplia de la etnografía, de los análisis etnológicos.... Ya sé que las aproximaciones holísticas no están demasiado de moda y se cree que son utópicas, pero yo pienso que aquella visión holística de los hechos sociales se ha de mantener, al menos como una perspectiva o ideal. Pienso que muchas veces es mejor no alcanzar este ideal y quedarnos con una visión holística a medias que realizar un perfecto estudio particular pero que pueda aparecer como un objeto de estudio mutilado por una decisión metodológica. Fue así como poco a poco fui elaborando un modelo que, basado en la realidad, pudiera servir para analizar otras realidades. A través de este modelo intentaba examinar las relaciones que existían entre los distintos ámbitos o espacios que lo constituían (cf. esquema in *La forêt de nos ancêtres* p. 14) mostrando, sobre todo, las distintas relaciones que se daban entre los distintos espacios propios de un sistema médico entre sí y con sus respectivos contextos que, al ser analizados, te dabas cuenta de que iban mucho más lejos que los espacios del sistema estudiados.

Fueron los mismos hechos los que me obligaron a tomar esta posición metodológica. Esta opción complica mucho el trabajo del etnógrafo. Los campos de observación se multiplican y te llevan por campos insospechados. El tiempo no puede convertirse en excusa para llevar a cabo una investigación de esta naturaleza. Los poderes académicos y económicos deberían comprender que un proyecto de investigación por un tiempo determinado (generalmente muy corto) para pasar después a otro diferente es restringir notablemente las posibilidades de un conocimiento especializado. El aprendizaje de una lengua exige tiempo. Integrar un tema de estudio en su propio contexto, todavía más. La inmersión en una sociedad que no es la tuya es imposible llevarla a cabo en un solo día.

El concepto de rentabilidad inmediata en nuestra disciplina no puede ni debe aplicarse en nuestros estudios. Y menos en términos económicos. No puede ser que todos los antropólogos sean generalistas y fundamenten su saber en lo que han escrito los otros, en internet, etc. Hemos de defender la idea de que en nuestra disciplina son necesarios los especialistas y que el trabajo de campo no sirve únicamente para preparar una tesis sino que debe acompañarnos toda la vida. Y para iniciarse seriamente en algo, el estudio de unos pocos meses sobre el terreno tendría que desaparecer. ¿Cómo puedes en tres meses aprender una lengua y realizar al mismo tiempo una investigación sobre el terreno? Fue pues esta orientación totalizante u holística la que me condujo de la noción de *evu* al estudio de la medicina, del ritual a la etnobotánica, a la literatura oral.... y a muchos otros aspectos de la vida de aquella sociedad.

J.A. *Habiendo logrado en París tan envidiable conciliación del estudio, la docencia y la investigación, compartidas además con colegas “de lujo”, ¿cómo se te ocurrió volver a España?, ¿cómo valoras tu experiencia en la Universidad española y la docencia e investigación sobre África en España?*

L.M. *Desde un punto de vista profesional, es decir académico, mi retorno a España ha sido un fracaso.* Lo diré en pocas palabras porque me duele abrir viejas heridas. Tengo muchas páginas escritas explicando lo sucedido. Quizás las escribí para que me sirvieran de terapia. Solo diré que vine porque me invitaron a venir: a la Universidad de Barcelona, campus de Tarragona, ya que en aquel entonces todavía no existía la Universidad Rovira i Virgili (URV). Para resumirlo diré que llegué como “investigador altamente cualificado” y terminé mi estancia en esa Universidad con un contrato de “obra”... Resulta que la Generalitat, al cabo de dos años de haber creado aquel “invento suyo”, lo suprimió, quedándome pues sin el marco jurídico en el que apoyarme. Tras mucho luchar, pude seguir en la Universidad, al menos, hasta mi jubilación a los 65 años y con aquel contrato de “obra”, por no quedarme simplemente en la calle.

Recordaré pues los aspectos positivos y uno de ellos fue sin duda la creación de un posgrado en estudios africanos. Mi misión era no de impartir clases sino de iniciar alguna línea nueva de investigación. Muy ambiguo. Yo pienso que la Universidad y el Departamento quedaron sorprendidos de que propusiera la creación de un posgrado de estudios africanos. *África* interesaba poco. Quedaba antropológicamente muy lejos. Aunque nadie se atrevió a oponerse a ello abiertamente, no recibí tampoco un claro apoyo institucional a mi proyecto. A pesar de múltiples dificultades que sería prolijo detallar seguí adelante... Hicimos el

posgrado tres años. Quería convertir el postgrado en master (dos años). Hicimos incluso el programa 1996-1998, pero ya no pude: a los 65 años me jubilaron, el contrato de “obra” ya no podía alargarse más, contrariamente a lo que se me había dicho oralmente, cuando me hicieron las proposiciones en París para que dejara Nanterre asegurándome que mi contrato podía seguir sin ningún problema hasta los 70 como a muchos profesores. Pero ahora se alegaba que esta posibilidad era solamente para los funcionarios y yo, claro está, no lo era, tenía un contrato como el de los albañiles (y que conste que no tengo nada contra ellos). En efecto, fui un “antropólogo inocente”...

Pero volvamos al posgrado. Fue muy bien acogido por los estudiantes. Su orientación era claramente antropológica. Se decía a los alumnos que para obtener el diploma se requerían al menos dos cosas: a) asistir razonablemente a los cursos, y b) presentar un trabajo escrito de libre elección a final de curso. Pienso – quizás me equivoque – que algunos de mis colegas se sorprendieron de que me lanzara a organizar aquel posgrado. No pienso equivocarme al pensar que las altas esferas de la Universidad, ellas sí que se sorprendieron. Me gustaría equivocarme pero *los estudios africanos interesaban poco. La norma de la casa era hacer una antropología que tuviera como objeto nuestra propia sociedad.* Se hacía antropología urbana, pero de nuestras ciudades; se hacía antropología religiosa, pero de nuestra sociedad; se hacía antropología médica pero sobre nuestras instituciones médicas, sobre nuestros enfermos, etc. El departamento de Tarragona, como en muchas otras universidades catalanas (la Universidad Autónoma de Barcelona es una excepción), había “superado” esta antropología exótica de la época colonial... África... quedaba relegada a un curso que todavía existía entonces llamado “*Etnologia dels pobles primitius*” y que se me pidió que ¡asegurara!

Mi idea era que aquel posgrado llegara a desarrollar programas de investigación al que pudieran ser integrados paulatinamente algunos estudiantes y así permitir la práctica de un trabajo de campo en África. Empecé a pensar que uno de los temas podría ser el de investigar sobre los aspectos sociales, simbólicos y culturales relacionados con el sida. En Francia se habían creado ya equipos de investigadores que estaban trabajando sobre el tema, en África. Me puse en contacto con ellos. Pensamos en la posibilidad de trabajar juntos. En Tarragona, Josep Comellas daba cursos sobre antropología médica; Oriol Romani sobre los aspectos médicos de la drogodependencia. Pensamos en la posibilidad de crear un Máster de Antropología Médica. Daríamos una visión global a esta disciplina. No nos limitaríamos solo a los problemas de nuestra sociedad. Se creó pues el Máster de Antropología Médica (1994-1995). Invitamos a participar a Roberte Hamyon

(Mongolia, xamanismo), Jean Benoist (La Reunión), Dozón, Haxaire, Zamplini (Africa)... Profesionalmente, académicamente – no sé cómo decirlo – estos cursos fueron estupendos. Me lo pasé muy bien. Recibimos bastantes testimonios de los mismos estudiantes que apreciaban a aquellos profesores que sin olvidar los aspectos teóricos se referían constantemente a su propias investigaciones sobre el terreno.

A pesar de todos los problemas relacionados con mi situación laboral, *seguía soñando en la posibilidad de ir poniendo poco a poco las bases de un incipiente Instituto de Estudios Africanos. Eran simples sueños*. Al despertarme, la dura realidad me hacía comprender que se trataba de sueños sin fundamento alguno. De todas formas, con el Posgrado de Estudios Africanos y el Máster de Antropología Médica en marcha, continuaba pensando en aquel proyecto sobre el sida. Debería ser durante el curso 1995-1996 cuando preparé un dossier para obtener una subvención a un organismo (no me acuerdo su nombre). No fue concedida. Argumento: ¡la cuestión del sida no era prioritaria! Yo pienso que las altas instancias de la Universidad (URV entonces ya creada) no apoyaron el dossier porque no tenían intención de renovar mi contrato y yo aparecía como investigador principal en aquel proyecto.... En aquel momento yo ya no era un investigador “altamente cualificado” sino que tenía un simple contrato de “obra” que costaba ya mucho dinero a la Universidad.

Llegaron mis 65 años. Me jubilaron. El máster en estudios africanos desapareció completamente. El master en Antropología Médica ha continuado su exitoso camino pero se suprimieron todos aquellos aspectos que estaban relacionadas con África, Asia, etc. El tiempo ha pasado. Los equipos de dirección de la Universidad también. He podido rehacer algunas amistades perdidas por el camino. Pero parece que algunos han perdido algo de la memoria histórica de la Universidad. Fue una sorpresa muy grande cuando por internet me enteré de que la URV había firmado un convenio de colaboración para impulsar la coordinación del Master sobre Estudios Africanos creado por el ICA (Instituto Cataluña-Africa)

J.A: *¿Me estás diciendo que la misma Universidad que prescinde de tus servicios y rechaza la creación de un Instituto de Estudios Africanos firma poco después con el ICA de Pérez Portabella un convenio para crear un Márter euro-africano sobre estudios sociales africanos?, ¿qué tenía Pérez Portabella que no tuvieras tú?*

El ICA, como todos sabemos, es una invención del Sr. Antonio Pérez Portabella, desconocido totalmente en el campo del africanismo, fuera de la

especialidad económica relacionada principalmente con Guinea cuando ésta era todavía colonia española; es conocido asimismo como representante de los intereses del Banco Santander en el mundo universitario catalán, siendo en este mundo, ¡claro está!, una persona muy respetada en las instancias universitarias de nuestro país, como lo muestra el soporte que recibió la presentación del mencionado ICA en el paraninfo de la Universidad de Barcelona, con la presencia de rectores o representantes suyos de las distintas universidades públicas y privadas de Cataluña.

Yo me enteré por la prensa e inmediatamente después por internet. Me puse en contacto con colegas y amigos universitarios y africanistas. Escribí una carta-artículo en los términos que a continuación te traduzco:

UN INSTITUTO CATALUÑA-AFRICA

El día 30 del mes de octubre las universidades públicas y privadas catalanas presentaron en un acto muy solemne celebrado en el paraninfo de la Universidad de Barcelona, el Institut Catalunya-Àfrica (ICA) que, según dijeron los medios de comunicación “impulsará proyectos de cooperación entre universidades africanas y catalanas...”; “...promoverá becas para que universitarios africanos puedan realizar estudios de posgrado en universidades europeas,,,”; “...ayudará y promoverá escuelas de enseñanza primaria africanas ajustadas a la cualidad que precisa cada centro...”; “...promoverá estudios y publicaciones que contribuyan a explicar al mundo la historia y la realidad de los pueblos y las culturas que configuran el continente africanas...”; “...promoverá convenios entre universidades catalanas, españolas y europeas con universidades africanas... aportando profesorado y equipos...”; “...ayudará y promoverá la creación de estudios y escuelas universitarias en colaboración con las universidades africanas...”; “...fomentará la creación y ampliación de bibliotecas en universidades y escuelas africanas...”. En un punto de la web, su presidente Antonio Pérez-Portabella, nos informa que “el ICA firmará durante los próximos días proyectos de colaboración y recoge planes como la formación de una trentena de gerentes, profesores y catedráticos, así como la dotación de recursos para sus universidades. También incluye otros programas de cooperación en los sectores de sanidad. Agricultura y docencia destinada a profesores...”

En resumen, que las universidades públicas y privadas (Universidades de Barcelona, Girona, Lleida i Vic; Autònoma de Barcelona, Politècnica de Catalunya, Pompeu Fabra, Rovira i Virgili, Ramón Llull i Abat Oliba; IESE i ESADE.... según la WEB de referencia) en un acto muy solemne, en presencia de la mayoría de los rectores de

las universidades catalanas o de sus representantes, de algunos embajadores de países africanos y el Conseller d'Universitats de la Generalitat... acaban de dar soporte a una iniciativa privada que parece querer substituirse o convertirse en una especie de UNESCO catalana, y quizás también de FAO y de OMS si los programas de cooperación en el campo de la salud y de la agricultura son tan ambiciosos como el de la educación. Es al menos lo que puede deducirse si medimos una a una las palabras que definen los objetivos de dicho Instituto.

No sabemos cual es la dotación económica que dispone este Instituto para llevar a cabo proyectos de proporciones tan amplias pero sí sabemos de una manera muy explícita que el Grupo del Banco Santander asume la responsabilidad económica y que su Presidente, el señor Antonio Pérez-Portabella, representa los intereses de este grupo bancario en algunas instancias universitarias.

Ignoramos también cuales son los estatutos de este Instituto; cuales son las instancias que permiten la captación o elección de sus miembros directivos. Solo sabemos que dicho Instituto nace o al menos es presentado en público con un presidente (¿autoelegido?), un secretario, un Comité de Honor, un Comité Académico y una Junta de Gobierno... De fuentes fidedignas puedo afirmar que algún miembro de aquel Consejo de Honor no sabía nada y que el Comité Académico en el momento de su presentación todavía no se había reunido para reflexionar, al menos, sobre los objetivos del Instituto. Hasta aquí los hechos.

Podríamos sin embargo recordar otros: Desde hace muchos años, un número importante de universitarios como el Dr. F. Iniesta (UB), Dr. A. Bosch (UPF), Dra. V. Font (UAB), Dr. Roca (ULL), Dr. Jacint Creus (UB), Dr. Albert López Bergados, Dra Carme Junyent (UB), Dr. J.A. Argenter (Càtedra Unesco de Llengües i Educació de l'Institut d'Estudis Catalans) ... tanto del marco universitario como extra universitario han realizado un trabajo (cursos, conferencias, congresos, seminarios, publicaciones, tesis...) de una gran importancia para desarrollar el conocimiento histórico, antropológico, lingüístico económico, político... del mundo africano. Otros doctores especializados en temas africanos han tenido que exiliarse de nuestro país (Dra. Aixelà, Dr. Sarró, Dr. Nerín...). Este trabajo ha cristalizado, entre muchas otras cosas, en la creación de organismos no universitarios como el CEA, ARDA, CEIBA... dedicados al estudio, investigación y difusión de las realidades africanas desde perspectivas distintas, produciendo un número importante de publicaciones tanto científicas como de divulgación. Es lamentable tener que reconocer que el impulso recibido de las autoridades académicas y otras instituciones oficiales ha sido muy limitado. Actualmente, por ejemplo, ninguna universidad catalana tiene un

catedrático especializado en los campos de la historia, antropología, lingüística del continente africano subsahariano. El departamento de Antropología de la UB, por ejemplo, no ha tenido jamás un profesor titular especialista en antropología africana subsahariana y lo mismo podría decirse de muchas otras disciplinas. En las universidades catalanas no se encuentra ningún catedrático de Antropología, Historia o Lingüística especializado en África. Es un dato importante que no se debe olvidar, sobre todo cuando el nuevo Instituto Cataluña-África se propone, como señala en su web, formar “catedráticos” africanos. No lo serán en todo caso en estas disciplinas. De paso sería útil recordar que las universidades tienen por misión formar doctores y no “catedráticos”.

Con el gran déficit que tiene nuestra sociedad por lo que respecta al conocimiento de los pueblos africanos, los proyectos que se propone realizar el nuevo Instituto parecen inspirarse de aquel principio según el cual la prepotencia económica puede solucionarlo todo.

Como antropólogo que ha dedicado toda su vida profesional al estudio de las sociedades africanas, como simple ciudadano que vive al margen de cualquier aspiración académica o social por mi actual condición de persona jubilada, me permito manifestar mi sorpresa - y la de muchos de mis colegas - al constatar que las más altas y prestigiosas autoridades universitarias de nuestro país han permitido asociar su nombre y el de nuestras universidades, el de Catalunya y el de África, a un proyecto sin haber establecido anteriormente una concertación con todos aquellos universitarios que desde hace tiempo trabajan para adquirir y difundir un conocimiento científico sobre el continente africano, estudiando su real viabilidad y definir los principios científicos que habrían de inspirar, en todo caso, un Instituto de esta índole.

Lluís Mallart Guimerà.

29-11-07

Envié este borrador de carta a varias personas significadas en el mundo académico y del africanismo en Cataluña y a algunas instituciones. No he sabido nada más...

J.A: Ahora que ya estás jubilado y al margen de las miserias académicas, me gustaría saber tu opinión, “sin pelos en la lengua”, sobre algunos asuntos tan “peliagudos” como el ICA. El primero de ellos es la historia de la antropología española, durante y después del franquismo, y las “prioridades” teóricas, etnográficas, políticas

(autónomas) y clientelistas que, en mi opinión, caracterizan su institucionalización académica en la Universidad española.

L.M. No me creo capaz de hacer aquí la historia de la antropología española durante y después del franquismo y todo lo demás que me preguntas. Es materia para un libro que ya debe estar escrito. De todas formas, me parece posible decir que *después del franquismo y con el advenimiento de las autonomías, la antropología académica española en general y la catalana en particular, se creó centrándose sobre sí misma, sobre aspectos de su propia sociedad, sobre el problema de las propias identidades...* y de golpe los estudios sobre África, Asia, Oceanía... fueron relegados al campo de simples ejemplos, al ámbito de la etnología o del estudio de los pueblos primitivos... y en ningún caso se obtuvieron los medios económicos para llevarlos a cabo convenientemente, quiero decir para realizar investigaciones en estos terrenos que además eran considerados como “exóticos”. Ideológicamente, esta orientación se defendía afirmando que aquella antropología “exótica” era fruto del colonialismo... y nuestra antropología, la antropología sobre nosotros mismos quería nacer sin esta tara.... Ciertamente, en las clases se citaba a Malinowky, Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown y otros, pero como reliquias del pasado... *La antropología española se creó haciendo tabla rasa de todo aquello que en Francia o Gran Bretaña habían hecho hasta entonces los antropólogos, de todo lo etnológico y, en consecuencia, de todo lo africano* (incluso se decía que tenía resabios misioneros). En el mismo IDEA había cosas que, etnológicamente, merecían al menos nuestro respeto. Me refiero a lo realizado, por ejemplo, por Carlos González Echegaray en su intento de Estudios Guineos (de Filología, Etnología y Lengua Bujeba, etc.). Y lo mismo podría decirse de Panyella en el Museo Etnológico de Barcelona. El año 1955, Panyella publicaba «*Estudio del proceso técnico de la cerámica fang (Guinea española y Camerún), y su relación con la estructura social*»; el año 1956, este mismo autor presentaba una ponencia al Congreso internacional de Etnología y Antropología de Filadelfia sobre los «*Elementos matrilineales en la organización familiar fang*»; el año 1957 publicaba «*Los cuatro grados de la familia en los fang de la Guinea, Camarones y Gabón*». Los temas son muy antropológicos. No entro aquí en ninguna evaluación. Solo constato los hechos. Dos años más tarde Panyella publica en el Instituto de Estudios Africanos su *Esquema de etnología de los fang ntumu de la Guinea Española*. En la bibliografía utilizada por el autor, son citados sociólogos, antropólogos y etnomusicólogos, como Balandier, Durkheim, Herskovits, Leroi-Gourhan, Malinowski, Nadel, Lévi-Strauss, Paulme, Radcliffe-Brown, Forde, Schaeffner... Eran los autores de la época. August Panyella puede que fuera el primero en citar (1959) *Les structures élémentaires de la parenté*. No es mi propósito defender la

ideología que presidía ambas instituciones, ni mucho menos, pero como africanista tengo en mucha estima el “culto de los antepasados”. En uno de los primeros cursos del Postgrado de Estudios Africanos que hicimos en Tarragona pedí que lo impartiera Carlos González Echegaray un poco como homenaje (así se lo dije a los estudiantes) no al IDEA ni al Museo Etnológico de Barcelona, sino a todos aquellos que intentaron en su época contribuir al conocimiento del continente africano.... Recuerda por ejemplo que IDEA publicó de nuevo *La descripción general de África* (1573) de Luis de Mármol Carvajal,

Hay que reconocer también que la antropología española ha evolucionado y de los campesinos, los gitanos y el mal de ojo... que era “nuestro” mundo “exótico” al principio del desarrollo de la disciplina en España se ha pasado a temas mucho más actuales, evidentemente... De todas formas, en los listados de buenas intenciones, los actuales departamentos de antropología hablan de comparación, de variabilidad transcultural, de estudio de la diversidad de sociedades y de culturas humanas en todos los ámbitos.... pero *en la práctica es difícil orientar un trabajo de investigación sobre una realidad distinta de la nuestra a no ser que ella pueda contaminar de alguna manera nuestra propia identidad...En nuestros departamentos no se forman especialistas sobre las otras culturas.* Dos ejemplos: cuando se creó en la URV un postgrado de antropología médica (yo estaba en ello) se procuró que se impartieran cursos sobre “otras” medicinas (mongólica, africanas, amerindias... con especialistas extranjeros que habían trabajado en estos campos como antropólogos) Actualmente, y desde hace tiempo, de estas “otras” medicinas no queda ni rastro... Otro ejemplo: quise lanzar en la URV un postgrado en estudios antropológicos asiáticos en colaboración con el CNRS y otras instituciones francesas (yo no me consideraba especialista; mis tres meses pasados en Afganistán no me daban autoridad alguna). No fue posible. Se arguyó que eran demasiados profesores extranjeros....!!! Pero ¿dónde estaban los antropólogos nacionales especialistas en el mundo asiático?

J.A. *De forma desperdigada pero muy clara has ido ofreciendo tu opinión sobre la historia del africanismo español y la presencia (más bien la ausencia) de los estudios antropológicos, históricos, lingüísticos, arqueológicos, etc. sobre África en la Universidad española. Concretando más y refiriéndonos al presente: ¿qué piensas del estado actual de las investigaciones y estudios sobre África en la Universidad española?*

L.M. Me referiré sobre todo a lo que mejor conozco, que es Cataluña. Yo creo que uno de los problemas mayores que ha tenido el africanismo catalán a nivel académico y sus derivados hay que buscarlo en sus relaciones con la Historia de África. Es importante saber que la Historia de África y la Antropología Social y Cultural forman en la Universidad de Barcelona un mismo Departamento con dos áreas distintas, una de Antropología y la otra de Historia de América y África. Yo tengo la impresión de que la Antropología ha dejado en manos de la Historia de África todo lo concerniente a los estudios africanos. Y cuando algún estudiante de Antropología se interesaba por la Antropología africanista seguía algunas asignaturas de aquella otra área. Ahora bien, desde los cursos de Historia de África de esta área se ha ido enseñando a todas las generaciones que la Antropología, la Antropología africanista y sobre todo la francesa *no servía para nada* (por decirlo de una manera muy coloquial). Por otra parte, desde aquella Área de Historia africana se han enseñado y defendido las teorías diopistas (de Cheikh Anta Diop) hasta el punto de que los que no seguíamos a este autor estábamos fuera de la verdadera historia africana y sospechosos de ser unos coloniales....

Yo pienso que la Antropología africanista en Cataluña apenas ha existido en el ámbito académico. No ha existido ni existe actualmente ningún catedrático especializado en este campo de la Antropología. ¿Es curioso, no? Tengo que reconocer de todas maneras que en la UAB hay mucha más sensibilidad por esta perspectiva más abierta de la Antropología.

J.A. *Volviendo al asunto de tu doble condición (sucesiva) de misionero y antropólogo, me llama enormemente la atención el hecho paradójico de que el grueso de tu investigación etnográfica sobre los Evuzok lo realizaste durante los años en que eras misionero y antropólogo "amateur" (1961-69), y cuando volviste convertido en antropólogo profesional (en 1974, 1978 y 1985) lo hiciste durante períodos mucho más cortos y decidiste "poner punto final a la relación directa con los evuzok", alegando que "la posición del antropólogo profesional que va y viene, y, más todavía, las del universitario que, por sus obligaciones docentes, no puede prolongar más de tres o cuatro meses sus misiones, me parecía difícil de mantener". ¿No te parece un tanto paradójico y digno de reflexión que el hecho de convertirte en antropólogo "profesional" se convierta en un inconveniente para la investigación etnográfica, que es —supuestamente— la principal práctica "profesional" de los antropólogos?*

L.M. Alguna vez habré dicho o escrito que la posición de un antropólogo profesional resultaba más difícil que aquella en que siendo misionero hacía de antropólogo *amateur*. Es importante para practicar la etnografía que el pueblo “etnografiado” te otorgue una “posición” determinada que explique porqué estás allí y porqué te interesas por sus cosas. Como misionero los Evuzok me habían concedido esa “posición”: “*Man evuzok*” (Hijo de los Evuzok) me llamaban quizás en forma de *plaisanterie*, y alguno de los nietos y bisnietos que de vez en cuando me escriben algún *mail* siguen saludándome así. Los Evuzok habían pedido al Obispo tener una Parroquia: no sólo era por una cuestión religiosa, era también por una cuestión de prestigio. Que me interesase por sus cosas era normal, incluso creo que reforzaba aquella posición. Para ellos la condición de misionero era más inteligible que la de antropólogo. Pero esa “posición” otorgada por una comunidad tampoco es algo automático o duradero. En un principio la tienes pero también puedes ser privado de ella; dependerá mucho de la actitud que mantengas con el pueblo que te ha “posicionado”. Yo he sido infiel con la Iglesia pero he intentado ser fiel con el pueblo Evuzok, quizás de una manera (escribiendo, enseñando, investigando, guardando sus palabras) que seguramente no es comprensible para todos. Yo pienso que cuando iba como antropólogo profesional vivía sobre todo de la renta adquirida anteriormente. La gente no entendía demasiado bien en qué consistía ser antropólogo (tampoco lo decía así exactamente) y la mayoría entendía menos todavía que hubiera dejado lo que para ellos significaba una “posición social” eminente. Mi caso es particular y no puede servir de modelo a nadie: no diré a los estudiantes que se vayan al seminario...! . La primera vez que volví entre los evuzok como profesor en Nanterre, lo hice con algunos estudiantes de *maitrise* quizás para escenificar lo que estaba haciendo después de haber sido misionero. Más tarde dos de ellos, Housemann y Pierre Bois volvieron conmigo y se quedaron mucho más tiempo (quizás más de un año, no lo recuerdo exactamente) para seguir sus investigaciones sobre el parentesco (Houseman) y las chante-fables (Bois, etnomusicólogo). Eran algo más que tres meses!!!!

Siempre he defendido el trabajo de campo, cuanto más largo mejor. En Nanterre lo entendíamos así. Incluso me parece que actualmente, en las becas para doctorado, se prevé que los estudiantes puedan estar uno o dos años sobre el terreno. De una manera simple he dicho que la etnografía “es el arte de perder el tiempo” o que consiste más “en estar” que “en preguntar”. Son formas de decir las cosas. Y para perder el tiempo (que es aprovecharlo mucho) y para “preguntar” cuando ya has estado lo suficiente, se necesita precisamente “tiempo” porque implica aprender la lengua, estar con la gente, ganarse una “posición”,

etc... pero resulta que nuestras autoridades académicas no han entendido nada de lo que es la etnografía y sólo la subvencionan como si se pudiera hacer una “etnografía-exprés”. Hoy he recibido un mail con el anuncio de un coloquio sobre el tema: “Estar ahí estando aquí”; no sé exactamente de que se trata pero a lo mejor quieren decir que con *internet* se puede hacer el trabajo de campo.....

Si decía que “la posición del antropólogo profesional que ‘va y viene’, y más todavía, la del universitario que por sus obligaciones docentes no puede prolongar más de tres o cuatro meses sus misiones, me parecía difícil de mantener”, era porque tenía en cuenta la oportunidad que tuve de estar allí varios años seguidos. Con tres o cuatro meses, todo se me hacía corto... Y cuando digo “va y viene” es porque los mismos evuzok me dieron una divisa o sobrenombre que también daban a otros y que decía “*angaso, angakë*” (“viene y se va”) y yo acostumbraba a añadir “pero volveré” (*mayidugan sò*). Mi propósito hay que interpretarlo, en todo caso, en el sentido de que nuestro “oficio” exige que nuestros terrenos sean lo más largos mejor y que, dentro de lo posible, hay que mantenerlos constantemente si queremos ser especialistas en algo. Sobre este punto hay que decir también que resulta difícil mantener una relación a distancia, epistolar... Además, debo decir que actualmente la mayoría de los Evuzok con quienes mantuve una relación más o menos estrecha, están ya muertos. Los Evuzok son actualmente para mí una especie de abstracción, como un “concepto vacío” (como dirían los lingüistas) de todo contenido concreto pero que en cualquier momento puedo llenarlo con un sentimiento, con un recuerdo, con una emoción, con un trabajo, con una ficha releendo sus palabras, consultando el diccionario, escuchando su voz, sus músicas... gracias al trabajo hecho al principio de mi jubilación y que consistió en digitalizar todas mis cintas magnetofónicas. Y ahora lo tengo montado de tal manera que con un solo clic puedo escuchar a un Evuzok hablando del tema que me interesa.

Pero volviendo al trabajo de campo añadiré que no debemos caer en una cierta idealización del mismo como si fuera suficiente. El trabajo en los archivos, el de escribir..., el docente.... etc... es tan importante en nuestra “práctica profesional” como el trabajo de campo.

J.A: *¿Qué nos dirías a los antropólogos africanistas españoles posteriores a tí que, ante la casi imposibilidad de obtener financiación para un trabajo etnográfico prolongado en Africa, hemos tenido que conformarnos con prolongar nuestras repetidas*

misiones “menos de tres o cuatro meses” y acogiéndonos a todo tipo de pretextos académicos para viajar allí?; ¿crees que lo que en nuestras Universidades se enseña que es “hacer etnografía” tiene alguna relación con su práctica efectiva en las condiciones actuales de África y de la investigación antropológica en España?; ¿se te ocurre alguna sugerencia para mejorar la catastrófica situación actual de la investigación etnográfica española en África?

L.M: No, no tengo ni ideas, ni consejos a dar para mejorar la catastrófica situación actual de la investigación etnográfica española en África. Pero pienso que el problema mayor está en la misma Antropología que a pesar de las referencias dadas a los alumnos sobre las etnografías de todo el mundo (sobre todo para criticarlas y tratarlas de coloniales), en la práctica orientan las investigaciones de estos alumnos sobre nuestra propia sociedad. Recuerdo que dando un curso de doctorado sobre África en la UAB (que siempre ha mostrado una cierta sensibilidad hacia las investigaciones sobre otros países), un alumno me dijo: “Al fin he podido reconciliarme con la antropología”. Había escogido la Antropología porque quería formarse en el conocimiento de las otras sociedades, oyó hablar principalmente de la suya y terminó teniendo que investigar sobre la sociedad en que vivía. Hasta que la Antropología *tout court* no recupere esta real apertura sobre las otras sociedades (sin olvidar claro está la nuestra) y formemos realmente especialistas de las mismas, la antropología africanista sufrirá de esta situación actual.

J.A: *Según expones en tu autobiografía etnográfica y acabas de corroborar, a los Evuzok les resultó más fácil asignarte un lugar, una “identidad”, en su cultura y en su interrelación cotidiana contigo, cuando eras misionero que cuando volviste como antropólogo: incluso llegaron a producirse –reconoces– situaciones ambiguas y peligrosas en las que te sentías “bajo sospecha”. Lo curioso es que, en tu caso personal, por el contrario, la “crisis de identidad” que habías padecido como misionero al relacionarte con ellos parece resolverse del todo con tu “conversión” a la antropología.*

L.M: Me recuerdas las situaciones ambiguas y peligrosas que viví. Recuerdo que Jeanne Fevret, hablando de la brujería en Francia, dice que para comprender bien ese fenómeno “il faut être pris”, es decir ser “partie prenante” de este fenómeno, como en su caso, que fue considerada como “embruja”. En África esto no marcharía y es lo más grave que te pueda suceder. Bastante antes de irme a Francia, organizamos una visita con un *ngëngang* que vivía en un poblado algo

lejano y con quien había tenido mucha relación. En esta visita estaban Tonia Cortadellas, médico, que dirigía el hospital que *Agermanament* con *Medicus Mundi* habíamos creado, l'abbé Barthélemy Amat que se encontraba en Ngovayang, Josep Ribera que durante mucho tiempo después fue el Presidente de CIDOB y en aquel entonces (después de estar en Chile) se cuidaba del *Agermanament* en Barcelona, y vino a visitarnos, y yo, claro está. Llevamos una garrafa de vino tinto y otros presentes. Pasamos varios días en su poblado. Nos habló mucho de sus actividades como *ngëngang*, Yendo por el bosque con él nos enseñaba, a Tonia y a mí, para qué servían ciertas plantas. Al cabo de un tiempo me fui a Francia y me sucedió Barthélemy Amat. El *ngëngang* se puso enfermo: crisis que nosotros llamaríamos de locura. En sus delirios decía que hablaba conmigo. La familia le llevó para que lo viera otro *ngëngang*. Este diagnosticó que la causa estaba en nosotros, que habíamos “robado” sus poderes y que, para empezar a controlar aquella situación, lo que la familia tenía que hacer era devolvernos lo que le habíamos ofrecido. Y así lo hicieron, dirigiéndose a Barthélemy Amat. La cuestión era delicada. Ahora me doy cuenta que hablo de ello en *Soy hijo de los Evuzok*. Allí pues te remito. Cuando iba por tres o cuatro meses y me concentraba más particularmente a los *ngëngang* (Mba Owona, por ejemplo) es lógico que la gente se preguntara: ¿qué busca yendo tan a menudo a ver a los *ngëngang*? Mi situación era ambigua porque se daban cuenta de que yo sabía (y había escrito) muchas cosas, por ejemplo, sobre la medicina tradicional. Alguna persona incluso me había pedido que le diera un remedio para curarla. Yo me explicaba diciendo “*mayen vè nyenan, ma tégè bò*” (algo así como: yo aprendo -o sé- para aprender, no para practicar). Pero este “saber” gratuito, el saber por el saber, muchas veces es difícil de comprender. Esto no quita para que, al menos actualmente, nuestros escritos sirvan un poco de *aide-mémoire*. Hace poco recibía un mail del hijo de un viejo amigo evuzok que, en su nombre, me decía que hace poco fueron a visitarle los hijos del que dirigía (porque se le atribuía el poder para hacerlo) un rito que mi amigo había celebrado en la década de los sesenta. Mi amigo les mostró el libro en el que yo describía ese rito (el *tsoo*) acompañándolo con algunas fotos. Se emocionaron -me decía el mail- y encontraron en ese libro cosas que su padre no les había enseñado. Algo parecido me contaba un colega mío que una vez jubilado volvió a la India, sobre el terreno en que había trabajado. Iban a celebrar un rito y la gente le pidió cómo lo celebraban antaño ya que él lo había estudiado... Es un punto importante. Es por esa razón que estoy muy satisfecho del trabajo que pude hacer al principio de mi jubilación y que consistió como ya sabes en digitalizar todos mis archivos orales.

J.A: *Desde que te convertiste en antropólogo profesional, ¿no has vuelto a sentir, como resultado del contacto etnográfico, nada parecido a aquella vieja “crisis de identidad” como misionero, ésta vez “crisis de identidad” como antropólogo? Dicho de otro modo: ¿tienes claro cuál es el lugar, el papel, la función, la “identidad” del antropólogo en general –y del antropólogo africanista en particular- en el mundo actual, en el Africa actual, en la antropología académica y la Universidad española actuales?; ¿qué tareas y “obligaciones” te asignas a tí mismo en relación con los Evuzok y en relación con tus colegas de “profesión”, los antropólogos actuales?; ¿qué te gustaría dejarnos en herencia a los antropólogos africanistas españoles?; ¿qué lugar crees que te asignan y desearías que te asignen los Evuzok a tí y a tu obra sobre ellos?*

L.M: Son muchas preguntas. Intentaré contestar algunas. Quizás sea un poco inocente como alguien diría hablando de los antropólogos. Es igual. Me parece no haber padecido ninguna crisis de identidad como antropólogo. De una manera muy coloquial siempre digo que, personalmente, me lo he pasado muy bien y he tenido mucha suerte en mi andadura antropológica, lo cual no quita para que, a veces, sobre todo en España, institucionalmente, me lo haya pasado mal. Pero creo que son cosas distintas. Durante los años que estuve en París nadie cuestionó mi orientación africanista, sino más bien lo contrario. Lo mismo diría de los otros colegas que trabajaban en Asia, América... No ha sido el caso en España o al menos en Cataluña, donde siempre he tenido que justificarme de que era africanista. Algo de ello reside ya en la denominación: se me ha considerado más bien como etnólogo (sin duda porque había hecho mucho terreno) que como antropólogo. Parece que aquí los antropólogos tienen la exclusiva de lo teórico y en consecuencia son destinados a dar las grandes orientaciones para esta disciplina: todos son teóricos, dejando a los etnólogos la tarea de recoger simplemente los datos. En Francia quizás no pretendíamos llegar tan alto. Recuerda lo que decía Lévi-Strauss sobre la etnografía, la etnología y la antropología, que él consideraba como tres etapas interrelacionadas de una sola y misma disciplina. Además en aquellos tiempos, no sé ahora, no existían en Francia doctorados en antropología social o cultural, sino doctorados en etnología... Es más pues que una simple cuestión de etiquetas...

Me preguntas: ¿qué tareas y obligaciones me asigno a mí mismo en relación con los Evuzok y en relación con mis colegas de “profesión”....? No sé como contestarte. Quizás durante toda mi andadura antropológica me haya asignado un “compromiso intelectual” con los Evuzok. He escrito en alguna de las respuestas a tus preguntas que quizás fuera infiel con la Iglesia pero he intentado ser fiel con el pueblo Evuzok, con ese “compromiso intelectual” mío que me ha conducido

a enseñar y a escribir sobre este pueblo, intentando a través de ellos dar a conocer el continente africano y todo aquello que comporta nuestra disciplina. He escrito en francés. He escrito en catalán. El problema de los antropólogos es que escribimos para nosotros mismos. Escribí en francés porque era mi lengua “profesional” y me consuela pensar que, siendo la lengua oficial del Camerún, mis estudios sobre los Beti puedan interesar a los estudiosos de aquellas culturas. Escribo en catalán porque es mi lengua materna y me encuentro muy bien con ella. Me sabe mal no poder decir lo mismo del castellano. Pienso que ésta es la razón principal pero hay otra razón: pensaba que era una manera de hacer descubrir África a mi gente (el pueblo catalán, el mundo de la Academia...), pensaba que podíamos hacer “antropología” en nuestra lengua.... pero en general los antropólogos catalanes se interesan poco por África. Es cierto que han hecho varias ediciones (cuatro o cinco, no recuerdo) de *Sóc fill dels Evuzok*, dos en castellano, una en italiano, y me consta que al cabo de 23 años se sigue leyendo. Me sabe un poco mal que mis libros más “serios” (en catalán o en francés) apenas se conozcan aquí. Nadie se ha propuesto traducir al menos un capítulo de *Ni dos ni ventre*. Tú al menos lo has intentado³⁸. Y te lo agradezco sinceramente. Sobre otros escritos en catalán hay un problema. Pongamos por caso el *Sistema mèdic d'una societat africana* en dos tomos que yo considero como un compendio de mis investigaciones sobre los Evuzok, impecablemente bien editado por el emblemático *Institut d'Estudis Catalans*; otro libro *Cara i creu. Imatges i paraules d'un joc d'atzar africà* publicado por el *Instituto per la Recerca del Patrimoni Cultural*. Estos libros tienen un problema: que se editan por institutos prestigiosos gracias a subvenciones recibidas y, cuando sale el libro, ya está en cierto modo pagado. Se editan más por el *prestigio* que por otras cosas; se envían a algunas instituciones nacionales y extranjeras (según la subvención recibida, porque los envíos resultan caros), se hace poca difusión y al cabo de poco tiempo mueren en los sótanos de estas instituciones; y ahora con las ediciones digitales publican solamente algunos ejemplares y es difícil encontrarlos en cualquier librería. Claro que son libros muy especializados... y muy aburridos.... y a pesar de todo, me sigo diciendo que he tenido mucha suerte y que lo esencial de mis trabajos ha sido publicado. Pero ya hace tiempo que no me preocupo demasiado por ello. Escribo y lo guardo en el ordenador. Así sucedió con los dos libros mencionados. Hacía dos o tres años que los tenía terminados y archivados en una carpeta y copiados en algún CD. Se enteraron los institutos mencionados y los publicaron. Reconozco que estos

³⁸ Lluís se refiere aquí al proyecto frustrado –por motivos editoriales y comerciales que sería prolijo explicar aquí– de incluir una versión castellana de *Ni dos ni ventre* en una antología de textos de Antropología de la Religión.

libros son difíciles de editar. Ahora hay la solución electrónica. El servicio de publicaciones de la URV me ha publicado un libro sobre el *mvot* que, asimismo, hacía mucho tiempo que lo tenía escrito y archivado. Y ahora quieren publicarme electrónicamente otro libro, éste de homenaje a los informantes (a quienes doy nombre y apellido...) de los etnólogos, que son los grandes ausentes de nuestras producciones y que, igualmente, hace más de dos años que dormía en un archivo de mi ordenador. CEIBA me publicó el año pasado, en castellano, el libro escrito hace mucho tiempo en catalán, *La Dansa als Esprits, Itinerari iniciàtic d'un medecinaire africà*. La edición en castellano va acompañada además con un DVD con la película-documental (que a mí me gusta mucho) de Ricardo Isco sobre el “medecinaire” (*ngëngang*...) del que hablo en el libro... Con los Evuzok, pues, me asigno la tarea que todavía voy haciendo y que consiste en ir escribiendo. Cuando terminé mi texto de homenaje a los informadores (que para mí fueron algo más que simples informadores) me dí cuenta o reflexioné sobre el tema antes insinuado de escribir siempre para nosotros mismos, el mundo académico o, con escritos menos académicos, a un público más amplio y ello a través de todos los medios que tenemos a nuestro alcance. Pues bien, reflexionando sobre ello se me ocurrió escribir un libro en *ewondo* y francés con unos 7 o 8 apéndices en el que presente elementos muy concretos de su cultura. Un par de ejemplos: cuando en la década de los 60 estaba allí se me ocurrió hacer un croquis de todos los poblados (unos 70 más menos); en estos croquis estaban dibujados con líneas rojas imaginarias los distintos *mvok* que formaba la sociedad *evuzok* en aquel momento. Pues bien, este apéndice ya lo tengo preparado. Otro ejemplo de apéndice: durante mi estancia recogí muchos *mëndan* (*ndan* en singular) que son las divisas usadas por la gente para llamarse con el tam tam o con una forma de voz especial (sin el texto) para llamarse los unos a los otros de un campo por ejemplo a otro... Las frases de estos *mëndan* son como proverbios... y tengo más de doscientos en mis notas (y traducidos ya al francés). Este apéndice no está del todo terminado pero sí muy avanzado. Otro ejemplo: en el diccionario etnobotánico con más de 400 plantas que me publicaron en *La forêt de nos ancêtres* (en francés pues) y en *El sistema mèdic...* (en catalán) aparecen las descripciones de estas plantas que sobre el terreno escribí directamente en *ewondo*. Pues bien, en este apéndice voy retomando estas notas para que les *evuzok* de hoy puedan ver cómo sus antepasados hablaban de aquellos árboles. Pero es un trabajo muy largo. No sé si tendré fuerzas suficientes para terminarlo. Me gustaría pero mis 83 años... El ideal (para mí) sería escuchar de nuevo las cintas y ver cómo las diferente personas van hablando – y escribirlo siempre en *ewondo* - sobre nociones fundamentales de su universo socio-simbólico: el *evu*, *mgbël*, *nkuk*, *mmimie*, *mbok*, *ayòn*...con algunas genealogías (se las pediría a Houseman), etc. etc.....

Un apéndice que ya tengo terminado consiste en ofrecer un cierto número (no todas) de recetas de curación (publicadas ya en el *Sistema mèdic...*) ofreciendo esta vez el texto ewondo y francés y casi todas las enfermedades según el sistema nosográfico de esta sociedad. He dado el título de MAM MË OKOBA, FEG YË ANA (Cosas de antaño, sabiduría para hoy) a este esbozo de libro... A veces pienso que estas cosas son, en todo caso, para el futuro... ya que los evuzok de hoy tienen muchos otros problemas para resolver...

Este puede ser mi “legado” pero no pienso en estos términos. ¿Qué me gustaría dejar en herencia a los africanistas españoles? - me preguntas. La verdad es que he pensado todavía menos en ello. Y la verdad es que nadie me conoce más allá de las fronteras de Cataluña, fuera quizás de algunos que se dedican a Guinea, por su proximidad social y cultural, por decirlo de alguna manera.

J.A. *Volvamos al punto por el que empezamos: la relación entre antropólogos y sacerdotes, entre la Antropología y la Iglesia. El primer fang de Guinea que se doctoró en antropología en la UNED, Joaquín Mbana (lo recordarás porque tú formaste parte del tribunal) abre su tesis con un agradecimiento a la Santa Iglesia Católica y Romana, en la que estuvo a punto de ordenarse. Actualmente, por cierto, es embajador de Guinea en el Vaticano. Dos de los antropólogos guineanos, también fang, que pertenecen al CEAH, Luis Ondó y Bienvenido Nzé, son sacerdotes, católico el primero y ortodoxo el segundo. ¿Se ha producido también entre los Evuzok esta conversión de algunos de ellos en sacerdotes cristianos y/o en antropólogos que invierte, de alguna manera, tu itinerario?; ¿qué te sugiere esa aparente inversión o entrecruzamiento de caminos?*

Más en general, ¿qué piensas de la paradoja, bastante frecuente, de que muchos intelectuales africanos aculturados en Europa, incluso licenciados y doctorados en antropología en Universidades europeas, promuevan una visión de su propia cultura nativa que, a ojos de algunos antropólogos europeos actuales, es hija de la antropología colonial misionera?

L.M: Como no podría ser de otra manera, respeto profundamente las opciones de Joaquín Mbana y los otros. Comprendo que agradezcan a la Iglesia Católica y Romana porque seguramente a través de ella pudieron adquirir la posición social que ahora tienen. Es un problema de espíritu crítico. Espero que un día lo tengan. Sería interesante comparar Guinea y Camerún sobre este

punto. Al llegar a África, Camerún acababa de proclamar su independencia. Y el clero africano era muy crítico con los religiosos misioneros. Lo habían pasado muy mal antes de la independencia: eran considerados un poco como sacerdotes de segunda categoría. Quizás en el fondo hubiera también una cuestión de “poder”. Y poco a poco el ser sacerdote se convirtió en un status social respetado....como los funcionarios... (pero sin los medios económicos que antes tenían los misioneros) Estoy muy lejos de estos temas pero pienso que la Iglesia africana ha heredado (y quizás acentuado) muchas cosas de la Iglesia colonial, entre ellas su conservadurismo.

También entre los Evuzok se ha producido esa conversión de algunos de ellos en sacerdotes cristianos... tres exactamente, uno de ellos acaba de morir. El último que fue ordenado se llama precisamente Louis Mallart Ebela Nku (hablo de él en *Okupes a l'Àfrica*, p. 91-98). Es pues mi homónimo. No habría problemas si se hiciera un ADN, te lo juro! No nos escribimos. Pienso que no le cayó muy bien que en lugar de las cosas que pedía a los Evuzok con motivo de su ordenación, se hicieran otras (y yo participé en ellas) Con el otro mantenemos una relación a base de algunos mail... Con el que acaba de morir recuerdo que una de las veces en que volví al Camerún ya como antropólogo profesional, era una “fiesta de guardar” y me dirigí hacia la iglesia de la misión en donde se encontraba la gente; al verme me puso encima un alba y me pidió que le acompañara al altar....como en una con-celebración....! Barthélemy Amat (citado antes) que entonces trabajaba en la Comunidad Europea se encontraba en Yaoundé y se enteró que yo estaba a Nsola. Cogió el coche y vino a verme. Llegó en el mismo momento en que la misa se terminaba y al verme revestido con el alba me dijo: “Luis, ¿otra vez?”. Bueno, te cuento esto como anécdota...

Que yo sepa no hay ningún evuzok convertido en antropólogo. Esto no quita para que de vez en cuando reciba algún mail de algún evuzok desconocido, hijo o nieto de los que había conocido, pidiéndome alguna información sobre los Evuzok...

Obras de Lluís Mallart sobre los Evuzok:

- 1969: “L’arbre oven”, en *Le theme de l’arbre dans les contes africains*, SELAF, Paris.
- 1971a: *Un poble africà: Etnologia I pastoral*, Ed. Estela, Barcelona.
- 1971b: *Magie et sorcellerie Evuzok*. Thèse de doctorat de 3ème cycle en ethnologie, E.P.H.E, VIème section: 2 vol.
- 1971c: “Los orígenes míticos del Evu”, en *Ethnica*, nº2, p.121-161.
- 1975: “Ni dos ni ventre: Religion, magie et sorcellerie chez les Evuzok (Cameroun), *L’Homme*, vol. 15, nº 2, p.35-65.
- 1977a: “La clasificación Evuzok des maladies”, *Journal des africanistes*, vol.47, nº 1 (première partie) y 2 (seconde partie).
- 1977b: *Médecine et pharmacopée Evuzok*, Nanterre: Laboratoire d’ethnologie et de sociologie comparative.
- 1981a: *Ni dos ni ventre: religion, magie et sorcellerie Evuzok*, Société d’ethnographie, Paris, 248 págs.
- 1981b: “Antropología religiosa”, en *Las razas humanas I*; “Africa occidental”, “Africa oriental” y “Medicina popular africana”, en *Las razas humanas III*, Compañía Internacional Editora, Barcelona.
- 1983: *La Dansa als Esperits: Itinerari iniciàtic d’un medicinaire africà*, La Llar del Libre, Barcelona [Traducción castellana puesta al día, *La danza a los espíritus*, CEIBA, Barcelona, 2014; incluye el DVD del documental que Ricardo Iscar filmó en 2009 sobre este ritual]
- 1985: “Le discours étiologique d’un guérisseur evuzok”, et “Causes, origines et agentes de la maladie chez les peuples sans écriture”, en *L’Ethnographie*, vol.81, nº 96-97.
- 1987: *La forêt de nos ancêtres*. Thèse de doctorat ès lettres. Université de Paris X-Nanterre.
- 1992: *Soc fill dels evuzok: la vida d’un antropoleg al Camerun*, Ed. La Campana, Barcelona; 4ª edición, 2007 [Ed. española, *Soy hijo de los evuzok: la vida de un antropólogo en el Camerún*, Ed. Ariel, Barcelona, 1996; 2ª edición, 2007]
- 1993: *Ser hombre, ser alguien: ritos e iniciaciones en el sur del Camerún*, Universitat Autònoma de Barcelona.
- 2001: *Okupes a l’Africa*, Ed. La Campana, Barcelona.
- 2003: *La forêt de nos ancêtres*, Musée royal de l’Afrique central, Tervuren, 2 vols.
- 2007: “Entre la oralidad y la escritura”, en *ORAFRICA*, nº 3, CEIBA, Barcelona.

- 2008: *El sistema mèdic d'una societat africana. Els evuzok del Camerun*, Institut d'esrudis catalans, Càtedra UNESCO de Llengües i Educació, 2 vols.
- 2009: "Los interludios del mvet de Zwé Nguéma", en *OARAFRICA*, nº 5, CEIBA, Barcelona.
- 2010a: *Cara o Creu. Imatges i paraules d'un joc d'atzar africà*, Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural, Girona.
- 2010b: "El discurso colonial pasado y presente", en *OARAFRICA*, nº 6, CEIBA, Barcelona.
- 2011: "Corrupción, nepotismo y tribalismo en las sociedades africanas", en *OARAFRICA*, nº 7, CEIBA, Barcelona.
- 2013: "Datos etnográficos sobre los conceptos clásicos de la 'magia' y 'brujería' según el diccionario 'fang-français et français-fang' del pastor Samul Galley", en *OARAFRICA*, nº 9, CEIBA, Barcelona.
- 2014a: *Un cant epic africà. Una crítica al poder absolut*, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona.
- 2014b: *Donasses i homenots. Homenatge als "informadors" dels antropòlegs*, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona.

