

## **Algunas notas sobre el Ekong en Guinea Ecuatorial**

Josep Martí  
CSIC, Barcelona

**Resumen:** El ekong constituye una relativamente moderna noción de brujería. El especialista en ekong transforma a sus víctimas en muertos vivientes para obligarlas a trabajar en beneficio de otra persona. En este texto se describe la creencia del ekong según datos empíricos obtenidos en Bata, Guinea Ecuatorial, durante los años 2006 y 2007. En el artículo se realizan asimismo una serie de reflexiones de carácter más general sobre la labor interpretativa del antropólogo sobre este tipo de fenómenos.

**Datos del autor:** Josep Martí, antropólogo, se doctoró en la universidad de Marburg después de haber cursado estudios de antropología cultural en Barcelona y Göttingen. Actualmente trabaja como investigador en la institución Milà i Fontanals del CSIC (Barcelona) e imparte cursos de su especialidad en diversas universidades como docente invitado.

### **Introducción**

EL CONTENIDO DE ESTE ARTÍCULO SE BASA EN LOS MATERIALES QUE PUDE RECOPIRAR EN UNAS CORTAS ESTANCIAS realizadas en guinea ecuatorial durante los años 2006 y 2007. En un principio tenía previsto llevar a término un trabajo de campo para recoger información sobre las viejas y nuevas prácticas de tatuaje entre la población de la ciudad guineana de Bata. Pero ya con las primeras entrevistas que realicé pude constatar que si bien nuestras conversaciones se iniciaban siempre con los temas de los tatuajes en general y las viejas escarificaciones de los fang en particular, al abordar la temática de las pequeñas marcas corporales que tantos guineanos se han hecho efectuar por razones de protección, acabábamos siempre hablando de brujería. En ocasiones se trataba de las cicatrices correspondientes a pequeños cortes de no más de un cm. de longitud realizados con cuchilla y dispuestos de forma paralela en cualquier parte del cuerpo, por ejemplo en la parte superior del brazo, o bien marcas redondeadas hechas con fuego. La cuestión es que este hecho hacía derivar fácilmente nuestras conversaciones hacia el resbaladizo terreno de la brujería en el que mis

interlocutores se sentían mucho más duchos que en lo concerniente a las viejas escarificaciones. Después, al preparar este artículo y leyendo el espléndido libro de Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft*, pude constatar que lo que me ocurría a mí en las entrevistas no era ni mucho menos algo singular. También él se fue al Camerún con la intención de estudiar las relaciones políticas entre los poblados y el estado, y acabó interesándose por la brujería:

“Whatever subject I chose –agriculture, bridewealth, education- I always came up against witchcraft”<sup>1</sup>.

“Witchcraft, this terribly diffuse notion so highly current in Africa, continues to be a key element in discourses on power, despite modern processes of change (or perhaps because of them)”<sup>2</sup>.

Y por lo que se refiere a Guinea Ecuatorial, lo mismo podemos afirmar en relación con la vida cotidiana de la población. Dificilmente la podríamos llegar a entender sin tener en cuenta las modernas prácticas y creencias de la brujería.

Justo el mismo día de mi llegada a Bata en el 2006, tuve la oportunidad de asistir a un coloquio sobre brujería que con el sintomático título *Cosas que ocurren* se celebraba en el *Centro Cultural Español* de la ciudad y que también se retransmitía por una televisión local. Se trató de uno de los típicos debates entre aquellos que con criterios positivistas negaban toda existencia real a la brujería y los que dejaban una puerta abierta a la credulidad. Pero en aquel evento, dos cosas me llamaron mucho la atención. En primer lugar, el hecho de que la relativamente espaciosa sala de actos del *Centro Cultural Español* se hallaba literalmente atiborrada de público local, y que mucha gente se había quedado fuera por falta de espacio. Realmente, vi que el tema de la brujería interesaba y que el tema era tremendamente actual. En segundo lugar, el hecho de que en ocasiones parecía que aquello que se debatía entre los diferentes ponentes, en realidad, fuese más bien una cuestión de tipo identitario y se acusaba a los que se pronunciaban en contra de la brujería de estar haciendo el juego a los intereses occidentales. Se entendía la brujería como algo intrínseco a la realidad e identidad del África negra.

No soy africanista pero por mi experiencia como antropólogo me he tenido que confrontar en numerosas ocasiones con esto que a menudo denominamos “mundo de lo irreal” o “irracional”<sup>3</sup>. He trabajado sobre viejos curanderos alemanes que a finales del siglo XX todavía sanaban personas y animales con métodos estrictamente credenciales, he conocido de cerca el fenómeno del mal de ojo en Cerdeña y asimismo he entrevistado modernas brujas catalanas. Pero también tengo que decir que nunca como en mi corta estancia en Guinea me

---

<sup>1</sup> Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa*, London: University Press of Virginia, 1997, p. 17.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 7-8.

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, Josep Martí, “Encountering the Irrational: Some Reflections on Folk Healers”, *Folklore* 99/2, 1988, pp. 178-185.

encontré con tanta variedad y densidad de ideas y experiencias relativas a este mundo tan particular. En Bata, hablé con diversas personas que en una determinada etapa de sus vidas, sobre todo en la infancia, *veían* muertos o fantasmas y que se habían sometido a un tratamiento para dejar de ser *cuatro ojos* –así se denomina a las personas que poseen estas facultades- dado el miedo que les producía tener tales visiones<sup>4</sup>. Pero también me hablaban del *mukuku*, el veneno capaz de producir efectos letales en la persona. En más de una ocasión oí la historia narrada en primera persona de un joven o una joven que estando en el bar o en la discoteca se les cae accidentalmente el vaso que tenían en la mano, algo que más que a una torpeza se atribuía al hecho de estar protegidos contra el *mukuku*: su protección les había hecho caer el vaso en el suelo con lo que así evitaban el envenenamiento que presumiblemente alguien les había pretendido hacer al introducir veneno en la bebida. También me hablaban del *ikabe*, procedimiento conocido por la brujería para ligar afectivamente durante un cierto tiempo o incluso para siempre a una persona. Marcelo, un joven de 23 años y uno de mis mejores colaboradores, me describió sus experiencias con unos *enanitos del bosque* –así denominaba él a estos seres mágicos- que podrían llegar a ser bastante peligrosos. A un amigo suyo le habrían proporcionado tremendas palizas en algunas ocasiones. Narrándome estos hechos con todo lujo de detalles no sabía exactamente si debía entender estas experiencias tal como él me las daba a entender, como retazos de realidad, o bien como las historias fantásticas que la gente se cuenta al lado del fuego como entretenimiento. Una gran mayoría de estas conversaciones dejaba entrever el miedo real a los embrujamientos, el miedo concreto hacia personas que -en sus palabras- “son mala gente”, “son brujos”, “tienen como dos o tres espíritus malos y entre otras cosas pueden poner un hechizo al niño para que no sea nadie, un vagabundo o incluso pueden matarlo”.

Una joven madre, me contó lo siguiente:

“Mi hijo ese, cuando le había parido, era muy pequeño y luego una mujer vino, le vio, vino una mañana y encontró a mi hijo en la cama, y suerte de mi tía que es como curandera, estaba ahí, durmiendo. La mujer cogió el niño y empezó a decir ‘que niño tan guapo...’ vino a darle la brujería. Mi tía la empezó a mirar, ella y mi tía se vieron -los que son brujos se ven- supo que mi tía la había visto... ahí me dio el niño. ¿Sabes porqué ha cogido el niño así? Miraba si le puede gastar. Miraba el peso del niño por si le podía dar un hechizo para malgastarle la vida”.

Según aquella misma madre, había que estar siempre muy pendiente de los peligros de ser embrujado:

“El brujo se hace heridas en la pierna, entra por la mañana, coge el niño, lo sienta en la rodilla y el hechizo entra por la parte del culo”. Una persona puede resultar embrujada de una manera tan fácil como al ser saludada de mañana por una persona que no conoce –un brujo- entonces “coge su espíritu y se empieza a

---

<sup>4</sup> Para referirse a las personas que poseen esta facultad, Geschiere menciona el término *miesj meba* o *segundo par de ojos* cuando habla de los maka, *Op. Cit.* p. 46.

enfermar”, o bien se hacen los embrujos a partir de la colilla de un cigarrillo o de los restos de la comida...

Pero entre todos estos casos que me narraban, uno me llamó particularmente la atención: el ekong. Marcelo, en una de las primeras entrevistas que realicé en Bata me dijo: “Aquí el ekong abunda. Es un poder muy fuerte. Se practica para enriquecerse. Yo lo he vivido. Sé de uno que lo mataron en el Camerún y lo trajeron [como muerto viviente] a trabajar aquí, a Guinea”. Marcelo comparaba el ekong con el sida: “Es algo real. La peor matanza que hay ahora aquí”. Contándome todas estas cosas solo hacía que repetir con un cierto énfasis “eso es real, eso es real” como presuponiendo mi escepticismo por ser persona de fuera y por tanto desconocedora de la realidad del país. “Nunca como ahora ha habido tanto ekong”, me confesó Lidia, una curandera a la que también tuve la oportunidad de entrevistar.

### Algunos datos generales sobre Ekong

El ekong constituye en palabras de los informantes de Éric de Rosny, el jesuita francés que estudió la brujería en Camerún, una de las formas más peligrosas de brujería y también más difundidas por el país<sup>5</sup>. Básicamente consiste en desenterrar el cadáver de una persona -a la que previamente se ha asesinado- mediante la brujería para hacerlo trabajar como zombi o *muerto viviente* en beneficio de la persona que ha encargado el ekong al brujo. La creencia se halla difundida por extensas áreas del África central y austral<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. Eric de Rosny, *Les Yeux de ma chèvre*, Paris: Plon, 1981, p. 89. Antes de que el término *ekong* pasase a denominar esta temida variedad de brujería, según Eric de Rosny designaba una asociación que representando la clase opulenta agrupaba a comerciantes, notables y a los jefes. *Ibid.* p. 92.

<sup>6</sup> Además de los libros ya citados, véase también para Camerún: Lluís Mallart, *Sóc fill dels Evuzok*, Barcelona: La Campana, 1992; para Gana: Birgit Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Edinburgh: Univ. Press, 1999; para Nigeria: Mistry Bastian, “Bloodhounds Who have No Friends: Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press”, en: Jean y John Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 129-166; para Zaire: Simon Bockie, *Death and the invisible powers. The world of Kongo belief*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 1993; para Sierra Leone: Rosalind Shaw, *The Dangers of Temne Divination: Ritual Memories of the Slave Trade in West Africa*, Chicago: University of Chicago Press, 1997; para Mozambique: Patrick Harries, *Work, Culture, and Identity: Migrant laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910*, London: James Currey; Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1994; para Sudáfrica: Jean Comaroff y John Comaroff, “Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism”, *The South Atlantic Quarterly* 101/4, 2002, pp. 779-805; para Gabón: Joseph Tonda, *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Paris: Karthala, 2005; Claudine Augée Angoue, “Situation de la sorcellerie au Gabon, un exemple”, en: Rosny, Eric de (ed), “Justice et sorcellerie”, *Cahier de l'Ucac* 8-10, 2003-2005, Yaoundé: Presses de l'UCAC, 2005, pp. 77-82

Peter Geschiere habla del ekong para el Camerún como una nueva noción de brujería ligada a la moderna economía de mercado<sup>7</sup> y relacionada más con los ámbitos urbanos que con los rurales<sup>8</sup>. Se trata de nuevos tipos de brujos que ya no devoran a sus víctimas sino que las transforman en una especie de zombi y las ponen a trabajar. De esta manera, los nuevos ricos deben supuestamente su éxito a esta particular forma de explotación<sup>9</sup>.

La creencia en los zombis, aunque debamos buscar sus más remotas raíces en la historia más o menos lejana, tal como se presenta actualmente en el ekong, no puede explicarse sin la presencia de los blancos<sup>10</sup>. Según Lluís Mallart, los evuzok, por ejemplo, afirman que este tipo de brujería es de origen extranjero y fue introducida por los europeos<sup>11</sup>. Se relaciona directamente el ekong con el pasado colonial que implicaba un uso masivo de mano de obra desconocido hasta entonces por las poblaciones centroafricanas. De hecho, existe una clara relación de parentesco entre el ekong y el antiguo comercio de esclavos<sup>12</sup>.

Para entender el ekong es necesario tener en cuenta tanto las viejas prácticas de brujería como asimismo el actual desarrollo de las economías de corte neoliberal. El tipo de creencias asociadas a la práctica del ekong que encontramos en nuestros días se corresponden bien con las circunstancias actuales del mercado, en el que además de la falta de trabajo para partes importantes de la población, la riqueza no siempre aparece claramente ligada al esfuerzo personal y por tanto requiere de otro tipo de explicaciones<sup>13</sup>. Se ha dicho que hoy día el ekong evoluciona hacia una cierta *democratización* en el sentido de que, a diferencia del pasado, ya no es algo que pueda atribuirse tan solo a los que han amasado grandes fortunas sino que el recurso a esta forma de brujería se encuentra prácticamente al alcance de cualquiera<sup>14</sup>.

Obviamente encontramos una cierta variedad de detalles en este tipo de creencias dependiendo en muy buena medida del área geográfica en la que se hallen. En ocasiones, cuando alguien se encuentra con un zombi que se identifica con una persona conocida, éste hace como si nada hubiera sucedido o

---

<sup>7</sup> Cfr. P. Geschiere, *Op. Cit.* (1997), p. 65.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 153. Para el caso concreto del Camerún, Geschiere aporta las denominaciones de *ekong, famla, kupe y nyongo* para este tipo de creencia. *Ibid.* p. 119.

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 139.

<sup>10</sup> Cfr. L. Mallart, *Op. Cit.*, p. 149.

<sup>11</sup> *Ibid.* En mi trabajo de campo en Guinea, algún informante también me dijo que el ekong provenía de América.

<sup>12</sup> Véase E. de Rosny, *Op. Cit.*, p. 93; L. Mallart, *Op. Cit.*, p. 148.

<sup>13</sup> Cfr. Jean Comaroff y John L. Comaroff, "Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony", *American Ethnologist* 26/2, 1999, pp. 289-291.

<sup>14</sup> Cfr. E. de Rosny, *Op. Cit.*, p. 92.

bien desaparece como por arte de encanto<sup>15</sup>. A menudo se toman medidas para que estos muertos vivientes no puedan comunicarse, como es el cortarles parte de la lengua<sup>16</sup> o bien, y con la misma finalidad, se les introduce algo en la boca<sup>17</sup>. Se les puede enviar a trabajar a zonas muy concretas según la tradición, como a las plantaciones invisibles del Mont Kupe en el Camerún<sup>18</sup> o a cualquier otra parte preferiblemente alejada del lugar en el que vivía la persona y que también puede localizarse en países industrializados de Europa o América. Con la finalidad de convertirlo en zombi, se puede vender a una persona próxima, como por ejemplo a un vecino sin lazos de parentesco tal como puede acontecer en Sudáfrica<sup>19</sup> pero también a un pariente o incluso a la propia madre<sup>20</sup>, algo característico por ejemplo del ekong en el Camerún. En ocasiones se entiende que el zombi y la persona son una única cosa, y en otras que, en realidad, aquello que se hace trabajar es el doble o alma<sup>21</sup> de la persona fallecida. Precisamente, determinados fenómenos de la brujería africana se intentan comprender sobre la base de una concepción pluralista y típicamente africana de la constitución humana<sup>22</sup>, entendiéndola como compuesta al menos de tres instancias: el cuerpo, la sombra y el aliento<sup>23</sup>. De hecho, parte de la razón para la dificultad que tiene el occidental de entender las cosmovisiones africanas radica en su particular manera de entender a la persona, algo que según Marcus y Fischer constituye uno de los aspectos donde las culturas más difieren entre ellas<sup>24</sup>.

En los trabajos de investigación realizados sobre Guinea Ecuatorial se menciona en ocasiones la existencia de la creencia del ekong, aunque no en el

---

<sup>15</sup> Cfr. J. Comaroff y J. Comaroff, *Op. Cit.* (2002), p. 787, según el informe presentado por N.V. Ralushai, et al., *Report of the Commission of Inquiry into Witchcraft Violence and Ritual Murders in the Northern Province of the Republic of South Africa* (1996).

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Cfr. E. de Rosny, *Op. Cit.*, p. 90.

<sup>18</sup> Cfr. Peter Geschiere, "Sorcellerie et modernité: retour sur une étrange complicité", *Politique africaine* 79, 2000, p. 22.

<sup>19</sup> Cfr. J. Comaroff y J. Comaroff, *Op. Cit.* (2002), p. 787.

<sup>20</sup> "A crucial notion is that one has to sell a parent in order to obtain ekong". P. Geschiere, *Op. Cit.* (1997), p. 152. Véase también: Birgit Meyer y Peter Geschiere, *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Oxford: Institute of Social Studies, Blackwell Publishers, 1999, p. 222.

<sup>21</sup> Cfr. L. Mallart, *Op. Cit.*, p. 110.

<sup>22</sup> Cfr. Paul Christian Kiti, *Du paranormal au malaise multidimensionnel de l'Afrique: une réflexion à partir de la pensée de Meinrad Hebga*, Paris: L'Harmattan, 2004, p. 23.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 30. Para el caso de los ndowé en Guinea Ecuatorial véase también Virginia Fons, *Entre dos aguas. Etnomedicina, procreación y salud entre los ndowé de Guinea Ecuatorial*, Vic: Ceiba, 2004, p. 42.

<sup>24</sup> George E. Marcus y Michael M. J. Fischer, *Anthropology as cultural critique*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986, p. 45.

clásico estudio de Tessmann<sup>25</sup> que no habla de ello a pesar de recalcar que la muerte por brujería constituye una creencia muy arraigada, sino en más recientes. Así, por ejemplo, en el estudio *Entre dos aguas. Etnomedicina, procreación y salud entre los ndowé de Guinea Ecuatorial* de Virginia Fons se puede leer lo siguiente:

“hay quien mata por *ekong* con métodos invisibles a los ojos ordinarios. *Ekong* hace referencia al poder (magia negra) que tienen algunas personas para provocar la muerte de otras y apoderarse de su *doble* que controlan a su voluntad. Es la llamada brujería de la venta. Los ndowé lo expresan con el verbo *coger* y dicen que alguien quiere *cogerle en ekong*. Ese ‘alguien’ mata con diferentes métodos invisibles: con un veneno, o también puede enviarle algún animal peligroso (como una serpiente, por ejemplo) que le provoque la muerte. O puede lanzarle *ikongo dya eluma* (‘lanza de noche’), que se clava en la persona y la mata, y una vez muerta, controla su *doble*”<sup>26</sup>.

“Se interpreta que los muertos de *ekong* son como fantasmas, también llamados *muertos vivientes*, al servicio de la persona que los ha matado”<sup>27</sup>.

Virginia Fons subraya obviamente la característica fundamental de esta forma de brujería, la de perseguir el enriquecimiento, a diferencia de otros tipos de prácticas ocultas que puede deberse a otras razones como, por ejemplo, la envidia<sup>28</sup>.

### Ekong en Bata

“El ekong suena mucho ahora”, me confesó Lidia, una mujer que se gana la vida como curandera en una barriada situada en la periferia de Bata. Sabemos que no se trata de una creencia de una larga tradición en Guinea, sino de algo relativamente nuevo y que, por lo que parece, nunca como ahora se había sentido su presencia con esta gran intensidad.

Durante mi estancia en Bata me contaron el caso de una mujer camerunesa que se desplazó expresamente al mercadillo de Mondoasi, una barriada de Bata, para recoger a su hijo al que presuntamente habían matado en el Camerún pero que estaba trabajando como esclavo en la factoría que un camerunés tenía en aquella localidad. La mujer que me relataba el caso, de unos 50 años de edad, había sido testigo de cómo aquella madre había recogido a su hijo, como muerto viviente. Pero el hijo, me decía “ya no tenía la moral bien, era un anormal. Vinieron a coger el niño éste. Estuve presente aquel día, yo venía de Malabo. Le llevaron en Camerún, sin protestar ya le hicieron tratamiento. Ya no conocía a su madre, era un

---

<sup>25</sup> Günter Tessmann, *Los Pamues (los Fang): monografía etnológica de una rama de las tribus negras de África Occidental*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares. Servicio de Publicaciones, 2003.

<sup>26</sup> V. Fons, *Op. Cit.*, p. 53.

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 54.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 56.

anormal, entonces según dicen, al llevarle lo meten otra vez en los curanderos pero va a quedar un poco anormal, quedará en casa, cuidando la casa, barriendo el patio, nada más”.

El joven Marcelo, en una de nuestras entrevistas, me dijo que una amiga suya enfermó de ekong. “Es magia negra –afirmaba-. Una enfermedad tradicional muy peligrosa, que abunda aquí, acaba con casi todo el mundo, es la peor, día y noche. Si tu le metes a alguien esta enfermedad puedes quedarte rico, toda la vida. Te manda a otro país, trabaja para ti, está como un esclavo... al final se muere. Si te coge el ekong, te mueres. Por ejemplo, te mueres ahora, se te entierra hoy, a las doce de la noche en el cementerio te quitan [desentierran], te cortan la lengua para que no puedas más hablar nunca. De hecho yo esto lo he vivido aquí una vez. Mucha gente lo escuchó, pero yo lo viví.” Me contó también el caso de un chico camerunés: “A él lo mataron en el Camerún y lo destinaron aquí [Guinea] para trabajar. Yo lo veía todo los días, hablábamos, no cobra, no le pagan, su dinero lo cobra quien lo mató. Lo de este hombre yo lo vi porque estuvo aquí más de un año. Yo nunca le vi la lengua. Cuando hablaba contigo giraba la cara. Un día de estos, a eso de las doce o la una, entró una mujer [en un comercio del barrio]. Quería comprar. La mujer vio al chico y quedó sorprendida, gritó, le llamó por el nombre, fue a llamar a otra gente, vinieron muchos cameruneses, le cogieron y le llevaron directamente a su país”.

Según las declaraciones de aquel joven, si una persona encuentra a un conocido afectado de ekong está obligado a recogerle, a llevarle a sus familiares para que le hagan un “tratamiento tradicional, y te vuelven a la vida normal”. “Si te pillan a tiempo te pueden recuperar, se puede saber quién ha hecho ekong pero muchos curanderos no lo suelen decir”. Según me aseguraba, la persona que ha hecho ekong puede ser una persona muy cercana a la víctima: “tal familiar tuyo es quien lo ha hecho, tal vecino tuyo, o tal con el que siempre dialogas”. “Sabemos que si se muere ahora mismo una persona que no ha sido ekong, ha sido muerte natural, es que el muerto ya no es igual que un vivo, te desfigurás, la muerte te consume. Pero hay otra muerte, la del ekong, que estás muerto pero se te ve igual, sudas. Cuando [el cadáver] está en la cama dicen que no está muerto, escucha todo lo que se dice, no puede hablar. Cuando se le entierra, el hombre que lo ha matado lo quita de ahí, por la noche”.

Y Marcelo me contó también otro caso muy concreto:

“Hubo un hombre que perdió así su mujer y la enterraron. El hombre se fue a un curandero, quería saber lo que ha pasado a su mujer, que podía pagar mucho dinero, quería saber si era muerte natural. El curandero le dijo que tu hermano y su banda han acabado con la vida de tu mujer, pero [él] no lo creía. Vas a verlo [le dijo el curandero], busca algo con lo que puedas defenderte, una pistola o qué se yo, vete al cementerio esta noche, a las doce, vete desde las once y media. Aunque veas una serpiente que viene a morderte, no grites, solo tienes que ver. [Aquel hombre] compró una escopeta. Fue, se metió al lado de la tumba de su mujer con la escopeta bien cargada. Dijo ‘van a venir animales peligrosos hacia ti, pero no grites, van a venir... todo lo que veas, no grites’. Se fue al bosque ahí, vinieron serpientes, todos los bichos malos que hay en un bosque, muchos pasaban al lado de él, un pájaro grande, el pájaro paró, lo miró y pasó. Vino un pájaro que justamente vino a aterrizar a la tumba de su esposa. Se convirtió en una persona, dice que vio a su abuela. Ya era su hermanito que dicen que había acabado con la vida de su mujer... al final llegó no sé si su primo, todos los que habían [decidido] matar a su mujer. Empezaban a hacer sus oraciones hasta que al final la tumba se abrió,

la mujer salió de la tumba. Él, asustado, descargó su escopeta, empezó a darles uno por uno en este bosque. Su mujer se asustó también al ver a su marido, estaba en el otro mundo, se asustó, empezó a correr por el campo santo, el hombre detrás de ella, no la dejaba, siguiéndola, siguiéndola y la pilló. La cogió, la ató, y la llevó al pueblo, no lo creían, mató a su hermanito. Es algo real, es algo real que ocurrió en uno de estos pueblos... para vosotros los blancos es difícil creerlo. El ekong es la peor matanza que hay aquí ahora. En un mes te pones rico". Marcelo terminó su relato diciéndome que "el ekong es lo que más abunda aquí [Guinea] ahora, como en Sudáfrica abunda el sida, aquí abunda ekong".

Lorenza, una mujer de una treintena de años me contó también sus experiencias con el ekong que ella calificaba explícitamente de "brujería". Según ella, en la misma noche después del entierro se llevan el cadáver. A menudo se deja el cadáver dos o tres noches en casa para que empiece a pudrirse, y a la cuarta noche se le entierra. Así no pueden *beneficiarse* del cuerpo. Así se hizo con un hermano suyo que murió de ekong. Lo dejaron tres días en la habitación y después lo enterraron. Un tío suyo murió de ekong y un joven de la familia *con coraje* le disparó tres tiros al cuerpo antes de enterrarlo, para que no se beneficiaran. Ella lo vio. Su tío trabajaba en el ayuntamiento, parece que algún compañero de trabajo le tenía envidia ya que él poseía un buen empleo. A un primo suyo lo mataron también con ekong en un accidente de coche. Era conductor de una empresa de pan. El cadáver no lo pudieron tener en casa porque estaba destrozado: "Le habían cogido ekong, estaba troceado". A mi pregunta de cómo se podían beneficiar de él si el cuerpo se hallaba en tan mal estado (tenía en mente lo que me había dicho del cadáver de su tío, al que habían tiroteado) me contestó que "le cogen el espíritu para trabajar igual", era el espíritu lo que contaba. Le apunté si el caso de su primo no contradecía lo que minutos antes me había contado de su tío, que habían disparado contra el cadáver para que no pudiera ser usado. Sin inmutarse, Lorenza me dijo que no, diciéndome sencillamente que "era lo normal".

La misma mujer pasó a relatarme otro caso, el de un primo suyo que después de muerto lo *vieron* en España. Lorenza tenía una prima en España. En uno de los viajes que ésta realizó a Guinea se trajo consigo un medicamento y se lo dio a un sobrino suyo, hijo de su hermana mayor. El sobrino enfermó y se murió en el acto, sin poderlo llevar ni al curandero ni al hospital. Lorenza me recalcó que *lo había visto*. Un tiempo más tarde *vieron* a aquel sobrino en España, su espíritu perseguía a la que le hizo mal. Sucedian fenómenos extraños en su casa de España. Por ejemplo, ella oía el ruido de platos cayéndose al suelo en la cocina, iba a averiguar qué sucedía y veía al espíritu de su sobrino en la cocina. Lorenza, me dijo que cuando su prima vivía todavía en Guinea, su sobrino a menudo le faltaba al respecto. La amenazaba y pegaba. Por eso ella le tenía rencor y por venganza le hizo ekong. Cuando el sobrino murió, ella quería enviar dinero a la madre del chico muerto para el entierro. Pero una curandera advirtió a la madre que no lo tomase porque esto le podría dañar a ella, que el dinero lo recogiese el marido. "Tu puedes morir como tu hijo", le dijo. Y Lorenza continuó: "La tía tenía un plan, pero de esta manera se lo deshicieron". Lorenza se

refería al ekong para explicar la muerte de aquel primo suyo, aunque en este caso parece que con aquel acto de brujería no se perseguía el enriquecimiento sino que constituía un mero acto de venganza.

Uno de los aspectos que a mí más me llamaban la atención de aquellas narraciones eran las circunstancias de inmediatez. Los casos de muerte por ekong que me contaban no eran cosas que habían sucedido a un mero *alguien* sino que se trataba del propio hermano, primo o amigo cercano. Una mujer, de unos cincuenta años de edad me dijo que era su misma madre la que murió de ekong. La muerte la había alcanzado en Bolondo, localidad donde vivía. Años después, la mujer que me contó el caso fue a Mongomo Y según sus propias palabras:

“Dentro del bosque encontré a mi madre ahí. Vivía en una casa con un marido y sus hijos...” Según su narración, aquella mujer era “mi madre totalmente, todo lo que tenía mi madre, esta mujer lo tenía”. “Ya no hablaba kombe ya me hablaba en fang. Después me dice ‘yo soy tu madre, cuando estés aquí en Mongomo no compres comida en el mercado’ [porque podía comer en su casa]. Era igual que mi madre. Al final regresé y ella quedó ahí... cuando le dije que volvía a Bata estaba llorando. ‘Dios mío, ¿qué día te veré más?’ Me dijo que ‘desde que me han traído, estoy aquí, no conozco la ciudad’. Yo tampoco abrí mi boca para preguntarle dónde te trajeron.” Y la narradora no hacía más que recalcar “esta mujer es mi madre porque tiene todo lo que tenía mi madre”.

En las narraciones que pude obtener en Bata, a menudo se adscribía el causante del hechizo a un miembro de la misma familia o bien a una persona muy cercana, algo que Geschiere califica de constante y característico para el ekong en su ya citado trabajo sobre la brujería en el Camerún. Éste era el caso, por ejemplo, de un joven de 21 años que había muerto de ekong pocas semanas antes de mi primer viaje a Bata en el año 2006. Según la narración de Silvia, una chica de unos veinte años de edad, aquel joven dos días antes de su muerte, empezó a sentir fuertes dolores en una pierna. Lo llevaron al hospital pero murió. “Si hubiesen pensado que era brujería lo habrían llevado a la curandería. La muerte de este chico nos molestó a todos. Le trajeron a la una y a las cinco se empezó a pudrir. Había mucho miedo aquel día que un cadáver su pudra así<sup>29</sup>... Hay gente muy mala. Había rumores que la madre sabía algo, y el padrastro”.

Durante mi estancia en Bata, tuve oportunidad también de hablar sobre el ekong con una curandera, Lidia, viuda, de unos 50 años de edad que reside en las afueras de la ciudad. En su familia no había habido nadie antes que se dedicara al curanderismo. “Hay algunos que curan porque tienen don... que su abuelo o bisabuelo era curandero, le ha venido a dar fuerza que lo haga pero yo no lo tengo de esta forma”. Según ella misma me explicó, había sufrido una grave enfermedad durante doce años, y le dijeron que si no se dedicaba a la curandería no se podría sanar.

---

<sup>29</sup> Algunas de las personas a las que entrevisté me hablaban de un tipo de “ekong rápido que si te coge te hace pudrir”.

Sobre el ekong me dijo que se trata de una de aquellas “enfermedades de tradición. Normalmente son cosas nocturnas, de brujería. Porque tal como es esa enfermedad del ekong no es algo así como el paludismo, es de brujería, de la magia negra. Porque a una persona le detectan en el hospital que tiene paludismo le curan... pero cuando es brujería, no se ve en el hospital... las enfermedades tradicionales no se ven en el hospital. Yo una cosa [enfermedad] del hospital tampoco la veo, lo de los blancos no lo veo ... ahí tenemos la diferencia”.

Esta curandera dijo no saber cómo se *coge* el ekong. “Yo solo sé curar. Algunos saben cómo se coge y conocen quién ha cogido la persona. Yo solo detecto que tienes la enfermedad de ekong. Si mis espíritus aceptan en curarte, te curo y te quedas sano”.

A mi pregunta de cómo sabía si a una persona le había *cogido* el ekong me dijo: “Pongo la estera en el suelo, pongo mi estampa de Jesucristo, empiezo a rezar con Dios. Después de rezar empiezo a cantar mis canciones para llamar a mis espíritus, luego el espíritu viene a sentar a mi cuerpo. Cada curandero tiene su forma de hacer las cosas. Si los espíritus me dicen ekong, si aceptan que puedo curarle, lo cojo y le curo y si me dicen que yo no puedo curarte me dicen y yo te envío a otra persona, pero sí que lo curamos con hierbas, cortezas de árboles... Lo preparamos, tú lo tomas, te haces lavativas agua fuerte caliente en el cuerpo”.

El proceso curativo para el ekong de Lidia incluye también el canto de textos

-conoce diferentes canciones, según la enfermedad a curar- para llamar al espíritu que “venga a curar porque es él que hace todo. Me dice ‘vete a coger tal’, yo lo cojo y te trato”. Después de sanada la persona, la curandera también le hace protecciones, “para proteger antes de que tengas ekong en el cuerpo. La protección ésta es como vacunando, como para el sarampión en los niños, hago la marca [cortes pequeños realizados con una hoja de afeitar no usada, para prevenir el VHI] , preparo algo como comida, lo preparo con hierba y carne, lo doy a la persona que lo coma, le hago un poco de corte, le preparo fuego, hago como un círculo de fuego y la persona sentada dentro del círculo de fuego, dentro de la casa, rezo a Dios omnipotente”.

Según Lidia, tanto los hombres como las mujeres pueden devenir curanderos. Y por lo que parece, no importa tanto la edad. Precisamente conocí también a otro curandero, un joven guineano de 28 años que había aprendido su oficio durante una estancia en el Camerún y ahora ejercía sus actividades en Bata, en el barrio de Comandachina. Y ejercía sus actividades a pesar de la oposición manifiesta de su familia más cercana, madre y tías que eran fervientes cristianas.

A Lidia le acuden numerosos pacientes, en ocasiones tiene hasta treinta personas esperando que las atienda en su casa, aunque conversando conmigo también se quejaba de que “como ahora en la ciudad hay muchos curanderos, no viene tanta gente como antes”. Atiende a personas de todas las edades, también hace protecciones a niños y bebés. Adapta el tipo de protecciones a las necesidades de la gente: “hay gente que va en España, en Francia no puede llevar cosas, así tú solo le preparas la comida, lo come, y esto en el cuerpo va”. Esta curandera afirmaba haber llegado a detectar concretamente 48 formas diferente de ekong: “Puede empezar con diarrea, tal como una chica que salió de aquí hace dos

meses. Era ciega, va en el hospital no le detectan nada, porque le hicieron ekong. Si no llegas a encontrar un buen tratamiento tradicional el ekong te mata -accidente de coche, por avión, puedes caer en el suelo...”. Entre los diferentes métodos para realizar el diagnóstico se cuenta con la consulta a un espejo, que dice todo lo que sucede, se usa el “bastón de medicina” y se recurre también el método consistente en que la persona a quien hay que hacer el diagnóstico entrega a la curandera una pieza de ropa íntima, la curandera duerme durante toda la noche con esta pieza de ropa, y al día siguiente conoce ya los resultados.

A mi pregunta de si el ekong se hacía para enriquecerse, ella me dijo que “yo no sé de eso, he oído rumores, yo solo sé curar. Se hace para ganar o para perder... a mi modo de ver para perder porque una vez tú has matado una persona, has perdido tu vida espiritual aunque siendo millonario, construyendo rascacielos, pero tú últimamente también vas a morir”.

Los datos que me proporcionaba aquella curandera se correspondían con el dinamismo propio de este tipo de creencias que, lejos de encontrarse enquistadas en el espacio y en el tiempo, van modificándose y adaptándose a los tiempos actuales. Me decía: “nosotros los fang llamamos *ekong* o *mikuku*. *Mikuku* es *ekong*. Los puros fang llamaban *mikuku* pero ahora es café con leche mezclado, los ndowé y los fang ya estamos juntos, por eso llaman *ekong*”. También me recalca continuamente y con un cierto orgullo que su labor está reconocida por el gobierno a través del denominado *asometrage*, una asociación de curanderos-médicos tradicionales de Guinea Ecuatorial a la que ella pertenecía. De esta manera, la administración ecuatoguineana distingue entre las prácticas curativas de índole tradicional, como la que Lidia lleva a cabo y las propias de la medicina académica. Lidia daba mucha importancia al hecho de que el gobierno reconociera la labor de los curanderos.

### **Algunas reflexiones sobre el ekong**

En el curso de mis entrevistas, cuando la temática giraba entorno al ekong u otras prácticas de brujería, mis interlocutores a menudo se veían compelidos a recalcar la veracidad de lo que me estaban diciendo presuponiendo lo difícil que podía ser para mí dar crédito a lo que me narraban: “Es algo real, eso es real, ... para vosotros los blancos es difícil creerlo, ekong es la peor matanza que hay aquí ahora”, me decía, por ejemplo, Marcelo.

Esto no significa, no obstante, que por lo que se refiere a las prácticas en general de la brujería, algunas de las personas que me recalcaban la veracidad de todo lo que me decían sobre el ekong no me manifestasen también sus dudas. Una de estas personas, Marcelo, aunque plenamente convencido de la realidad del ekong, me confesó que de hecho no creía demasiado en los curanderos. Una vez, me dijo, él había robado algo que no me llegó a especificar. La persona a la que había robado reunió a este mismo chico y a sus amigos y los llevó a un curandero para que adivinara quién había sido el ladrón. Éste los fue mirando a la cara uno a uno y acabó señalando a uno de los amigos como el responsable de

la sustracción. Pero Marcelo sabía que las cosas no habían ido de aquella manera, y entonces vio que el curandero en realidad no adivinaba. Otras de las personas entrevistadas me manifestaban abiertamente también sus dudas sobre la brujería. Me hacían afirmaciones como:

“Al cien por cien no creo en la brujería, pero más vale prevenir”.

“Yo desde pequeña estoy tapada [es decir, protegida contra la brujería]. Esto es una tradición que queriendo o no la tienes que hacer. Si no lo conservas [este tipo de prácticas] es tu problema. Yo me he tapado por mi madre [...] pero para no mentirte yo no sé lo que es brujería, no creo al ciento por ciento. Pero como vale más prevenir que curar, te tapas [...] pero es una cosa que no he vivido [...] hay gente que dice que ha visto fantasmas... yo nunca”.

“Dicen que en las discotecas hay muertos [por brujería], eso ocurre. Pero yo no lo he vivido, no puedo creerlo al cien por cien, otras amigas me cuentan que les ha pasado... cuando yo lo viva ya formaré parte de ello”.

Aunque estas actitudes de duda eran de interés constatarlas, no me llamaron tanto la atención. Es algo que al fin y al cabo también podemos observar en nuestra misma sociedad. En la década de los ochenta tuve la oportunidad de realizar un estudio sobre el mal de ojo en Cerdeña, una creencia entonces altamente difundida entre la población. Se calculaba que un 90% de la población de la isla creía entonces en ello<sup>30</sup>. Y también constataba reacciones muy similares a pesar de la gran fortaleza con la que se mantenía la creencia<sup>31</sup>.

En mis trabajos en Cerdeña pude observar claros casos de disonancia sociocredencial. Concretamente recuerdo que había hablado con determinadas personas (entre otras un médico y un sacerdote locales) que en conversaciones privadas me reconocían que a pesar de estar la creencia del mal de ojo en directa contradicción con lo que se suponía tenían que creer, ellos vivían y experimentaban este fenómeno como la mayor parte del resto de la población. Sorprendía, pues, que personas que habían sido entrenadas tras largos años de carrera universitaria dentro de un sistema de pensamiento totalmente alérgico a creencias que el sistema rebajaba despectivamente al nivel de *supersticiones* actuaran tal como dictaba la tradición local ante el miedo a ser aojados. Comprendí entonces que se trataba de dos *worldviews* diferentes que, rompiendo la férrea dicotomía blanco/negro a la que estamos acostumbrados, podían muy bien coexistir en parte, algo que a primera vista, para el observador externo se presentaba como altamente disonante. También en Bata por lo que se refiere a las creencias de brujería no resulta extraño encontrarse con tales situaciones disonantes. Se cuenta, por ejemplo, el caso de un médico cirujano de Bata al que en el año 2002 se le diagnosticó ekong y acabó muriendo, presumiblemente por no haberle sometido a procedimientos terapéuticos

---

<sup>30</sup> Cfr. Mario Atzori y Maria M. Satta, *Credenze e riti magici in Sardegna*, Sassari: Chiarella, 1980, p. 94.

<sup>31</sup> Véase Josep Martí, *El mal de ojo en l'Alguer*, *Lares* 54/2, 1988, pp. 211-226.

propios de la medicina académica a pesar de moverse él y sus compañeros de trabajo en un ámbito en el que -en teoría- se niega toda existencia real a la brujería<sup>32</sup>. Las situaciones de disonancia sociocredencial, constituyen algo perfectamente lógico en sociedades como las centroafricanas, dado que además de poseer potentes puntos de referencia generados a partir de la propia tradición, que no obstante chirrían a causa de las rápidas transformaciones que experimentan, tienen asimismo importantes puntos de referencia ajenos a su realidad más inmediata, provenientes del mundo occidental y vehiculados por los actuales procesos de globalización.

Pero en las narraciones que podía escuchar sobre el ekong en Bata, no eran estos casos de disonancia sociocredencial aquello que más me sorprendía sino ciertas contradicciones en las que a menudo caían los que me explicaban casos concretos. En ocasiones parecía que lo que se esclavizaba era el doble de la persona, en otras era la misma persona en carne y hueso. Se me decía que se cortaba la lengua al zombi para que no pudiese hablar y acto seguido parecía que no había problemas para llevar una conversación *normal* con aquel muerto viviente. Cuando Lorenza me contaba el caso de su tío al que habían tiroteado el cadáver para que no pudiera ser objeto de esclavitud entró en contradicción con lo que en la misma entrevista me dijo de un primo suyo al que le habían hecho ekong y que murió completamente destrozado en un accidente de coche. En este caso aquello que valía era el “espíritu para trabajar igual”. ¿Y por qué no se aplicaba esta misma ley para su tío?

En un principio pensaba que estas incongruencias se podrían deber a una cierta dejadez por parte de mis interlocutores, al hecho de que su mundo credencial fuese perdiendo vigencia ante los potentes procesos modernos de transculturación, especialmente por lo que se refiere a las diferentes formas de entender la persona, o bien a mis propias lagunas por el poco conocimiento del mundo credencial de los ndowé o de los fang que no me permitían reproducir en mis notas de campo un discurso completamente coherente. Después, no obstante, leyendo a Geschiere, que precisamente aludía en su libro *The Modernity of Witchcraft* a las incoherencias con las que él también se encontraba cuando recogía informaciones sobre brujería<sup>33</sup>, pensé que este hecho quizá podía ser debido a razones de otra índole, concretamente al diferente valor que el investigador y sus interlocutores adscribían a este tipo de narraciones. Hay estructuras perceptivo-cognitivas propias del investigador que no son siempre fáciles de superar o al menos de poner en paréntesis cuando de lo que se trata es de aproximarse al entendimiento de otros sistemas de pensamiento.

El investigador occidental no lo tiene siempre fácil a la hora de interpretar los datos de sus informantes. No tan solo por el hecho de que todo aquello que se

---

<sup>32</sup> Véase: Asodegue, *Hojas informativas* 15, 2002, “Historias de médicos y curanderos en Guinea Ecuatorial”, URL: <http://www.asodegue.org/septiembre1502.htm> [fecha de consulta: marzo 2007].

<sup>33</sup> Cfr. P. Geschiere, *Op. Cit.* (1997), p. 57.

dice en relación a estas prácticas de tipo credencial solo tiene sentido de acuerdo con cosmovisiones muy concretas que no a la fuerza tienen que ser coherentes según nuestro sistema de pensamiento, sino también por la manera cómo se entiende el valor de una narración. Una dificultad importante con la que el investigador occidental se encuentra al querer entender aquello que se nos dice es la de poder escaparnos al blanco o negro de nuestra dualidad realidad/ficción. Si yo tenía estos problemas en el momento de intentar entender lo que se me estaba diciendo sobre el ekong, parece ser que esta porosidad entre lo que cabe considerar real o ficción también aparece en el ámbito de los cuentos. Así, por ejemplo, Cruz Carrascosa, en un artículo sobre cuentos africanos no se extrañaba demasiado por las similitudes temáticas que éstos presentaban con narraciones de tradición occidental pero, en cambio, “lo que quizás sí podamos considerar especialmente llamativo es que este tipo de relatos son aún *creídos*, considerados *reales*, *verdaderos*, *verosímiles*, entre los miembros de muchos grupos, entre personas de toda clase y condición de África”<sup>34</sup>. Este deambular entre realidad y ficción me hizo pensar también en que durante mis entrevistas, Marcelo me apuntó que de hecho yo podría aprender mucho sobre ekong con las películas de terror producidas en Nigeria de las que él, por cierto, era un asiduo espectador.

Nuestra particular manera de entender la dicotomía realidad/irrealidad planea pues constantemente en nuestros intentos de conocer otras maneras de ver o entender la existencia. Pero en este sentido resulta interesante tener en cuenta lo que escribió Peter Geschiere: “If one wants to understand the hold of such conceptions over people’s minds [en relación a las prácticas de brujería], one has to overcome the tendency to simply oppose reality and fantasy”<sup>35</sup>. La dicotomía realidad/irrealidad es una de tantas oposiciones con las que tradicionalmente configuramos nuestras estructuras perceptivo-cognitivas y que aunque útiles en determinados contextos, en otros convendrá relativizar.

Más allá de estas preocupaciones por lo real o imaginario, por lo que yo deducía de mis interlocutores cuando me hablaban del ekong o de otras manifestaciones de la brujería, comprendí claramente que aquello que me decían no eran cuentos en el sentido de querer jugar con la fabulación humana. No eran tampoco explicaciones que se sintiesen deudoras de la racionalidad académica. No eran historias que quisieran dar cuenta de los hechos objetivos de una realidad dada. Eran narraciones en las que una de sus finalidades era la de hacer aflorar o dar forma o articular todo un enjambre de sensaciones y emociones que pertenecen al ámbito de la cotidianidad. Y si es cierto, pues, que el contenido emocional era importante, la relevancia de las contradicciones internas de orden lógico de la narración podría pasar a un segundo plano. También en nuestro propio ámbito cultural, la lógica discursiva de un chiste o

---

<sup>34</sup> Cruz Carrascosa, “Los cuentos africanos sobre metamorfosis, o la frontera invisible entre realidad y ficción”, *Oráfrica* 2, 2006, pp. 92-93.

<sup>35</sup> P. Geschiere, *Op. Cit.* (1997), p. 21.

de una aria operística no es ni mucho menos la misma que esperamos encontrar en una explicación académica. Su fuerza y sentido reside precisamente en saber despertar emociones en el oyente. Otro buen ejemplo que nos ayuda a reflexionar en este sentido me lo proporcionó una pequeña noticia difundida por los medios de comunicación mientras estaba preparando este artículo en la que hablando del tema de la *mochila ecológica* decía algo así como que para obtener el oro necesario para elaborar un par de anillos de boda de 5 gramos cada uno, era necesario remover 3.500 kilos de rocas en la mina<sup>36</sup>. Reflexionando sobre este ejemplo, vi claramente que en esta noticia lo importante no es la cifra exacta de los quilos de roca que hay que remover. Dado que ninguno de nosotros somos expertos en la materia, se nos podía haber hablado del doble o de diez veces esta cantidad, y este detalle para nada habría variado el mensaje original: el hecho del gran coste ambiental que hay que asumir para lograr una ínfima cantidad del preciado metal. Pero además, la interpretación de este mensaje nos dice que debemos fijarnos no tan solo en la idea ecologista que transmite sino en el hecho de que con esta noticia aquello que en primer lugar se pretende es intervenir en nuestro plano emocional para reforzar así nuestra conciencia y actitudes ecológicas. El antropólogo que pretendiera interpretar esta noticia erraría si centrara toda su atención en los datos concretos, como la cantidad de kilos de roca que se mencionaban y se escandalizara por el hecho de que se le diera una cifra diferente en otro medio de comunicación. Estas *incoherencias* no serían importantes. Lo verdaderamente importante de la noticia no es tan solo aquello que dice sino aquello que pretende causar en el ánimo del lector en el registro emocional. Y lo mismo sucede con las informaciones que se me daban en relación al ekong. Es precisamente en el plano de las emociones donde en el caso de las narraciones sobre el ekong facilitadas por mis interlocutores deberemos centrar también nuestra atención. Sin duda que también subyace en ellas un cierto valor heurístico para entender situaciones o acontecimientos determinados. Pero más que un discurso libre de disonancias, lo que comprendí que debía buscar en aquellas narraciones era todo aquello que desde un punto de vista emocional se asocia a este nudo argumental: los miedos ante el acontecimiento de una muerte inesperada, por ejemplo, o la pasión de poder que implica un enriquecimiento desmesurado.

Comborieu, en un artículo sobre los objetos culturales mágico-religiosos y los fenómenos denominados *paranormales* decía: “derrière des mots il y a des choses. Mais lesquelles? Comment les définir?”<sup>37</sup>. Por lo que se refiere a los datos que he recogido sobre el ekong en Bata, no busco respuestas en el ámbito de lo paranormal dado que aquí me encuentro con mis propias limitaciones perceptivo-cognitivas, sino en el ámbito de la vida más cotidiana de las personas. Más allá de las explicaciones en sí, que de hecho son

---

<sup>36</sup> Véase: ADN, 5.6.2007, URL: <http://www.diarioadn.com/sociedad/detail.php?id=30249> [fecha de consulta: junio 2007].

<sup>37</sup> M.C. Comborieu, “Divination, voyance, télépathie: limites socio-épistémologiques”, *Cahiers de l'imaginaire* 5-6, 1990, p. 74.

racionalizaciones aunque no se manifiesten en el resultado de estructuras perfectamente lógicas y coherentes tal como se podría esperar dentro de la tradición occidental, resulta también de interés saber focalizar nuestra atención en las emociones que subyacen en ellas. Y en el caso concreto de todo lo que envuelve el ekong o la brujería en general, una de éstas es el miedo, el miedo ante lo imprevisible y desgraciado. Es esto lo que yo percibía en primera instancia ante lo que me decían las personas que entrevistaba: el miedo a que el bebé fuera embrujado, el miedo a encontrarse con muertos en la soledad de la noche y en el bosque, el miedo a que una persona muy cercana a ti -incluso un familiar- te hiciera ekong. En el mismo momento de redactar estas líneas me llegó un mensaje de Bata diciéndome que el niño recién nacido de una de las jóvenes a quien había conocido durante mi estancia en aquella ciudad había fallecido. Miedos, pues, bien fundados ante la incertidumbre de la vida cotidiana y que, además, al generar desconfianza entre los miembros de la comunidad<sup>38</sup> contribuyen a minar el capital social<sup>39</sup>. De ahí que cobre sentido aquello que escribiera Joaquín Mbana, “todo aquél que quiere contribuir al desarrollo del fang (y del negro-africano) debe prestar la debida atención al fenómeno bruñeril, porque sin su previa eliminación o marginación significativa, no será posible progresar aquí”<sup>40</sup>.

Pero la creencia en el ekong, tal como yo la puede experimentar en Bata, no tan solo sirve para racionalizar el miedo sino también para vehicular la componente emocional subyacente al ansia de poder. En nuestras sociedades postindustriales, plenamente inmersas en la dinámica propia del mercado, es el deseo y posesión de dinero –verdadero elemento de poder- aquello que vehicula en primera instancia el ansia y posesión de poder. En sociedades como las centroafricanas donde la realidad socioeconómica es muy diferente, parte de estas mismas ansias se canalizan precisamente a través de la brujería. De ahí también la naturaleza ambivalente que posee el brujo y la brujería, temida y admirada, rechazada y deseada, quizá más allá del bien y del mal, pero en todo caso sentida siempre como real y necesaria.

En los principales núcleos urbanos de Guinea Ecuatorial como Malabo o Bata, solamente una reducida parte de la población tiene acceso a los bienes de

---

<sup>38</sup> Véase al respecto por ejemplo, Frederick Golooba-Mutebi, “Witchcraft, Social Cohesion and Participation in a South African Village”, *Development and Change* 36/5, 2005, p. 952. Winter recalca también en su trabajo sobre los ambalos negativos efectos de la brujería para la cohesión social. Cfr. E.H Winter, “The enemy within: Ambal Witchcraft and sociological theory”, en: John Middleton; E. H. Winter Murray Wax; Rosalie Wax, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London: Routledge 2004 (1963), pp. 277-299.

<sup>39</sup> Por *capital social* se entiende el conjunto de relaciones basadas en la confianza mútua que facilitan el intercambio social y económico, y se manifiestan en la constitución de redes y asociaciones. Véase D. Bryceson y L. Banks, “End of an era: Africa’s development policy parallax”, *Journal of Contemporary African Studies* 19/1, 2000, p. 5, citado en F. Golooba-Mutebi, *Op. Cit.*, p. 952.

<sup>40</sup> Joaquín Mbana, *Brujería fang en Guinea Ecuatorial: el Mbwo*, Madrid: Sial, 2004, p. 25.

consumo más preciados. Durante mi estancia en Bata, por ejemplo, pude observar como por sus calles circulaban costosos modelos de automóviles todoterreno que evidentemente solo pueden permitirse una minoría. En una ocasión, estando yo en el bar, al aparecer en la televisión local un determinado político, mi vecino de mesa, un hombre de mediana edad, dijo elevando el tono de voz: “en ese yo confío”. Después nos explicó sus razones: Una vez, aquel hombre había ayudado a cambiar la rueda pinchada del automóvil al político. Para agradecer el servicio prestado, el político abrió sin pudor alguno ante los ojos atónitos de mi contertulio una maleta repleta de fajos de billetes y le había dado en calidad de propina “cinco de los grandes”, es decir, 50.000 FCFA, cuando aquel no esperaba más de dos mil. Y la riqueza manifiesta de algunas personas contrasta fuertemente con el hecho de que gran parte de la población sobrevive con unos mínimos ingresos. Las infraestructuras de la misma ciudad de Bata son también un reflejo de este marcado desequilibrio. A finales del 2006 se había inaugurado en esta población un parque en el que se habían construido costosas fuentes de agua acompañadas con efectos luminosos y sonoros, mientras que, por otra parte, es bien sabido que solo una ínfima parte de la población de la ciudad disfruta de agua corriente en sus casas.

La idea de poder es importante para cualquier sociedad. En la nuestra, configurada como sociedad de mercado, el poder se adscribe al dinero. En otras sociedades como la del caso concreto de Bata donde el dinero, o las posibilidades de obtenerlo son más escasas en relación a la totalidad de la población, esta necesidad de entender el poder y los aspectos emocionales que le son inherentes puede canalizarse a través de una mayor relevancia de la idea de brujería. Es esto lo que hace que la brujería siga siendo completamente funcional y que no esté en contradicción con la modernidad, evidentemente no con la modernidad tal como la experimentamos en Occidente, sino tal y como se presenta en estas sociedades centroafricanas.

Antes mencionaba que la coexistencia de diferentes puntos de referencia, el correspondiente a la propia tradición local y el constituido por las sociedades postindustriales es lo que produce situaciones disonantes desde el punto de vista credencial. Y si tenemos en cuenta que en el caso concreto de Guinea Ecuatorial, uno de estos puntos de referencia es precisamente el que vehicula imágenes de un primer mundo extremadamente consumista, todo lo que envuelve el ekong no es sino un verdadero punto de unión entre estas dos cosmovisiones que los actuales procesos de globalización ponen en contacto. Y en este sentido, pues, la brujería del ekong no constituye una mera reliquia del pasado. Pero no tan solo en el sentido de querer *explicar* el porqué de las desigualdades de riqueza, tal como y con razón se ha afirmado a menudo, sino también en el sentido de ayudar a articular potentes fuerzas emocionales como las correspondientes al miedo ante la desgracia inesperada o al ansia de poder. Al articular el ámbito de la brujería con el de las emociones se refleja a la perfección cómo el registro de las emociones tiene consecuencias sociales y al mismo tiempo cómo el mundo de las relaciones sociales genera emociones. Se

ha dicho que la razón surge de la misma reflexión sobre las emociones<sup>41</sup>, y en este sentido cabe también entender todo un sistema de creencias como es el de la brujería.

### Bibliografía citada

ADN, 5.6.2007, URL:

<http://www.diarioadn.com/sociedad/detail.php?id=30249> [fecha de consulta: junio 2007]

Asodegue, *Hojas informativas* 15, 2002, “Historias de médicos y curanderos en Guinea Ecuatorial”, URL: <http://www.asodegue.org/septiembre1502.htm> [fecha de consulta: marzo 2007]

Atzori, Mario y Maria M. Satta, *Credenze e riti magici in Sardegna*, Sassari: Chiarella, 1980.

Augée Angoue, Claudine, “Situation de la sorcellerie au Gabon, un exemple”, en: Rosny, Eric de (ed), “Justice et sorcellerie”, *Cahier de l'Ucac* 8-10, 2003-2005, Yaoundé: Presses de l'UCAC, 2005, pp. 77-82

Bastian, Mistry, “Bloodhounds Who have No Friends: Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press”, en: Jean y John Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago: University of Chicago Press, 1993, pp. 129-166.

Bockie, Simon, *Death and the invisible powers. The world of Kongo belief*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 1993.

Bryceson, D. y Banks, L., “End of an era: Africa’s development policy parallax”, *Journal of Contemporary African Studies*, 19/1, 2000, pp. 5-25.

Carrascosa, Cruz, “Los cuentos africanos sobre metamorfosis, o la frontera invisible entre realidad y ficción”, *Oráfrica* 2, 2006, pp. 75-93.

Comaroff, Jean y John L. Comaroff, “Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony”, *American Ethnologist* 26/2, 1999, pp. 279-303.

Comaroff, Jean y John L. Comaroff, “Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism”, *The South Atlantic Quarterly* 101/4, 2002, pp. 779-805.

Comborieu, M.C., “Divination, voyance, télépathie: limites socio-épistémologiques”, *Cahiers de l'imaginaire* 5-6, 1990, pp. 63-86.

---

<sup>41</sup> Cfr. Robert C. Solomon, *The Passions*, New York: Anchor Press & Doubleday, 1977, citado en: Catherine Lutz, “Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category”, *Cultural Anthropology* 1/3, 1986, p. 291.

Fons, Virgínia, *Entre dos aguas. Etnomedicina, procreación y salud entre los ndowé de Guinea Ecuatorial*, Vic: Ceiba, 2004.

Geschiere, Peter, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa*, London: University Press of Virginia, 1997.

Geschiere, Peter, "Sorcellerie et modernité: retour sur une étrange complicité", *Politique africaine* 79, 2000, pp. 17-32.

Golooba-Mutebi, Frederick, "Witchcraft, Social Cohesion and Participation in a South African Village", *Development and Change* 36/5, 2005, pp 937-958.

Harries, Patrick, *Work, Culture, and Identity: Migrant laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910*, London: James Currey; Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1994.

Kiti, Paul Christian, *Du paranormal au malaise multidimensionnel de l'Afrique: une réflexion à partir de la pensée de Meinrad Hebga*, Paris: L'Harmattan, 2004.

Lutz, Catherine, "Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category", *Cultural Anthropology* 1/3, 1986, pp. 287-309.

Mallart, Lluís, *Sóc fill dels Evuzok*, Barcelona: La Campana, 1992.

Marcus, George E. y Michael M. J. Fischer, *Anthropology as cultural critique*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

Martí, Josep, "Encountering the Irrational: Some Reflections on Folk Healers", *Folklore* 99/2, 1988, pp. 178-185.

Martí, Josep, "El mal de ojo en l'Alguer", *Lares* 54/2, 1988, pp. 211-226.

Mbana, Joaquín, *Brujería fang en Guinea Ecuatorial: el Mbwo*, Madrid: Sial, 2004.

Meyer, Birgit, *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Edinburgh: Univ. Press, 1999.

Meyer, Birgit y Peter Geschiere, *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Oxford: Institute of Social Studies, Blackwell Publishers, 1999.

Rosny, Eric de, *Les Yeux de ma chèvre*, Paris: Plon, 1981.

Shaw, Rosalind, *The Dangers of Temne Divination: Ritual Memories of the Slave Trade in West Africa*, Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Solomon, Robert C., *The Passions*, New York: Anchor Press and Doubleday, 1977.

Tessmann, Günter, *Los Pamues (los Fang): monografía etnológica de una rama de las tribus negras de África Occidental*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares. Servicio de Publicaciones, 2003.

Tonda, Joseph, *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Paris: Karthala, 2005.

Winter, E.H., “The enemy within: Amba Witchcraft and sociological theory”, en: John Middleton; E. H. Winter Murray Wax; Rosalie Wax, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, London: Routledge 2004 (1963), pp. 277-299.