

# **Discursos coloniales y resistencias nativas. La evangelización de la isla de Bioko a principios del siglo XX (Guinea Ecuatorial)<sup>1</sup>**

Nuria Fernández Moreno<sup>2</sup>

(Universidad Nacional de Educación a Distancia)

## **Introducción**

Desde los años ochenta los estudios sobre la “resistencia” como reflexión sobre la experiencia colonial han tenido un gran impacto en la disciplina antropológica. La resistencia autóctona fue configurando el propio desarrollo de las sociedades coloniales y, como apunta Gledhill (2000), esto es importante para entender las diferencias entre las diversas sociedades poscoloniales. La historia colonial apenas ha recogido la historia local de los pueblos, como si el colonizado no hubiera tenido, ni hubiera mostrado capacidad alguna de respuesta. Asimismo, los textos coloniales presentan un imaginario sobre el “otro” como, presumiblemente, ignorante e incapaz de reaccionar. Desde esta premisa, la acción colonial y, en el caso de Bioko, también la acción evangelizadora se justificaba para dotarles del estatus de civilizados.

En este texto trato de visibilizar las estrategias de oposición nativas que mantuvieron frente al gobierno colonial español y, posteriormente, frente a la evangelización de la Iglesia católica. Para ello, analizo el discurso en los textos coloniales producido, fundamentalmente, por los misioneros<sup>3</sup>. Estos textos reúnen una amplia documentación de su labor misional, tanto por el volumen producido como por el largo período que abarca, desde sus inicios a finales del siglo XIX hasta la independencia 1968.

El análisis de este discurso pone de manifiesto cómo la agencia de la misión católica, especialmente en la isla de Bioko, sirvió a los intereses de la administración colonial y desempeñó un papel crucial en el proyecto colonial. Fue una de las claves de la

colonización española. El análisis que presento trata de mostrar también cómo este mismo discurso colonial es, precisamente, el que revela que el colonizado no era carente de religión ni de conocimiento (como pretende mostrar el imaginario) y que, además, era capaz de oponerse a la autoridad colonial con el enfrentamiento o “burlando” la imposición colonial. Tomo el concepto “burla” como categoría de análisis que expresa una de las diferentes formas de oposición que adopta la resistencia bubi. Por último, el análisis también pretende ilustrar el imaginario bubi construido desde la política de la evangelización, así como la influencia que ello ha tenido en la construcción de su propia identidad étnica a lo largo de la primera mitad del siglo xx. Como se observará, el discurso de la evangelización evidencia cómo la percepción e imagen que se construye del “otro” varía según el fracaso o el éxito de la dominación que la colonización esperaba lograr. Por tanto, el imaginario creado sobre el bubi, está estrechamente relacionado con la reacción nativa que mantuvieran de sumisión u oposición. Por ello, el discurso descalificativo sobre ese “otro” se revela como una de las claves para visibilizar la agencia nativa.

### **El contexto histórico**

El escenario político desde mediados del siglo XIX en Bioko estuvo marcado por la violencia de las luchas internas entre las diversas comarcas de la isla por la supremacía de unos pueblos bubis sobre otros y los consiguientes movimientos migratorios de los grupos, además de los conflictos entre los bubis y las otras poblaciones africanas asentadas en la isla. A finales del siglo XIX tuvo lugar un proceso político trascendental para la sociedad bubi: en pocos años se pasó de un gobierno descentralizado a consolidarse una jefatura que culminó con la formación de un reinado. Este proceso discurrió paralelo al incipiente avance colonial en la isla de Bioko. La autonomía política bubi terminó en ese mismo reinado, con la muerte del monarca llamado Moka. El poder político nunca

llegó a estar plenamente centralizado en manos del rey Moka, pero el principio de unidad bubí que apareció bajo su reinado, además de poner fin a las guerras internas, constituyó una estrategia defensiva frente a las dos principales amenazas: la de los africanos extranjeros asentados en el suroeste litoral y, poco después, la de los extranjeros europeos del gobierno colonial. El afianzamiento de este poder político y militar sentó las bases para consolidar una estratificación jerárquica de la sociedad bubí, especialmente, relevante en todos los poblados meridionales<sup>4</sup>.

Al final del reinado de Moka, en 1896, los misioneros consiguieron introducir el cultivo de la patata en el valle donde residía el rey. Una vez ya se habían entablado estos primeros contactos, comenzó la misión evangelizadora, aunque Moka no permitió establecer ninguna misión en el valle ni enviar niños a la escuela. El hecho es que la implantación de este tubérculo favoreció, en cierta medida, la conquista del valle de Moka porque comenzaron a entablar relaciones con una monarquía que, hasta entonces, había sido inaccesible. Desde que la misión consiguió establecerse en el valle, Moka fue ampliando sus concesiones a los españoles. A partir de entonces, se va abriendo paso el gobierno colonial al tiempo que las estructuras de poder bubí van debilitándose. El cambio de siglo supuso un punto de inflexión en el proceso de la colonización española, coincidiendo también con la muerte de Moka en 1899.

### **La resistencia política en Bioko sur**

Durante el siguiente reinado, ya en siglo XX, España logró el control político de los bubis tras reprimir dos enfrentamientos con los jefes bubis que constituirían las últimas acciones de resistencia política.

La primera rebelión la encabezó Sas Ebuera (Esáasi Eweera) que había sido el lugarteniente del Moka. En 1900, pasado un año de la muerte del rey, se produjo un conflicto sucesorio. Sas Ebuera, que era un hombre poderoso, miembro de la corte y del

ejército real, pero no pertenecía a la monarquía, se proclamó rey en lugar de Malabo que era el legítimo heredero. Lo que le impulsó a revelarse contra Malabo fue la excesiva sumisión que mostraba hacia el gobierno colonial (Buale 1988) y, Según García Cantús (2008: 25), fueron los propios bubis quienes llegaron a una solución consensuada para elegir a Sas Ebuera como rey. Su recelo hacia los españoles y los misioneros era manifiesto (Juanola 1888 y Valero y Berenguer 1892) y, durante su breve reinado de cuatro años, se negó a recaudar los tributos para el gobierno colonial y a entregar la cuota de mano de obra pedida para proveer trabajadores. En 1904 el gobernador ordenó a la guardia civil una expedición de castigo contra los pueblos del sur. Sas Ebuera fue arrestado y multado, también se le humilló quemando su casa y obligándole a reconocer la soberanía del gobierno español. Murió a los dos días y medio de su estancia en el hospital a causa de la violencia ejercida durante el arresto (García Cantús 2008:8)<sup>5</sup>. Según la versión oficial, corroborada por los misioneros, se negó a comer por temor a ser envenenado y fue debilitándose hasta morir. Incluso, según el misionero Pujadas<sup>6</sup> (1968:265), “[Sas] que jamás pensó en abrazar el cristianismo ni en dejar el culto supersticioso de los ídolos, murió sosegadamente tras haber aceptado ser bautizado con el nombre de Pablo”. Así terminó quien fuera un símbolo de la resistencia bubi y un rebelde para las autoridades.

El teniente La Torre, que dirigió la operación de arresto, decía lo siguiente respecto a los hechos:

Concluyendo en el Sur de la isla con el poderío de los bubis [...] se ha puesto término a las ridículas versiones de su fuerza, causa del temor de algunos europeos a frecuentar estos territorios; y [...] nuestros Misioneros podrán ejercer su ministerio sin la resistencia que ofrecía a sus propósitos un gobierno indígena [...], acabando con la ridícula leyenda de los reyes bubis y abriendo paso para el progreso y para la civilización<sup>7</sup>.

Este fragmento expresa muy bien una retórica característica del discurso colonial: ridiculizar la agencia nativa. Vemos cómo la actitud bubi de insumisión es considerada como una “ridícula versión de su fuerza”<sup>8</sup>, pero de hecho, lo único que el gobierno había conseguido hasta ese momento en esa zona de la isla era plantar patatas. En este discurso vemos también cómo se pretende minimizar el problema que suponía ese importante foco de resistencia en el enclave meridional de la isla, calificado en palabras del Teniente La Torre, como si fuera “una ridícula leyenda”<sup>9</sup>. Sin embargo, ese mismo discurso da cuenta del obstáculo que suponía ese enclave para la evangelización y expansión colonial. Con la muerte de Sas Ebuera, el gobierno colonial creyó haber reprimido cualquier conato de rebeldía, pero no fue así.

En 1904, el mismo año de la muerte de Sas Ebuera, Malabo fue coronado rey. Entre 1906 y 1908, continuaron las revueltas porque los bubis se negaban a realizar los trabajos forzosos. La violencia de los finqueros coloniales<sup>10</sup> cuando reclutaban los trabajadores y el incumplimiento de los contratos, provocaron una sublevación de la población bubi en 1910. El gobierno pidió la intermediación del rey Malabo en la revuelta, pero éste se mantuvo imparcial alegando no tener influencia en aquel poblado porque no reconocían su jefatura. La falta de decisión y el limitado ámbito de autoridad que poseía el rey Malabo eran ya evidentes. Este enfrentamiento con las tropas coloniales desencadenó la llamada "guerra del bubi" o la “Rebelión de Balachá”<sup>11</sup> al mando de Lubá, jefe del poblado de Belebú-Balachá (próximo al valle de Moka) (Bravo Carbonell, 1917: 197-202). La población de Boelanchalancha mató a dos policías indígenas y a León Rabadán, el suboficial español a cargo de la operación (Tessmann 2008:238). En respuesta a ello, las fuerzas coloniales infringieron un castigo ejemplar al pueblo bubi con la matanza de multitud de ellos, incluido Lubá, el único jefe que representaba una amenaza para lograr controlar el sur de la isla. Este fue el último

enfrentamiento armado contra la administración española y supuso el fin de la resistencia política, pero la resistencia civil continuó. La reticencia de la población bubi a vivir en torno a las misiones dificultó y retrasó el proyecto colonial de reagrupación de los pueblos de la isla.

Como ya había anticipado Sas Ebuera, el reinado de Malabo se caracterizó por el sometimiento a la autoridad española y por la buena relación con los misioneros. Malabo fue perdiendo también la escasa influencia que tenía entre los bubis del norte, que ya entonces mantenían más contacto con la colonia y obedecían más a los misioneros que a sus *mochucus* [jefes] (D'Almonte. 1910). Tessmann (1923:184) afirma que durante este período “no existía una justicia para todos los jefes de la isla, aunque Malabo seguía manteniendo cierta autoridad, pues ante una petición de convocatoria, todos deberían acudir” y, según describe Bonelli (1934:512):

En el sur de la isla aún era respetado y ejercía autoridad, pese a no disponer de un sólo guerrero a sus órdenes ni vivir en una choza alejada de las demás. A pesar de ser un personaje insignificante que labraba su propia finca de ñames, todavía congregaba un día al año a todos los jefes de los poblados para dar cuenta de su actuación durante todo el año.

El discurso colonial, tampoco es benevolente con las muestras de sumisión del rey Malabo tal como mostró Moreno (1953:26):

Apático, sumiso, humilde y embrutecido por la bebida, Malabo se limitaba a contemplar la lenta infiltración colonial en sus reducidos dominios. Alimentando la curiosidad turística de sus visitantes, como una caricatura de rey, se aproximaba achacoso a al fin de su inútil existencia. Algunos bubis influyentes, añorando pasados esplendores, quisieron resucitar, sin conseguirlo, su autoridad mediante ritos y costumbres anacrónicas.

En 1937, después de treinta y tres años de reinado, murió Malabo<sup>12</sup>. Durante los dos siguientes reinados quedó patente el declive de la monarquía bubi, limitándose a ser una

autoridad simbólica, ya que el gobierno colonial nombraba otras jefaturas oficiales paralelas.

Con la represión que habían ejercido sobre la población y el rey Malabo sin liderazgo alguno, el gobierno colonial creyó haber conseguido su sumisión, pero las pretensiones colonizadoras de obtener el máximo rendimiento agrícola de la isla se desvanecieron. Los colonos no lograron conseguir la mano de obra suficiente para trabajar las fincas. El fracaso de las medidas que tomó la administración para solucionar el problema era justificado en el discurso colonial por el poco apego de los bubis al trabajo y sobre todo por su desmedida afición al alcohol. Esta actitud del gobierno colonial frenaba todavía más la escasa iniciativa que tenía la administración para que el proyecto de la colonización prosperara (Moreno 1952).

Es evidente que el fracaso de la agencia colonial para explotar las fincas de cacao con la población autóctona bubi, se debió a la constante resistencia bubi aún a pesar de la represión sufrida. De nuevo, vemos cómo el discurso colonialista reduce la resistencia a un comportamiento de “vagos” y “borrachos”.

### **La política de Evangelización: expediciones, reducciones y conversiones**

En 1883 llegaron a la ciudad de Santa Isabel (actual Malabo) los primeros misioneros de la congregación claretiana y permanecieron de forma continua, prácticamente un siglo, hasta 1978 cuando la dictadura de Macías expulsó a los últimos misioneros que quedaban en Guinea Ecuatorial (Pujadas 1968: 492). Después de la dictadura de Macías, los misioneros claretianos regresaron de nuevo hasta la actualidad. Junto a los claretianos, la Santa Sede encomendó también a la congregación de las concepcionistas la misión conjunta de evangelizar Guinea.

El papel desempeñado por la Iglesia católica en el proceso colonial de Guinea ha sido fundamental no sólo por la intensa evangelización, sino también porque llevó la iniciativa de la colonización antes que el propio Gobierno colonial. Por ello, la vinculación entre la Iglesia católica y el gobierno colonial fue decisiva durante todo el período del proceso colonial de Guinea. En la isla de Bioko, en concreto, la Iglesia llevó a cabo una política de evangelización determinante para poder implantar las políticas coloniales. Por ejemplo, cuando los misioneros comenzaban la evangelización de un pueblo, uno de sus objetivos principales era abrir fincas de cacao y enseñarles todo el proceso de su cultivo para que se dedicaran a esa actividad, puesto que era el principal interés colonial. Otra de las políticas clave que impulsaron conjuntamente Iglesia y gobierno fue la agrupación de las aldeas. En 1947 el gobernador escribía estas palabras en la revista del ejército:

No debe hablarse de una empresa civilizadora de España sin citar el espíritu misionero. Ellos son quienes han cooperado con más eficacia a la política colonización de España en el aspecto esencial de conseguir que el indígena ame a nuestra patria (Pujadas 1968: 519)

En alguna ocasión, la misión desempeñó un papel político decisivo en la defensa de algunos territorios españoles donde el gobierno todavía no había pisado. Este fue el caso del conflicto fronterizo con Francia por los territorios continentales. Años después cuando España suprimió en 1909 la subvención a la misión sanjuanista, el misionero Pujadas (1968:13) le recordaba al Gobernador lo decisivo que había sido entonces la presencia de la misión:

[...] hoy la bandera española puede ondear en el continente negro gracias a la misión sanjuanista, sin la cual, probablemente esta parte del continente sería hoy francés.

Pero la relación Iglesia-Gobierno colonial no siempre fue buena, no tanto porque sus intereses no coincidieran plenamente, sino por lo que Guinea representaba y significaba



para cada uno de ellos. Desde la primera etapa de la colonización ya se produjeron algunos enfrentamientos entre los gobernadores generales, cargos civiles y la misión católica debido a los diferentes modelos de colonización: por un lado, estaba el modelo civil que aglutinaba también a sectores con importantes intereses económicos en el territorio africano que defendía una colonización pragmática y segregacionista. Por otro lado, el modelo de los misioneros que anteponía sus objetivos religiosos y era más asimilacionista (Negrín, O 1993).

En alguna ocasión, las tensiones entre gobierno y misiones fueron bien patentes, como ocurrió en 1895, cuando el Gobernador Puente Bassavé llegó incluso a denunciar ante el gobierno metropolitano la incapacidad, la intransigencia, la explotación y la violencia de los misioneros claretianos junto al excesivo gasto que suponía para el Estado el mantenimiento de las misiones<sup>13</sup>.

Por su parte, la Iglesia también dejó constancia de sus diferencias con el gobierno colonial: “El colonialismo era un obstáculo para la evangelización” afirmaba el misionero Pujadas (1983:510). Esta paradoja la explica el misionero en el último capítulo de su publicación que lleva por título “Réquiem por los evangelizadores”:

Hay dos palabras muy parecidas pero con un significado que puede ser muy distinto: colonialismo y colonización. Ha habido, ciertamente un colonialismo explotador y odioso, pero los misioneros han sido siempre colonizadores, no han ido a explotar a los pueblos sino a dar su vida por llevarlos por el camino del progreso espiritual y material (Pujadas 1983:510).

En base a esta peculiar diferenciación, Pujadas (1968:51) enumera los nueve obstáculos principales para realizar la evangelización. El séptimo de ellos es “la falta de ejemplaridad de muchos coloniales, su deficiente moral y su exigente trato al nativo. El octavo obstáculo es el colonialismo en sí mismo, porque es la causa de que los nativos asociaran la misión con los colonos explotadores”.

El hecho es que, en torno a 1910, una vez conseguida la "pacificación de los territorios meridionales" de la isla de Bioko, el gobierno y los misioneros claretianos, conjuntamente, comenzaron en el sur de la isla el denominado proceso de "hispanización". El primer paso fue la denominada "reducción"<sup>14</sup> de los pueblos, que consistía en reunir las pequeñas aldeas bubis, agrupándolas en poblados de mayor tamaño a los que los misioneros llamaron "rancherías". Esta reagrupación de la población ya se había iniciado en el norte de la isla. Esta concentración en torno a las iglesias y misiones que iban construyendo, facilitaba el control de población y llevar a cabo una evangelización más eficaz. Desde allí impartían también la enseñanza de la escritura y lectura. Esta reagrupación de la población se había iniciado años antes en el norte de la isla, a finales de 1902, el Obispo Armengol Coll ya señalaba:

La conveniencia de formar centros de población bubis, asignándoles una extensión de tierras proporcional a la población; ésto facilitaría la tarea de los misioneros y aumentaría la riqueza agrícola [...], pues se verían obligados a trabajar la tierra concedida para sobrevivir (Díaz Matarranz 2005: 153 en García Cantús 2008:16).

En 1928 la isla contaba ya con setenta y seis reducciones misionales con su Iglesia y escuela (Pujadas 1968: 14) pero hasta mediados de siglo no lograron la reducción de todos los pueblos de la isla. Los misioneros renombraron estos nuevos poblados con nombres cristianos que se mantuvieron hasta la independencia: San Antonio de Ureka, Balueri de Cristo Rey, Basakato de la Sagrada Familia, Claret de Batete, Santiago de Baney, etc.

Este proceso de reunificación de las aldeas trastocó la sociedad bubi de forma rotunda, y no sólo por las consecuencias de la intensa evangelización y del férreo control colonial, sino por los importantes cambios en los hábitos de los bubis en todas las esferas: en primer lugar, les obligó a llevar un modo de vida más sedentaria y gregaria. En segundo

lugar, en el ámbito político se produjo un conflicto de autoridad al juntar varias aldeas no sólo entre sus respectivas jefaturas tradicionales, también entre estas y los nuevos jefes que nombraba el Gobierno. Estos “jefes coloniales” habían sido instruidos por la misión y mostraban mayor adhesión al catolicismo. El misionero Aymemí<sup>15</sup> relataba uno de estos nombramientos en el pueblo de Ureka en 1927:

Para nombrar el nuevo jefe del pueblo “Convocose a todo el poblado en la plazuela situada enfrente de la casita del misionero y se entregó al nuevo alcalde una bandera española como representante del Gobierno español en aquel poblado. El nombramiento recayó en el simpático joven Bernardo Siabú, instruido y educado por los misioneros españoles, el cual al estrechar la bandera entre sus manos levantola en alto y saludola con un estusiástico ¡¡Viva España!! Luego presentola a sus paisanos, los cuales desfilaron por delante de ella besando sus pliegues. Acto seguido el señor delegado repartió algunos regalos consistentes en camisetas, tabaco, cigarros puros a los hombres y a las mujeres batas, metros de tela, sortijas, collares, brazaletes y pendientes<sup>16</sup>.

En el ámbito económico, aquellos nuevos asentamientos provocaron una redistribución del uso y de la propiedad de las tierras, fundamentalmente, porque el gobierno se apropió de ellas y, a cambio, concedió a cada poblado unos pequeños terrenos llamados "reservas" para el cultivo y abastecimiento de su población<sup>17</sup>. La extensión de estas reservas variaba según el número de habitantes del poblado y no podían ser vendidas, por lo que la mayoría de la población trataba de arrendarlas. Generalmente, eran terrenos poco aptos para el cultivo, ya que estaban próximos a barrancos, eran bosques impenetrables o estaban situados en laderas muy pronunciadas.

Además de estas transformaciones mencionadas en la estructura político-económica nativa, los misioneros se concentraron principalmente en dos objetivos para cambiar la sociedad bubi: controlar las prácticas matrimoniales para conseguir el ideal de matrimonio cristiano monógamo y controlar la infancia. Los misioneros consiguieron

que una buena parte de la población celebrara sus matrimonios canónicamente y abandonaran la práctica de la poliginia, aunque, anteriormente, ésta ya era restringida a quienes tenían un estatus jerárquico. Sin embargo, no sucedió lo mismo con la monogamia secuencial que, actualmente, continua en práctica con mayor o menos intensidad (Fernández Moreno 2012). Los primeros matrimonios que se acogieron a los ritos católicos fueron muy celebrados, y contaron incluso con la asistencia de las autoridades españolas. Los incentivos a estos matrimonios quedaron establecidos en la ordenanza del 10 agosto de 1943, según la cual, se aplicaba un impuesto progresivo a partir de la tercera esposa. La recaudación era destinada en favor de los matrimonios monógamos católicos en concepto de "préstamos a la nupcialidad" (Salvador 1944). La administración colonial estableció una cantidad única de 300 pesetas por la primera o segunda esposa, 500 por la tercera, 1000 por la cuarta, 1500 por la quinta y 2500 por la sexta. Esta normativa transformó la práctica matrimonial nativa de compensación económica que realizaba la familia del novio a la de la novia; es decir, transformó el "valor de la novia" (bridewealth) en un impuesto<sup>18</sup>. Otro de los incentivos que la Misión Claretiana daba a los matrimonios católicos era entregarles una parcela de terreno en usufructo pero, en caso de mala conducta, podían quedarse sin ella: "se les civilizaba casando a niños "claretianos" con niñas "concepcionistas" y dándoles una parcela de terreno"<sup>19</sup> (García Cantús 2008: 17).

Para lograr esos jóvenes casaderos canónicamente, era necesario instruirles desde niños por lo que "la búsqueda de niños y niñas para las escuelas-misión fue siempre una de las preocupaciones y un importante objetivo de los claretianos. La estrategia era llevarse los niños lejos de sus pueblos para instruirles en la misión de la ciudad y la reacción de defensa de los bubis consistía en impedir que les fueran arrebatados sus niños" (García Cantús 2008:23). El rey Moka, ya advirtió este peligro desde el primer momento que

permitió a los misioneros plantar patatas en el valle y, como he señalado anteriormente, les prohibió acercarse a los niños y establecer misión alguna. En los múltiples viajes que los misioneros realizaron, por ejemplo al pueblo de Ureka, uno de los logros a anotar en sus crónicas era el número de niños que se llevaban del pueblo a la misión (Ver tabla 1 evangelización de Ureka). En el relato del misionero Aymemí sobre la “reducción” de Ureka<sup>20</sup> señalaba:

En este año 1918 se visitó tres veces a la gente de Ureka. En la primera, presentaron algunas niñas para ser bautizadas, a lo cual se habían negado siempre tenazmente; seis de ellas fueron enviadas al colegio de las religiosas de Basilé e ingresaron doce muchachos al colegio de Concepción. A los pocos meses, a las seis niñas urekanas de Basilé, se les permitió visitar a sus respectivas familias, de las cuales sólo tres volvieron al colegio, siendo regeneradas en las aguas bautismales

En torno a 1923, Tessmann (2008:259) decía lo siguiente:

Los bubis de la Misión son considerados como expulsados de la sociedad y para los bubis auténticos éstos ya no son bubis. Por otra parte, está claro que los bubis que entregan a su hijo a la Misión son completamente conscientes de que lo están traicionando al entregarlo a una cultura extraña, y que los propios niños, cuando ya tienen suficiente entendimiento, saben que han dejado de considerar al país bubí como a su patria y que se han convertido en *potos*, es decir, en extraños a su tribu<sup>21</sup>.

### **Resistencia a la “reducción”**

La concentración de poblados comenzó a finales del siglo XIX y, a pesar de ser impuesta por el gobierno colonial de manera forzosa, no fue tarea fácil. Una vez que el gobierno y la misión habían logrado superar las estrategias del rey Moka de ralentizar el encuentro con los españoles, éstos tuvieron grandes dificultades, de nuevo, hasta lograr la expansión colonial por toda la isla de Bioko. Como he descrito anteriormente, primero tuvieron que acabar con los dos jefes bubis para reprimir la resistencia política y posteriormente, a lo largo de la primera mitad del siglo xx, la población bubí fue

quien ejerció la resistencia ante los reiterados intentos de los misioneros por agrupar sus asentamientos dispersos en las denominadas *rancherías*. Cuando los misioneros lograban formar una *ranchería*, la población se volvía a dispersar en el bosque una y otra vez. Tardaron casi medio siglo hasta lograr completar en toda la isla este proceso de *reducción*, pues hasta los años cuarenta no se culminó totalmente la reagrupación en *rancherías*. No es casualidad que los últimos reductos por reunificar fueran los poblados meridionales, pues tanto la evangelización como la colonización avanzaron de norte a sur de la isla. Los misioneros claretianos han documentado en sus escritos las dificultades que a lo largo de muchos años tuvieron para tratar de “convencer” a la población bubí. El caso de los pueblos de Moka y Ureka son una buena prueba de la falta de voluntad de la población bubí a las *reducciones* coloniales:

La corte del rey de los bubis, el territorio de Moka, es el territorio más poblado de la isla y en donde los indígenas ofrecen mayor resistencia, aunque pasiva, a la civilización. Es donde los misioneros encuentran, por tanto, mayores dificultades que vencer para el desarrollo de su sagrado ministerio (Abate Mendo 1901:199).

Varios gobiernos y misiones han trabajado sin descanso para conseguir que los bubis, partidarios de vivir independientes, se agruparan en poblados. En Moka es donde ha costado mayor trabajo, el Gobernador Núñez de Prado dio orden al rey Malabo que vivieran reunidos, finalmente consiguieron que formaran dos poblados: Malabo y Bioko, no hubo manera a pesar de los términos violentos para que hicieran un único poblado. Así han vivido dos años, pero durante mi estancia entre ellos, he podido observar cómo iban deshaciendo sus casas llevándoselas a otros sitios, desparramándose otra vez paulatinamente. (Bonelli Rubio 1934:516)

En Moka se realizó un primer intento de concentración en 1927, pero la población regresó a sus antiguas aldeas y hasta 1945 no se constituyó definitivamente con los dos poblados actuales.

El caso de la “reducción” de Ureka está muy bien documentado, pues el misionero Aymemí participó desde el comienzo en el proceso y fue su cronista<sup>22</sup>. En la tabla 1 (crónica de la evangelización de Ureka) sintetizo la información de veinticinco años de evangelización (finales del siglo XIX y principios del siglo XX) para ilustrar los objetivos que perseguían, las estrategias para lograr la conversión al catolicismo y los éxitos y fracasos desde el punto de vista de la misión. El pueblo Ureka era el mejor lugar para entrenar al misionero en el ejercicio de evangelizar, pues dado su absoluto aislamiento geográfico, una vez que el misionero habían pasado por allí ya estaban en condiciones de afrontar cualquier otra reducción; de ahí que hubiera tantos relevos de misioneros como se puede observar en la tabla 1. No le falta razón a Aymemí cuando califica a sus compañeros de “infatigables” misioneros. Un ejemplo de ello fue el itinerario que realizó por toda la isla el Misionero Onetti en uno de sus viajes: en tan sólo dos meses realizó una primera visita a Ureka (extremo sur), de ahí se dirigió a la ciudad (extremo norte), después se trasladó al noroeste de la isla para iniciar la “reducción” del distrito de Basuala y regresó de nuevo a la ciudad, habiendo pasado antes otra vez por Ureka para “unir en santo matrimonio a una pareja<sup>23</sup>”.

La tabla 1 también recoge unos breves extractos del discurso misionero a propósito del carácter de los bubis. Queda manifiesto que la percepción que tenían variaba radicalmente según el éxito que hubiera tenido el misionero (ver tabla 1 entre los años 1904-1913). Es decir, el imaginario sobre el urekano nos revela cómo fue el proceso de resistencia y asimilación a lo largo de los veinticinco años (1896-1920) que costó “reducir” las nueve aldeas del extremo sur de la isla al actual pueblo de Ureka<sup>24</sup>. Incluso, poco antes de la independencia Pujadas (1968:326) escribía en los años sesenta:

Ureka ha sido y está siendo la reducción más difícil, tanto por el esfuerzo que su visita exige como por la idiosincrasia de sus habitantes: oscos, retraídos, independientes, asépticos a todo conato de elevación espiritual

## Resistencia a la conversión

- ¿Quién les ha indicado el camino?  
- Nadie; partiendo de Riokoricho hacia el collado nos ha conducido aquí.  
-¿Cuál es el objeto de su venida a Ureka?  
- No es otro que reconocer las tierras y visitar a sus moradores. Además daros a conocer el Dios del cielo, Creador del mundo y de cuanto hay en él; al cual todos los hombres del Universo deben conocer, amar y servir.  
- Ninguna necesidad tenemos, respondieron, de conocer a ese Dios, nuestros *barírimó* [espíritus] nos favorecen y ayudan en todo.

Relato de Aymemí en su primera vista a Ureka en 1896<sup>25</sup>

Quién sabe si Ella [la virgen] librará a toda la isla de la esclavitud del animismo, de la poligamia y de la borrachería. Moka debe seguir siendo un problema de urgente solución  
Pujadas (1968:267)

Entre el primer y segundo relato han mediado setenta y dos años de evangelización y la “queja” sobre los cultos bubis, que aparece reiteradamente en los textos, seguía presente.

Los relatos del misionero Aymemí recogen con todo detalle cómo los misioneros anotaban minuciosamente los bautizos, comuniones y matrimonios conseguidos tras cada una de sus “correrías” (como a veces llaman a los viajes de evangelización que hacían por todos los pueblos). Este registro es una forma de objetivar la conversión al catolicismo y, por tanto, un intento también de objetivar la creencia supuestamente adquirida. Pero es difícil y engañoso cuantificar el grado de fe en base a la praxis de su liturgia, porque ésta no expresaba el grado de convicción con la que los bubis practicaban la religión católica ni reflejaba la intensidad de su creencia, sino que respondía a una imposición. Para los bubis no resultaba problemático decir y hacer lo que los misioneros querían oír y ver, es decir, lo que esperaban de ellos; como tampoco lo fueron otras manifestaciones sincréticas que resultaron de la evangelización, como fue la incorporación de los santos católicos al culto de los espíritus bubis.



Lo que es evidente es que hubo una continuidad en sus creencias a pesar de las descalificaciones hacia su religión y del empeño por terminar con sus prácticas. Una continuidad que también, hoy en día, se expresa en multitud de rituales de culto a sus ancestros, cuya finalidad principal continúa siendo la de recordar a los muertos para proporcionar protección a los vivos. Una protección que se puede convertir en persecución sino se les venera, por lo que parece difícil que la evangelización que imponían los misioneros consiguiera acabar con esta práctica puesto que individuos y espíritus están imbricados en el mismo ciclo vital. La religión católica, más bien, aumentó esa relación ambivalente de veneración y temor hacia los espíritus y santos.

Las reinterpretaciones que han ido haciendo de los ritos que los misioneros trataron de prohibir, son una forma de resistencia en el plano religioso para mantener la continuidad entre ancestros y descendientes. Un ejemplo de ello es el ritual del ciclo agrícola del ñame, en el cual se expresan las relaciones socio-político-religiosas de la sociedad bubí, porque, como explicaba Leach (1954), en el ciclo del ñame se reproducen, refuerzan y perpetúan la estructura social, las relaciones de jerarquía y los vínculos de parentesco que entablan ancestros y descendientes (Fernández Moreno 2013b).

La insistencia en continuar con las costumbres de sus antepasados es un medio para conservar intactas sus fronteras y protegerse contra el abuso externo (Nash, 1971) y esto es, precisamente, lo que ocurrió durante la colonización y evangelización. Para los bubis esta continuidad significa también reafirmar su identidad (Vogt 1979) y, mientras, la censura colonial y católica pretendían justo lo contrario, prohibir su identidad. Probablemente, el rito bubí que mejor expresa una reacción contra ese intento de anular la identidad es la presentación del recién nacido, porque refuerza el reconocimiento de la identidad. La presentación es ritualizada dos veces, una para darle a conocer a los

ancestros y otra para los parientes vivos. La finalidad que persigue es, precisamente, otorgar a la nueva criatura una identidad como ser-social (Fernández Moreno 2005).

### **“La burla” a la autoridad colonial**

Los bubis intentaron zafarse del trabajo forzoso en las fincas de cacao y en muchos casos lo lograron, por ejemplo, durante las sublevaciones del rey Sas Ebuera y, posteriormente, del jefe Lubá, pero el coste de la represión que sufrieron fue muy alto. Como expliqué en párrafos anteriores, la dura represalia colonial acabó con la resistencia política bubi pero no con la resistencia civil porque a partir de entonces, fue la población bubi quien de forma constante y sutil (sin enfrentamiento) la protagonizó. Es durante esta segunda etapa cuando me refiero a la “burla” como una característica de la agencia nativa frente a imposición colonial. Utilizo la idea de “burla” no en el sentido de broma, sino como una estrategia que abarca varias actitudes de resistencia. Burlar es una forma de dominar y de no someterse mediante la cual, los bubis lograron, en cierto modo, imponer su voluntad o mantenerla durante un tiempo.

En este sentido, las diversas expresiones de “burla” son una de las formas de agencia que los bubis adoptaron ante las imposiciones coloniales. Los siguientes discursos ilustran algunos de estos comportamientos (tales como desobedecer, engañar, ocultar) y son las actitudes más características que aparecen con frecuencia en los textos coloniales.

#### **La desobediencia:**

Antes de dejar el pueblo el misionero convocó a todos los cristianos para [darles las siguientes órdenes]: 1º era muy conveniente que se emancipasen de Malabo en lo referente a los asuntos religiosos, 2º que las mujeres de Ureka, residentes en otros puntos de la isla, volviesen al lugar de su naturaleza; 3º que era preciso reunir cuanto antes los materiales necesarios para la edificación de la capilla y escuela; 4º que nombraran entre ellos una comisión que se encargara de ejecutar las

órdenes del Misionero en sus ausencias.... Tres meses después regresó, los urekanos no lo esperaban por estar en temporada de lluvias, tan poco favorable a expediciones largas y, naturalmente, halló lo que ya se temía: no habían cumplido nada de lo prometido<sup>26</sup>.

Como ya he descrito en las formas de resistencia, esta agencia del “no hacer” es una constante bubi como la forma más frecuente de “hacer” oposición aunque, evidentemente, su resistencia o sumisión dependía de la represión que el gobierno o los misioneros tuvieran como respuesta.

El engaño:

- [los del pueblo dijeron a los misioneros] No podemos dar a Vds. alojamiento en el poblado porque ningún extranjero le es permitido entrar en él, sin permiso del jefe y, actualmente, está ausente. Nosotros mismos les haremos compañía [fuera del pueblo]; encenderemos fuego para cocer sus alimentos si los tienen, y en el caso que carezcan de ellos, se los proveeremos desinteresadamente.

- Y ¿Dónde está el bötùkku [jefe]? Preguntamos

- En la finca, contestaron. Lo cual era una manifiesta y descarada mentira, por cuanto el bubi, y menos el jefe del poblado, no acostumbra a pernoctar en sus plantaciones y, muy claramente, se echaba de ver que el que estaba allí al frente de ellos, era el mismo bötùkku [jefe], aunque él intentaba disimularlo.

Con esta estratagema pretendía obligarnos a pasar la noche a la intemperie. Más no lo lograron. Enojados nosotros de aquella farsa burlesca y tonta de que éramos objeto les contestamos enérgicamente:

- Mucho hemos oído del salvajismo de las gentes de Ureka; pero vemos ahora que la fama es muy inferior a la realidad. No hay pueblo en el mundo, por muy bárbaro y salvaje que sea, que niegue hospedaje al peregrino en su recinto a unos pacíficos visitantes que vienen con las mejores intenciones. Si os obstináis en prohibirnos la entrada, os decimos que ¡somos españoles! y que como tales obligados estáis a darnos alojamiento por lo menos esta noche; de lo contrario daremos conocimiento al Gobierno de Santa Isabel, y ciertamente no os libraréis de un severo castigo<sup>27</sup>.

El relato corresponde al primer encuentro entre los misioneros y los habitantes del pueblo. Este tipo de “engaños” es difícil encontrarlos en los textos puesto que es la autoría del misionero la que pone la voz nativa y en los casos que aparecen, evidentemente, es para dismantelar la burla y mostrar la astucia del misionero. De hecho, el relato continúa narrando cómo al siguiente año, en la segunda visita, los misioneros ridiculizan al jefe por su comportamiento anterior y por su ingenuidad en creer que podría engañarles. Pero el autor de la narración tampoco deja claro si verdaderamente lo averiguaron por sí mismos o si se lo desveló alguien del pueblo.

#### La astucia:

Un cura se había propuesto la empresa de establecerse en un poblado bubi con la intención de permanecer el resto de sus días allí para dedicarse a la conversión. A la mañana siguiente de su llegada, se despertó solo y sin sus pertenencias; los nativos habían desaparecido para construir su pueblo en otro lugar. El cura estuvo buscando su "rebaño" durante algún tiempo pero fue en vano (Kingsley 1897:57)<sup>28</sup>.

Este es un ejemplo más de los numerosos casos de *reducciones* de pueblos, descrito anteriormente, y de cómo los bubis se negaron durante muchos años al objetivo colonial de obligarles a vivir en otros asentamientos diferentes a los suyos.

#### La ocultación:

[El misionero Pujolar encontró Ureka] en el estado más lastimoso y deplorable que imaginarse puede en todos los sentidos. Allí las uniones ilícitas, allí las supersticiones más estúpidas y amuletos por todas partes: en sus cuerpos, en casas, caminos y fincas. Se habían vuelto en extremo huraños, recelosos y desconfiados. La antigua capilla derrumbada, la escuela y casita del Misionero sin nipa [tejado de hoja de palmera trenzada] y el menaje del Misionero repartido entre los indígenas que lo empleaban para sus usos personales y, la mayor parte de ellos, ya objetos de culto inservibles, destrozados. [Los urekanos] Parecían haber pasado de vida a muerte<sup>29</sup>.

Esto ocurría en 1917 después de tres años sin aparecer ningún misionero por el pueblo. La indignación y decepción que muestra el misionero se debe a que llevaban ya veinte años intentando evangelizar a los urekanos y debía tener la esperanza , un tanto ingenua, y también la prepotencia etnocéntrica de creer que los bubis habrían cambiado voluntariamente su creencia en los espíritus por la creencia en un solo dios.

Podían estar obligados a rezar pero no podían obligarles a tener una convicción ni a decir lo que pensaban. Como he descrito en la resistencia a la evangelización, practicar la liturgia impuesta a la vez que ocultar las prácticas censuradas por los misioneros ha sido una estrategia nativa que estaba fuera del control de los misioneros.

Teniendo en cuéntalo lo costoso que fue la conversión “plena” al cristianismo, tal y como la pretendían los misioneros, y el tiempo que llevó concluir la “reducción” de los poblados en Bioko, se puede decir que los bubis burlaron la voluntad colonial y la de los misioneros durante muchos años. Considerando las relaciones de poder tan asimétricas que se dan en un contexto colonial, la burla, entendida como estrategia, pudo ser para los bubis el último recurso posible para protegerse y defenderse y, por tanto, fue una agencia eficaz de oposición nativa.

### **Discursos y representaciones del nativo**

Hasta ahora he ido mostrando el discurso como fuente de análisis de la agencia nativa frente a la colonización, pero hay otra dimensión más del discurso de la colonización y del de la evangelización en particular, que es como fuente de análisis del imaginario bubi construido sobre su identidad, es decir, la imagen sobre cómo se pensaba y se representaba el “otro”.

A lo largo de la colonización han predominado varios estereotipos en la imagen creada del bubi dependiendo no sólo de su reacción (sumisión ó resistencia) ante la dominación, como he explicado, sino también de otras dos variables en relación a dicha

agencia nativa: el emisor del discurso (colono versus misionero) y el tiempo (fase de la evangelización en la que se produce cada discurso). Las primeras descripciones presentaban al nativo como un salvaje, arisco y guerrero (por la resistencia que opusieron a someterse) y, una vez colonizados, aparecen dos estereotipos principales: una imagen era la del el bubi mentiroso y vago por el rechazo al trabajo que les imponían<sup>30</sup>, según la versión del colono, y el otro estereotipo era el del “buen cristiano” que, a pesar de haber predominado en la versión misional, es preciso matizar.

Según la etapa de evangelización en la que el bubi se encontrara, se le atribuía un estadio de evolución, de manera que su conceptualización se ha ido redefiniendo, básicamente, en torno a dos imaginarios del bubi:

En una primera etapa, se le representa como un ser inferior (por sus creencias animistas) y salvaje y primitivo (por sus prácticas y por su mala relación con el misionero) por lo tanto, necesita urgentemente la salvación:

La dificultad para una actuación misionera es este ambiente tan saturado de prejuicios y complejos atávicos. si bien, muchas de sus ideas religiosas pueden con facilidad matizarse dentro de la doctrina católica, lo que urge hacer sabiamente (Pujadas 1968:140-141).

En una segunda etapa, el nativo-cristianizado ya no es un ser inferior, es semejante (por su creencia monoteísta) es el “buen cristiano”, pero sólo está parcialmente civilizado (ya que todavía le queda el animismo) aunque puede progresar con un adoctrinamiento intenso:

El carácter de los urekanos se diferencian mucho de los demás bubis: anhelan la instrucción y civilización, buscan el trato del blanco, gustan vestir a la europea, hacen gala de saber y hablar español, son inteligentes e industriosos, con herramientas muy primitivas levantan sus casitas de piso, ellos mismos aserraron la madera con que fabricaron la casita o Iglesia que allí tiene la Misión Católica; son robustos, excelentes cazadores, atrevidos y diestros marinos; en fin son la antítesis de los otros paisanos (Carta del Obispo Armengol Coll en 1913)<sup>31</sup>.

Como se puede observar, el discurso de la primera etapa (del año 1968) es posterior al segundo discurso (del año 1913) lo cual demuestra que esas etapas, aunque básicamente siguen el curso de la evangelización, a veces no se corresponden cronológicamente. Es decir, la evangelización tuvo retrocesos (desde el punto de vista de la misión) y con estos, los distintos imaginarios también variaron y se solaparon en el tiempo según el comportamiento nativo se aproximara o no al ideal esperado por los misioneros. Pero la idea de la “salvación” del nativo está presente en multitud de discursos de ambas etapas porque ha sido uno de los principales supuestos y justificación de la evangelización. Esta centralidad de la “salvación” queda bien reflejada en la frase que pronunció el misionero (en páginas anteriores): “parecían haber pasado de la vida a la muerte”, refiriéndose al estado en el que encontró el pueblo tras unos años sin presencia de los misioneros (ver tabla 1, año 19017). Es decir, el cristianismo es la vida, mientras que el animismo es la muerte; aquello con lo que los bubis se identifican es como “no ser” persona y, por ello, la salvación es necesaria y llega con la colonización: “gracias al Gobierno Español [los urekanos] gozan de idéntica libertad que los demás indígenas y son los más adictos y sumisos al mismo Gobierno”<sup>32</sup>.

El imaginario en torno a la “salvación del nativo” resume muy bien la idea del discurso como acción (Van Dijk 2000). A partir del análisis de los textos podemos explicar las estructuras de dominación y de supremacía ideológica, de manera que, una ideología (colonialismo/evangelización) produce un discurso (ser inferior...) que, a su vez, reproduce una imagen (primitivo...) que justifica unas prácticas (explotación/salvación...).

Otro de los aspectos a destacar del discurso colonial (en toda su extensión, no sólo narrativa) en relación a la imagen creada del nativo, es la repercusión que ésta ha tenido sobre los propios pueblos colonizados. En este caso, la imagen que los bubis

interiorizaron de sí mismos ha repercutido en la propia elaboración de su identidad étnica. Así por ejemplo, el discurso *emic* bubí, presenta como intrínseco algunos estereotipos que han venido escuchando a propósito de cómo son. En este sentido, la influencia del imaginario creado por la evangelización es evidente por las incorporaciones e identificaciones que los bubis han hecho con valores introducidos desde el catolicismo, tales como, el matrimonio monógamo o el rechazo de los matrimonios concertados por medio de la compensación económica del “valor de la novia” (bridewealth). De manera que, las generaciones siguientes han rechazado ciertos principios, que anteriormente eran considerados propios y, en su lugar, han incorporado nuevos valores ajenos a su propia tradición.

Por otra parte, la aceptación de estos principios de la evangelización ha reforzado la diferenciación interétnica. Es decir, uno mismo (“ser bubí”) se define por oposición al “otro” (“ser fang”)<sup>33</sup>. Esta idea la argumentan con estereotipos como: “los bubis no somos polígamos como los fang, ni tenemos la *dote*<sup>34</sup> como ellos” o “en la religión bubí no se practica la brujería como hacen los fang”<sup>35</sup>. Estos estereotipos sobre la etnia fang, a su vez, también se han reforzado desde el discurso de la evangelización como el mismo Pujadas (1983: 34-35) describe:

“el pueblo fang es propenso a la guerra, al pillaje, a actos de brujería, fetichistas, sectas de brujos [...]

La poligamia y las costumbre matrimoniales es una de las graves dificultades para la vivencia cristiana”.

## **Conclusiones**

Este trabajo se centra en la evangelización de la isla de Bioko en el contexto de la colonización española de los territorios africanos de Guinea. A partir de los textos producidos por los misioneros, analizo el discurso colonial evangelizador para mostrar el imaginario construido a lo largo del tiempo en torno a la identidad bubí. Las



representaciones del nativo que aparecen en el discurso colonial son claves también para analizar la agencia nativa y partir de ahí, he podido visibilizar las estrategias bubis de resistencia política y civil a lo largo de la colonización. Una valoración de la evangelización y de sus repercusiones sobre la etnia bubi me ha permitido explicar la influencia que ha tenido su discurso y el imaginario bubi creado en su propia construcción de su identidad étnica.

Atendiendo a los objetivos concretos que pretendían lograr con la colonización de Bioko y la evangelización de la etnia bubi, el balance, para ellos, fue más de fracaso que de éxito o, en todo caso, de éxito parcial. En el capítulo de logros, la instrucción y alfabetización de la población bubi fue un éxito innegable, en términos de alcance y de transformación de la población. No obstante, este logro no fue un objetivo de la evangelización en sí mismo, aunque pretendía mostrarse como tal, más bien fue el instrumento imprescindible para conseguir la conversión de la población. Pero haciendo un balance general de lo que llamaron la “hispanización” del territorio no podemos hablar de éxito sin matizar según en qué sectores y a qué momentos nos referimos.

Si bien, lograron llevar a cabo el primer paso de la colonización, que fue la reducción de los asentamientos, concluir este proceso duró casi medio siglo. Teniendo en cuenta que fue impuesta por la fuerza empleando todos los medios posibles, la reducción costó mucho tiempo. La dificultad para lograrlo se debió a la resistencia continuada de la población bubi.

En la etapa siguiente, una vez agrupada ya la población y en plena expansión colonial, las expectativas que tenían sobre los dos objetivos principales, la explotación y la conversión, no se cumplieron. En el primer caso, no consiguieron explotar laboralmente a la población para obtener el rendimiento esperado de la isla. En cuanto al segundo caso, la evangelización tampoco fue plenamente satisfactoria. Es cierto, que los

misioneros lograron la conversión (al menos, la aceptación de algunas de las creencias católicas) y consiguieron también que la población practicara la liturgia católica. Sin embargo, no lograron con éxito acabar con sus creencias y rituales, no pudieron hacer desaparecer a los espíritus de sus cultos y con ellos los mismos cultos también. En esa cruzada de la evangelización para “liberarles de su mentalidad equivocada” (Pujadas 1968: 266) los misioneros constataron con impotencia cómo aquella reaparecía una y otra vez porque su creencia, evidentemente, nunca había llegado a desaparecer. Borrar parte de la identidad que constituye un modo de ser, de pensar, de pertenecer y de relacionarse, no era tarea fácil.

Después de Ochenta años tratando de evangelizar la isla de Bioko desde la llegada de los primeros misioneros, Pujadas (1968: 266) todavía se lamentaba así:

Dicen que el libro donde leer la voluntad de los espíritus es una olla con conchas ¡Veremos hasta cuándo durará esta esclavitud!

No le faltaba razón al misionero Gómez Marijuán cuando contradecía a otro hermano de congregación al defender éste la cristianización de los nativos “desmontando su ideología y suprimiendo sus prácticas religiosas paganas y costumbres tribales, incompatibles con el cristianismo” Pujadas (1968:50). Gómez Marijuán, en cambio, no era partidario, tomando sus palabras, de “vaciar de golpe un cántaro de agua turbia para llenarlo de agua limpia. Prefería ir echando agua limpia en el cántaro hasta eliminar la turbia” (Pujadas 1968:50).

La evangelización es, precisamente, la ejecución de esa forma de pensar. A juzgar cómo la evangelización y la ideología colonial en general, llevaron a la práctica esta “asimilación de aguas” parece que las metáforas discursivas no tuvieran ese sentido figurado. Sobre ese discurso se construyó un imaginario desde la convicción de que ese “otro” era inferior y, por tanto, que se tenía derecho sobre él mismo y sobre sus tierras,

además, esa inferioridad le situaba en un estado *primitivo* del que era necesario *salvarle*; había que “eliminar el agua turbia”. Esta metáfora sintetiza bien el objetivo de la evangelización y su idea de *asimilación* como un proceso de “rellenar un vacío”.

La colonización y la evangelización pretendieron ejercer una asimilación en términos unilaterales, es decir, ejercida sobre agentes supuestamente pasivos. Esta concepción etnocéntrica de asimilación, “eliminar el agua turbia”, denota asimismo una gran dosis de prepotencia e ignorancia por parte de la ideología colonial, pues a lo largo de la historia, las crisis que experimentan las sociedades (especialmente intensas en las sociedades colonizadas) lo que han producido son nuevas formas culturales como resultado de las transformaciones e incorporaciones habidas. Tomando la idea de Lévi-Strauss<sup>36</sup>, sólo es posible construir una “historia acumulada” con sus reinterpretaciones y reconstrucciones.

**Tabla 1: Crónica de la evangelización de Ureka**

<b>Año</b>	<b>Misioneros y Duración viaje</b>	<b>Intención del viaje</b>	<b>Estrategia</b>	<b>Resultados</b>	<b>Descripción de los bubis y su actitud</b>
1896	Aymemí, Pérez 1 día	Primeros europeos que llegan: Conocerlos y Dar a conocer a Dios		El jefe no les recibió. No quisieron hospedarles.	-Mentirosos. -En el estado más primitivo de salvajismo.
1897	Pedro Sala, Isidoro Abad , Pérez y Aymemí				
1898	Pedro Sala, Pérez y Aymemí, - 5 días				
1899-1903	Sin misioneros				
1904 Varios viajes	Aregall y Porta	Intentar ganarse confianza, cariño y simpatía	No hablar de religión		-Eran zafios. -Rehuían hablar de religión.
1905	Aymemí y Pérez				
1906-1908	Sin misioneros				
1909 1º viaje 2º viaje	Aymemí, Pérez y Galarza - 7 días 6 días			viaje decisivo le ofrecieron alojamiento  Pudo hablarles de Dios	Los misioneros quedaron Satisfechos de aquella gente que escucharon atentos y con admiración la palabra de Dios
1910	Onetti y Puig 1 mes	Dar nombre al pueblo: San Antonio de Ureka		Considerado el fundador de la cristiandad en Ureka. Catequizar a esas gentes hambrientas de oír la divina palabra	
1911 2º viaje	Onetti	Plantar cacao, Continuar catequizando	Enseñar todo el proceso de cacao.  Instruir en las verdades de la fe	Plantaciones de cacao. -El primer catequista urekano. 70 cristianos y 1 santo matrimonio	Los buenos urekanos quedaron ansiosos de ser regenerados con las aguas bautismales
1912	Onetti y Capdevilla			Se llevó varios niños al colegio de S. Carlos	Aceptaban bien la doctrina cristiana pero en estaban en estado de “inconsciencia moral” debido a los

					siglos de aislamiento
1913	Vicar. A. Coll y Capdevilla			Varias confirmaciones  Construcción de la escuela	P. Coll sintió “indecible consuelo entre aquellos sencillos neófitos y estuvo complacido por la ingenuidad y candor de los urekanos cristianos”
1914-1917	Sin misioneros				
1917	Pujolar	Reprender el comportamiento del pueblo  Visita sin avisar Para comprobar	Diariamente: misa, catequesis, catecismo para mujeres, rosario todo el pueblo y cántico al final	Logró reanimar y cambiar el estado moral  Logró: 50 confesiones, 40 comuniones, 6 bautizos, un niño para el colegio	-Estado lastimoso, deplorable. Huraños, recelosos. -Con idéntica moral cristianos e infieles.
2º viaje					
3º y 4º viaje		Nombrar el jefe	la constancia	Logró: 75 comuniones 3 bautismos -Terminar la escuela	Apáticos y Desconfiados No cumplieron sus promesas
1918	Pujolar			Logró varios bautizos y matrimonios	
2º viaje					
3º viaje				6 niñas y 12 niños para la misión	
1920	Pujolar	“La misión aquí es fatigosa y desalentadora: bautizar niños y viejos moribundos”		-6 adultos bautizados -Casa del misionero. -Capilla. Escuela para 61 niños	En el pueblo había: 130 bautizados, 51 confirmados, 2 matrimonios canónicos, 5 sepulturas eclesíásticas Sin bautizar: 1 niño y 2 niñas

Fuente: Producción propia

### Bibliografía citada

Aymemí, Antonio. 1928. *Diccionario español-bubi*. Madrid: Ed. Corazón de María.

Aymemí, Antonio. 1942 [1894]. *Los bubis en Fernando Poo*. Colección de artículos publicados en la revista colonial La Guinea española. Dirección General de Marruecos y Colonias. Madrid: Ed. G. Sáez.

- Abate Mendo, Manuel. 1901. *La Guinea española*. Montevideo: Imp. El Siglo Ilustrado.
- Baldo, Juan. 1944. El derecho matrimonial entre los indígenas de Guinea. [s.l.]
- Bonelli Rubio, Juan. 1934. “Un año viviendo entre los bubis”. *Boletín de la Sociedad Geográfica Nacional* 9: 510-528.
- Bravo Carbonell, Juan. 1917. *Fernando Poo y Río Muni. Sus misterios y riquezas. Su colonización*. Madrid. Imp. Alrededor del mundo.
- Buale, Emiliano. (1988) *Guinea Ecuatorial. Las aspiraciones bubis al autogobierno*. Madrid: I.E.P.A.L.A.
- Coll y Astrell, Joaquín. 1905. “Fernando Póo, estado actual y porvenir de la colonia”. *El Imparcial*, 8 de Septiembre.
- D’Almonte, Enrique. 1910. “Los naturales de la Guinea Española considerados bajo el aspecto de su condición de súbditos españoles”. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid* 52: 401-437.
- Díaz Matarranz, Juan José. 2005. *De la trata de negros al cultivo del cacao*. Vic: Ceiba.
- Fernández Moreno, Nuria. 2005. “En la frontera del ciclo vital. Rituales de presentación del recién nacido en los bubis de Guinea Ecuatorial”. *Anales del Museo Nacional de Antropología* 11: 121-156
- Fernández Moreno, Nuria. 2012. “Familias de Ureka. Monogamia secuencial, matrifocalidad y pertenencia”, en N. Konvalinka (ed.) *Modos y maneras de hacer familia. Las familias tardías una modalidad emergente*: 175-184. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fernández Moreno, Nuria. 2013a. “Bubi Government at the End of the 19<sup>th</sup> Century: Resistance to the Colonial Policy of Evangelization on the Island of Bioko, Equatorial Guinea”. *Nordic Journal of African Studies* 22(1&2): 23–48.

- Fernández Moreno, Nuria. 2013b. "Raíces para los espíritus: El ciclo agrícola del ñame en Bioko, Guinea Ecuatorial". *Anales del Museo Nacional de Antropología* 15: 209-222.
- García Cantús, Dolores. 2008. "El comienzo de la masacre colonial del pueblo Bubi. La muerte del Botuko Sás, 1904", en Martí Pérez, Josep y Aixelà Cabré, Yolanda (eds.), *Estudios Africanos: Historia, oralidad, cultura*: 7-26. Barcelona: Ceiba.
- Gledhill, John. (2000). *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Bellaterra.
- Juanola, Joaquim. 1888. *Las misiones católicas*. [s.l.].
- Kingsley, Mary. 1897. *Travels in West Africa*. London: Mac Millan.
- Leach, Edmund. 1954. *Political systems of Highland Burma: A study of Kachin social structure*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1979 [1952]. "Raza e Historia", en Lévi-Strauss: *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*: 304-339. México: Siglo XXI.
- Moreno, José Antonio. 1952. *Reseña histórica de la presencia de España en el Golfo de Guinea*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Moreno, José Antonio. 1953. "Origen y vicisitudes del antiguo reino de Moka". *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* 27: 7-30.
- Nash, June. 1971. "In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behavior in a Mayan Community". *American Anthropologist* 73: 1322-1323.
- Negrín, Olegario. 1993. *Historia de la Educación en Guinea Ecuatorial. El modelo educativo colonial español*. Madrid: UNED.
- Nerín, Gustau. 1998. *Guinea Equatorial, Història en Blanc i Negre. Dones Negres i Homes Blancs a la Guinea Ecuatorial (1843-1968)*. Barcelona: Editorial Empúries.

- Nerín, Gustau. 2010. *La Última Selva de España. Antropófagos, Misioneros y Guardias Civiles*. Madrid: Catarata.
- Pujadas, Tomás. 1968. *La iglesia en la Guinea ecuatorial. Fernando Poo. Tomo I*. Madrid: Ed. Iris de Paz.
- Pujadas, Tomás. 1983. *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial. Río Muni. Tomo II*. Barcelona: Editorial Claret.
- Sá, Ana Lúcia. 2012. "Polaridades expoliadoras: La escritura sobre la colonización del cuerpo". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 67/1: 297-318.
- Salvador, Pedro. 1944. "Matrimonio a estilo de país y el derecho español". *África* 25:131-132.
- Sánchez Molina, Raúl 2002. "*Homo infantilis*: asimilación y segregación en la política colonial española en Guinea Ecuatorial". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 57/2: 105-120.
- Sanz Casas, Gonzalo. 1983. *Política colonial y organización del trabajo en la isla de Fernando Poo: 1880-1930*. Universidad de Barcelona. Facultad de Geografía e Historia. Tesina de Licenciatura.
- Tessmann, Günter. 1923. *Die bube auf Fernando Poo. Völkerkundliche einzelbeschreibung eins wesafrikanischen Negerstammes*. Hagen, Darmstadt: Folkwang Verlag G.M.B.H.
- Tessmann, Günter. 2008. *Los bubis de Fernando Poo. Descripción monográfica etnológica de una tribu de negros del África Occidental*. Madrid: Ed. Sial. (Edición española)
- Valero y Berenguer, José. 1892. "La Guinea Española. La isla de Fernando Poo". *Boletín dela Sociedad Geográfica de Madrid* 32: 144-243.



Van Dijk, Teun. (comp.) 2000. *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

Vogt, Evon 1979. *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.

---

<sup>1</sup> En Aixelà (Ed.) 2015. *Tras las huellas del colonialismo español en Marruecos y Guinea Ecuatorial*. Pp.54-87. CSIC. Madrid.

(Esta versión es el posprint de la traducción: *Colonial Discourse and Native Resistance. Evangelization of Bioko Island in the Early 20<sup>th</sup> Century (Equatorial Guinea)* En: *In the footsteps of Spanish colonialism in Morocco and Equatorial Guinea*. Aixelà, Y (Ed.) (en prensa)

<sup>2</sup> Esta investigación se enmarca en el Proyecto I+D “La gestión de la diversidad cultural y el impacto sociopolítico de las migraciones transnacionales en dos ex-colonias españolas: Guinea Ecuatorial y Marruecos” dirigido por Y. Aixelà Cabré de la Institució Milà i Fontanals del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012-2014 (HAR2011-22752)

<sup>3</sup> Es importante señalar la dimensión política del discurso de la iglesia católica como una demostración de poder de lo que la iglesia pudo hacer. En este sentido, los relatos de los misioneros tenían la intención dejar constancia y difundir la inagotable obra apostólica que realizaban, por lo que la documentación que he analizado es una fuente de información extraordinaria (incluido el sesgo ideológico que la caracteriza, interesante también por el imaginario que muestra).

<sup>4</sup> En otro texto, Fernández Moreno, N. (2013a) he desarrollado ampliamente la transformación que experimentó la estructura política bubi al tomar contacto con el gobierno colonial español a finales del siglo XIX.

<sup>5</sup> García Cantús (2008) ha realizado un extenso trabajo sobre los turbios acontecimientos en torno a la muerte de Sas Ebuera.

<sup>6</sup> Tomás Pujadas, misionero claretiano es autor de *La iglesia en la Guinea Ecuatorial. Tomo I, Fernando Poo (1968) y Tomo II, Río Muni (1983)*. En estos dos amplios volúmenes recoge la historia de la iglesia católica en la actual Guinea Ecuatorial y su misión de evangelización por la congregación claretiana que fue quién la llevó a cabo. Ambos textos son unos documentos de gran interés por la abundante información detallada que aportan del período colonial y, en concreto, del proceso de cristianización de la población nativa. Son textos claves para el análisis del discurso y de la agencia de la evangelización en Bioko.

<sup>7</sup> A.G.A. África-Guinea, Caja 4. Exp. 59. Ministerio de Estado. Sección Colonial: “detención y fallecimiento del *botuko* Sás”. Del Ministro de Estado al Gobernador General de los Territorios españoles del Golfo de Guinea, *R.O.*, Madrid, 21 de Octubre de 1904. Citado en García Cantús (2008:9).

<sup>8</sup> Idem

<sup>9</sup> Idem

<sup>10</sup> Las infracciones de los finqueros coloniales eran una de las causas de la escasez de trabajadores y, sobre todo, del bajo rendimiento de los braceros bubis. La administración colonial estableció un sistema de control sobre la población indígena, organizando expediciones de búsqueda y captura de los braceros fugados de las plantaciones (Sanz Casas 1983).

<sup>11</sup> Este conflicto fue provocado a raíz de un Decreto promulgado en 1910, por el que se obligaba a los nativos mayores de quince años a trabajar en las fincas de los europeos, bajo amenaza si se negaban, de retirarles la licencia de caza y las armas. Esta insurrección contra los colonos pone de manifiesto la oposición abierta que la población bubi mantenía frente al reclutamiento y al trabajo forzado al que eran sometidos.

<sup>12</sup> Ese mismo año, Alobari fue elegido rey como sucesor de Malabo, pero cuando accedió al trono era ya un anciano y su reinado fue muy breve, murió en 1943. Aquel año fue coronado rey su hermano Oriche, quien ocupó el trono hasta su fallecimiento en 1952. Este fue el último rey bubi de la dinastía Mókata, ya que no hubo ninguna coronación más. Por lo que se refiere a la segunda dinastía, el rey Wosara, conocido como Silvestre Bioko, había estado primero al servicio de Sas Ebuera, con quien compartía su antipatía hacia los españoles. Tras la muerte de aquél, se puso a las órdenes del rey Malabo. Murió en 1944. No pudimos averiguar cuánto duró el reinado de su sucesor, Batajolo, pero éste fue el último rey coronado de esta dinastía (fuente propia).

<sup>13</sup> Durante la década de 1884 a 1894 las misiones habían gastado 8.905'60 dólares más que la administración civil (García Cantús 2008: 23).

---

<sup>14</sup> En el R.D 11 de julio de 1904. El artículo 22 reza: “Las autoridades gubernativas promoverán, por los medios que la prudencia sugiera, y conforme a las instrucciones del Ministerio de Estado, “la reducción de los indígenas a poblado y la consiguiente formación de Consejos de Vecinos”. En García Cantús (2008:18)

<sup>15</sup> Antonio Aymemí, misionero claretiano, llegó a la isla de Bioko en la última década del siglo XIX y permaneció cuarenta y siete años allí hasta su muerte en 1941. Su vida en la isla coincide, precisamente, con el período que analizo en este texto pero, además, la figura de Aymemí tiene un doble interés en este trabajo: por ser un agente muy importante (dada su larga estancia) de la evangelización, de la cual dejó constancias en sus escritos y por ser el autor principal (prácticamente el único) de otros muchos textos sobre la sociedad bubí de entonces que, a pesar del sesgo ideológico (o aun teniéndolo, necesariamente, en cuenta) son de gran interés. Precisamente, es esa ideología en el discurso lo que analizo en este trabajo. El dominio de la lengua bubí le permitió escribir un *Diccionario español-bubí* (1928), hay que destacar también su obra póstuma *Los bubis en Fernando Poo* (1942) y además tiene una abundante obra (alguna de ella bajo el pseudónimo de “Mosaenda”) publicada a lo largo de treinta y cinco años en la *Revista la Guinea Española*. Parte de esa obra, concretamente la referida a la evangelización del pueblo de Ureka, ha sido uno de los documentos principales objeto de mi análisis.

Cabe decir que la *Revista LA GUINEA ESPAÑOLA*, editada por los misioneros claretianos en Guinea, es una fuente de documentación muy valiosa por su dilatado período de edición y por ser la crónica, no sólo de la misión evangelizadora, sino también de la colonización durante todo ese período histórico. Su edición era quinquenal y su primer número salió a luz el 1 de Abril de 1903, luego se suspendió su tirada entre abril de 1905 y enero de 1907 por el Gobernador José Gómez de la Serna. En 1907 se reanudó la publicación hasta agosto de 1940, cuando de nuevo vuelve a verse suspendida por la escasez de papel provocada por la guerra civil. El 1 de Abril de 1943, de nuevo, vuelve a su edición quincenal, editándose hasta Agosto de 1968 fecha de la independencia, habiendo publicado un total 1.633 números. A partir de ese momento pasó a denominarse “La Guinea ecuatorial”.

<sup>16</sup> García Fernando (2014): *La historia del pueblo bubí. Contada por el padre claretiano Aymemí. Recopilada por Fernando el Africano, de la revista la Guinea Española* (manuscrito inédito)

He consultado los textos de Aymemí, en concreto, los referidos al pueblo de Ureka en este manuscrito de García, Fernando. Agradezco su amabilidad por permitirme acceder a su trabajo en el que ha recopilado todos los artículos de Aymemí publicados en la revista *La Guinea Española* entre los años 1916 y 1926, lo que significa haber revisado los doscientos cuarenta números publicados a lo largo de diez años.

<sup>17</sup> R.D 11 de julio de 1904 art. 11 del Capítulo IV: “para determinar mejor la propiedad de las diferentes tribus, poblados o grupos familiares indígenas, “el Gobernador general de la colonia fijará los límites de la porción correspondiente a cada uno de aquéllos. Para esa fijación se tendrán ampliamente en cuenta las actuales necesidades y el probable desarrollo material y económico del núcleo de población” En García Cantús (2008:18).

<sup>18</sup> No obstante, la población nativa, especialmente los fang, para quienes la compensación mediante el “valor de la novia” no era simbólico como en los bubis, pagaban en privado incluso 3000 pesetas por la primera esposa, después de haber entregado lo estipulado ante las autoridades (Baldo 1944).

<sup>19</sup> Coll y Astrell (1905). Adjunto a este documento: A.G.A. África-Guinea. Caja 144, *exp. Núm. 11*. Sección Colonial. Ministerio de Estado, *Apuntes al proyecto de colonización en Guinea*.

<sup>19</sup> En García Fernando (2014) *Op.Cit* (manuscrito inédito) ver nota 16.

<sup>21</sup> Esta afirmación de Tessmann tan exagerada de que los bubis instruidos en la misión dejaban de ser bubis hay que entenderla teniendo en cuenta la ideología y obsesión de Tessmann por encontrar el prototipo de bubí “auténtico” y “sin influencias”. En cualquier caso, es ilustrativo del complejo proceso de reelaboración identitaria del individuo colonizado.

<sup>22</sup> Ver nota 15

<sup>22</sup> Aymemí en García Fernando (2014) *Op.Cit p. 146* (manuscrito inédito) ver nota 16

<sup>23</sup> Los pueblos fueron Arihá, Mobbachuè, Oromè, Boobe, Neddo, Mesoko, Nobicho, Meka y Mirole, en García Fernando (2014) *Ibidem*, p. 147 (manuscrito inédito) ver nota 16

<sup>24</sup> Aymemí en García Fernando (2014). *Ibidem*, p.149. (manuscrito inédito) ver nota 16

<sup>26</sup> Relato de Aymemí en García Fernando (2014). *Ibidem*, p. 160. (manuscrito inédito) ver nota 16

<sup>27</sup> Aymemí en García Fernando (2014). *Ibidem*, p.149. (manuscrito inédito) ver nota 16

<sup>28</sup> A finales del siglo XIX, un informante relató a la antropóloga Mary Kingsley las continuas dificultades que tenían los misioneros claretianos en sus intentos de influir sobre los bubis.

<sup>29</sup> García Fernando (2014) *Op.Cit.* p 157-158. (manuscrito inédito) ver nota 16

<sup>30</sup> Sá, Ana Lúcia (2012) ha trabajado la imagen del “indígena” en relación al cuerpo y sus representaciones como fuerza de trabajo. En Sánchez Molina (2002) y Nerín (1998, 2010) también se

---

puede encontrar una buena contribución al imaginario guineano colonial, más centrado en la población continental que en la isla.

<sup>31</sup> García Fernando (2014), *Op.Cit*, p. 147. (manuscrito inédito) ver nota 16

<sup>32</sup> Aymemí en García Fernando (2014) *Op.Cit*. p. 148. (manuscrito inédito) ver nota 16

<sup>33</sup> Los “fang” son el grupo étnico mayoritario en Guinea Ecuatorial

<sup>34</sup> En todos los textos coloniales han denominado erróneamente “dote” para referirse justo a lo contrario, al “valor de la novia” (bridewealth), por eso los guineanos también lo emplean así en castellano

<sup>35</sup> Fuente propia del trabajo de campo

<sup>36</sup> Las grandes revoluciones de la humanidad, dice Lévi-Strauss (1979), fueron el resultado de la colaboración entre los diferentes agentes y entre las diversas culturas; al igual que los avances tecnológicos de Occidente sólo fueron posibles con la cooperación de todas las civilizaciones implicadas.