QUE ENTRE BRUJOS Y JUECES NO CUNDA EL PÁNICO

Do not panic between witches and judges

JOSÉ-FDO. SIALE DJANGANY
sialedjangany@msn.com

Recibido: Julio 2020; Aceptado: Noviembre 2020
Cómo citar: Siale Djangany, José-Fdo. (2020) "Que entre brujos y jueces no cunda el pánico", Revista de Estudios Africanos, Número 1, 28-50.
https://doi.org/10.15366/reauam2020.1.002

Resumen
La comunidad tiene entre sus funciones, la de interiorizar normas y costumbres en cada uno de sus miembros. Esta nutrición constituye a veces una suerte de segunda naturaleza. Y un ejemplo de esta nos vendría de los conflictos resultantes de la brujería, y su percepción en el imaginario colectivo guineoecuatoriano. Hecho que llega a cuestionarnos sobre la resolución de tales conflictos y las consecuencias de la eventual denegación de pronunciamiento judicial, basada en la inexistencia de los hechos brujeriles o de base legal incriminatoria para la procesabilidad. Esta denegación de justicia se bosqueja así desde la premisa de que el delito de la brujería debería inferirse exclusivamente de una prueba material; y de modo alguno de la intención de determinar y orientar el comportamiento de los individuos de una sociedad determinada, de hacer que estén muertos de miedo, o que actúen de una cierta manera. Empero, la brujería no es, en Guinea Ecuatorial, un hecho social inocuo ni absurdo, ni sus expresiones son ingenuos comportamientos catalogables en la superstición. El hecho de haber subsistido esa forma de conocimiento y comportamiento a la persecución colonial y a la legislación poscolonial, configura un hecho inherente a la forma de pensar, sentir y actuar del guineano, una segunda naturaleza si podemos repetirlo así. Los linchamientos de supuestos brujos en la isla de Bioko: Caravaca (Roka), Riopo (Killing Billy), Capote, Siadeke; o el frustrado homicidio en la persona de Sialito en el pueblo de Rebola, falsamente acusado de haber embrujado a su esposa, entre otros tantos; están ahí para inmortalizar, día tras día, ese malestar que corroe a la gente. Si el régimen colonial reconoció el hecho, pero lo combatió en nombre de la religión católica, la moral y la civilización; la poscolonia lo rechazó en nombre de un positivismo y cartesianismo a ultranza, cuando no se enredó en consideraciones que no hicieron más que ahondar su escepticismo y el desconcierto del administrado-justiciable.

Palabras clave: *brujería, bwèti, palabra, legalidad, procesabilidad, medicineros.*

Abstract
The community has among its functions that of making norms and customs internalized in each of its members. This kind of nutrition is sometimes a kind of second nature. An instance of this would come from the conflicts related to witchcraft and its perception in the Guineo-Ecuadorian collective imagination. This comes to question us about the resolution of such conflicts and the consequences of the eventual denial of judicial pronouncement, based on the non-existence of witchcraft facts or lack of incriminating legal basis for prosecution. This denial of justice thus follows from the premise that the crime of witchcraft should be inferred exclusively from material evidence, and in no way from the intention to determine and guide the behavior of individuals in a given society, so as to make them scared to death or induce them to act in a certain way. However, witchcraft is not, in Equatorial Guinea, an innocuous or absurd social fact, nor are its expressions naive behaviors that can be classified as superstition. The fact that this form of knowledge and behavior has survived the colonial persecution and postcolonial legislation, points to an inherent feature in the way of thinking, feeling and acting of the Guinean, a second nature if we can repeat it like this. The lynchings of alleged witches on the island of Bioko (Caravaca (Roka), Riopo (Killing Billy), Capote, Siadeke), or the frustrated homicide on the person of Sialito in the town of Rebola, falsely accused of having bewitched his wife, among many others, are there to immortalize, day after day, that malaise that corrodes

people. Whereas the colonial regime acknowledged the fact, but fought it in the name of the Catholic religion, morality and civilization; the postcolony rejected it in the name of positivism and uncompromising Cartesianism, when it was not entangled in considerations that only deepened its skepticism and the bewilderment of the administrated-defendant.

Key words: *witchcraft, bwèti, word, legality, processability, medicine men.*

1. BOSQUEJO SOBRE BRUJERÍA EN LA PRECOLONIA

El debate en torno a la brujería y la responsabilidad criminal data de hace muchísimo tiempo, pues la realidad sociocultural sobre brujería o hechicería existía en las tierras y pueblos que hoy conforman Guinea Ecuatorial antes de la llegada de Owen y de Argelejo. El *ôfía* en *fa d'ambo*; el *mohttimbiesukuluku* en ndowe; el *bötyántyò, o isèra, ö böntyo* en bubi, el *evu-ngbwo* en fang, hablan de aquello que tanto John Beecroft como Carlos Chacón y los fernandinos interiorizaban y sistematizaron con la semiótica plural de *witchcraft, witchman,* brujería, *buití* o medicina de país. El antropólogo Amador Martín del Molino o el etnólogo alemán Günter Tessmann han referido ampliamente tales hechos en sus trabajos. En su introducción al libro de Práxedes Rabat Makambo, *Ritos y creencias ndòwe*, Enengue A'Bodjedi[1] escribe:

> en la sociedad ndòwe los líderes de las escuelas mistéricas (*magànga*) eran con frecuencia los médicos y científicos (*ngànga*) de mayor renombre […]. Es creencia común que el *ngànga* tiene dos pares de ojos y que hace a veces de nexo entre el día y la noche, lo visible y lo invisible […]. El instante del alba se conoce como el cese de la conexión […]. Un *ngànga* suele atar remedios y talismanes en un trozo de tela mediante una cuerda […] se los da al paciente como parte del proceso de curación.

El mismo Enengue A'Bodjedi rotula la práctica por los antiguos ndòwe de dos tipos diferentes de brujería: el *motimbo* y el *ngweli*. El *motimbo* se concretaba en el uso principal del agua para la composición de venenos; y el *ngweli*, por el contrario, se relacionaba con las fases lunares y la manducación mística; señalando el autor, que, el verbo ndòwe *etimba*, además de significar practicar la hechicería, implica 'caminar sonámbulo'[2]. Empero, radicalmente opuesto a las conclusiones de Enengue, un siglo antes en sus escritos sobre *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos*, el reverendo ndòwe Ibia Dy'Ikengue había sido más que suspicaz, incluso radical, sobre la cuestión brujeril ndòwe. Su posicionamiento se debía a una sustancial conversión al cristianismo:

> Una de vuestras falsas supersticiones es la creencia en los hechizos teledirigidos […] la creencia en el *dyemba* y en la brujería […] Afirmamos rotundamente que no existe entidad alguna sobre la faz de la tierra […] individuo alguno que practique la brujería. De ser que realmente existe la brujería, aquello sería una proeza grandiosa de la creación. […] Sabemos muy bien que existen ciertos individuos que se vanaglorian de ser grandes brujos. […] Algunas de estas prácticas son actos delictivos que deben recibir su merecido castigo […] cientos de personas fueron acusadas de poseer el hechizo […]. Insisto una vez más que no acuses a nadie de poseer el *dyèmba* […] aquella gente que ha sido inculpada de poseer el *dyèmba*, y luego lo aceptan diciendo "sí, yo soy el responsable de la muerte de aquel […] no suelen ser aceptaciones convincentes, sino coacciones o intimidación[3].

Práxedes Rabat Makambo anota[4] que Dy'Ikèngue sufrió varios ataques de los bènga por sus escritos reveladores de los secretos inherentes a las prácticas y ritos iniciáticos. El

[1]Enengue A'Bodjedi (en Rabat Makambo 2006: xxii).
[2]*Op. cit.*, p. xxv.
[3]Dy'Ikèngue (sin año de publicación: 164-166, 169, 210).
[4]Rabat Makambo (2006: 26).

repentino fallecimiento del primogénito de Dy'Ikengue en el año 1889 fue interpretado como el signo de la victoria de los hechiceros sobre su linaje. En desacuerdo con Ibia Dy'Ikèngue, Josep Marti (2008) sugiere 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". Pero el punto de vista de Dy'Ikengue concuerda con Günter Tessmann y Amador M. del Molino cuando niegan la existencia de este concepto entre los bubis, ni hombre que detuviera tales poderes. Al afirmarlo, señalaban, no obstante, que para el bubi bastaba para causar el mal estar influenciado por el *moé-mme* o tener el corazón lleno de odio; aunque igualmente el hombre malo puede actuar mediante objetos maléficos que él mismo prepara o compra de negros extranjeros. Matiza Günter Tessmann punteando que en las creencias de algunos grupos sociales guineanos la muerte puede ser causada por la maldad de otro hombre poderoso. Pero el posicionamiento de Ibia Dy'Ikengue es también compartido por Francisco-Felipe Olesa Muñido en relación con la antropofagia ritual, citando a Crespo Gil-Delgado, Conde de Castillo Fiel[5]. Pero Práxedes Rabat Makambo (2006: 103) insiste en la creencia tradicional ndòwe sobre la existencia, en las entrañas humanas, de un elemento que incita al mal, al pecado, a la barbarie, a la depravación mental, a las perversidades más extremas y al crimen. Entidad monstruosa denominada *ememele ya elombo*. Señala este autor la práctica de la ordalía del *kàsê*[6] vigente entre los ndòwe hasta finales del siglo XIX para el conjuro de la brujería, en la que

> un *ngànga* experto en botánica tropical administraba una poción medicinal, generalmente tóxica, a un individuo sospechoso de prácticas de brujería, asesinato, hurto. El objetivo de esta práctica era establecer la inocencia o la culpabilidad […] se suponía que la decocción de la planta […] tenía por sí sola el poder de dictar sentencia […] los efectos aparecían de inmediato: malestar en la región cardíaca y en la cabeza, ojos exorbitados, hinchazón de la cara, engrosamiento de la lengua y de los labios, y un estado de embotamiento mental general al que, casi siempre, seguía la muerte.

En esa ordalía todo dependía de si el *ngànga* quería provocar o no la muerte del acusado. Así, escribe Rabat Makambo: "si se suministraba una dosis pequeña, esta droga no provocaba a muerte, sino un efecto embriagador y diurético. Así, si lograba orinar en abundancia, el acusado se salvaba y era declarado inocente". Añade Makambo citando a Nasau, que la ordalía era raras veces imparcial, pues no existía una determinada dosis a ingerir, pudiendo el *ngànga*, por mero favoritismo, por parentesco u otros motivos, aumentar o reducir la concentración. Si el acusado quedaba como "hombre inocente y sin manchas", podía a su vez acusar a sus acusadores y someterlos a la ordalía o que abonasen una multa por daños y perjuicios. Indicios aquí de los delitos de falsa denuncia o acusación infundada se vislumbran. Y Dy'Ikengue escribe a propósito en sus notas: "Acércate algún día a una choza de la inquisición. Las verdaderas pruebas de su existencia (la brujería) nunca son demostradas. Los interesados por complicar al inculpado confabulan con el hechicero-juez".

2. CONCEPTUALIZACIÓN JURÍDICA DE LA BRUJERÍA

2.1. Lo oculto tras el daño y la muerte

Hay en el asunto de la brujería contemporánea un razonamiento basado en la causalidad y en una realidad sociocultural en busca de otras razones más allá de lo tangible, que, al entrar en colisión con el derecho escrito, deja al juez ensimismado. ¿Qué hace entonces el sospechado de brujería para precaverse contra esa horda de pulsión y avalancha vengativa que rueda ruidosamente hacia él? Causa y efecto en responsabilidad civil o penal tienen su lazo y una función primordial. Un hombre borracho se pone al volante, llega a un cruce, se salta el semáforo, atropella a un joven

[5]*Notas para un estudio antropológico y etnológico del bubi de Fernando Poo*, Madrid 1949, pág. 165.
[6]Rabat Makambo (2006: 132-133).

peatón. Conductor + alcohol + salto de semáforo + atropello + muerte = responsabilidad penal y civil del conductor. El jurista y sus códigos están en paz. La causalidad le resulta incuestionable, los hechos se incardinan perfectamente en sus normas escritas. Pero resulta que el ciudadano de a pie, la madre que sabe que 'ciertas cosas ocurren' porque existen asesinatos ajenos a esa clase de homicidios que la tanatología y los forenses solían ayudar a vislumbrar en el pretorio judicial, quiere desvelar esa otra manera de matar a su hijo, y que intervino en el incidente de tráfico. Por eso le pide al juez que salga del marco, que extienda el abanico de posibles allende sus códigos escritos. Acepta la previsión de los artículos del Código Penal y del Código de Circulación Vial; pero también sabe de otra cosa más detrás de todo eso, deslizándose del campo visual del juez, despistando al tanatólogo y enredando malamente al policía de tráfico. Es una malevolencia subrepticia que exige ser desenmascarada a fin de hacer justicia en su plenitud, para que reine de nuevo la paz social y el orden público. Esa causa íntima y última le perturba más que la evidencia del conductor ebrio y las leyes de la física en su interpretación criminal. Porque no le cabe duda alguna al no escéptico, que velocidad y masas en conjunción han sido provocadas, controladas y acertadas, por un poderío comparable a la fuerza mayor, imprevisible, inevitable, irresistible e invencible a veces. Hablando hace años en la villa de Baney con el autor del intento de homicidio sobre el supuesto brujo Siadeke, me contó con todo lujo de detalles el largo proceso que se tomó para emboscar a su víctima y agredirla con un machete. A mi pregunta acerca de los motivos de su actuación, dijo, sin ninguna clase de duda ni malicia, que Siadeke era el causante de la muerte de un hijo suyo y del fracaso escolar de los demás. Ahora que lo has agredido, le pregunté, ¿tus hijos van mejor en el colegio? Por la gracia de Dios, me confesó con un quede de esperanza, irán mejorando.

A través de esa fuerza supuestamente inmaterial que hace daño, la antropóloga Virginia Fons define al matador, el *moyimi*, provisto de un tipo de *evusu* fuerte y cruel que actúa a través de materiales invisibles, como la metempsicosis, las lanzas y los fusiles místicos, el control sobre animales o entes, con el objetivo de provocar la muerte en sus víctimas para posteriormente poseer y controlar su doble a voluntad. ¿Cómo entonces tipificar y penalizar tales hechos? El ordenamiento jurídico tanto colonial como poscolonial guineoecuatoriano no ofrece ninguna definición de la brujería, ni sanciona sin matices su práctica. Este vacío conlleva una enorme carga constitucional a la hora de afrontar la problemática desde el punto de vista procesal; y puede ser esta falta de calado y de precisión conceptual y clasificatoria en el proceso de la lucha colonial contra la brujería, lo que ha contribuido sustancialmente al fracaso de su extirpación y su prevalencia hasta ahora.

2.2. Legislación, punibilidad y procesabilidad

Contrariamente a otras colonias como la francesa o la inglesa, donde el legislador tipificó, aunque no caracterizó sus elementos constitutivos, el delito de brujería, en la colonia de los Territorios (y provincias) Españoles del Golfo de Guinea el hecho brujeril no fue codificado. Aunque sí interesó al Gobernador, quien, sin reglamentarlo, confió su represión a las autoridades judiciales en los procesos de 'Palabras', entendiendo como criterio de punibilidad que tales prácticas eran contrarias al proceso civilizatorio y a los fundamentos de la religión católica. Como razonamiento no dejaba de saltarse a la torera el principio de legalidad. Pero como veremos, el juzgador colonial procesó y sancionó la brujería a través de una miríada de calificaciones cada vez menos precisas. En cuanto a la legislación poscolonial, las leyes penales de países como Madagascar, Camerún, Costa de Marfil, República Centroafricana tipificaron la brujería, juntamente con otros delitos como la charlatanería, la adivinación y la magia. Empero, en Guinea Ecuatorial la brujería no se llevó hasta ahora al código penal, quedando sin estudiarse ni definirse el concepto en su vertiente delictiva ni el alcance de su punibilidad. Mas, la Ley nº 4/1985 de 24 de octubre reguladora de la Medicina Tradicional, y la Ley nº 7/2006 de dos de noviembre reguladora del Ejercicio Sanitario, abordan cuestiones transversales excluyentes del hecho brujeril, llevando así a una

reflexión *a contrario sensu*. Empero, esas dos disposiciones se contradecían en parte. El artículo 34 letra *f* de la Ley sobre el ejercicio sanitario definía como ejercicio ilegal de la medicina el hecho, por miembros de otras profesiones u oficios, de suministrar drogas y otros preparados medicinales. Existe contradicción porque todo curandero recurre, por regla general, a la farmacopea tradicional; suministra a sus pacientes preparados medicinales a base de cortezas, raíces, rizomas, flores, madera, hojas, piedras, carbón, baños de vapor, etc.; y el consumo de drogas terapéuticas y rituales entra en variadas prácticas curanderas además de las invocaciones y rezos admitidos por las reglas de su arte. En apoyo a esta contradicción legislativa, el artículo 12 de la Ley reguladora de la medicina tradicional define esta como el conocimiento tanto técnico como práctico, de índole racional, propio de una tradición farmacológica empírica basada en conceptos fundamentales relacionados con la enfermedad y la salud. Esta ley autoriza, pues no las excluye expresamente, la farmacopea y la fisioterapia tradicionales. Sí descarta explícitamente del ámbito 'tradifacultativo' reglamentado, aquellas prácticas donde se realizan *baleles* nocturnos, experiencias tales como el *Bimbiri* o el *Bueti*, así como aquellas que invitan a la ingestión de sustancias como la *Eboga*[7]. El legislador poscolonial, inconscientemente, conecta con una perspectiva colonialista de la brujería al referirse de manera negativa a aquellas prácticas que incluyen baleles nocturnos; eso en la medida en que la cadencia y la expresión corporal ritmada son un elemento intrínseco en varios ritos curativos o mortuorios tradicionales. Cuenta Práxedes Rabat Makambo (2006: 137) haber escuchado de noche en bosque ndòwe, *una rítmica melopea acompasada por un ngâmbi (arpa ritual), unas maracas y melodiosos cánticos alegóricos sobre los misterios del más allá […] el bàndji terminó su plegaria iniciática […] ejecutando suaves movimientos zarandeados que seguían el compás de un cántico, un baile y una coreografía.*[8] Acerca de la rítmica corporal ritual, Enengue A'Bodjedo escribe:

> Los nuevos miembros del *mokuku*, cubiertos de *mbili*, danzan el *njango* especial […] sobre una roca oval llamada *ilale ja makonga*, en la plaza del poblado […]. Ivìna Ja Mbwambène describe diversas danzas ndòwe que provienen de la escuela mistérica del bwèti[9].

Existe un antecedente del anterior interdicto legal en la Orden ministerial de sanidad de dieciocho de marzo de 1969, por la que se prohíbe sembrar, elaborar, traficar y consumir el tabaco *banga* (marihuana), porque dicho producto genera efectos tóxicos y alucinógenos que constituyen un peligro indudable para el equilibrio psicosomático de sus consumidores. Estas actividades denunciadas desde los albores de la independencia vienen, de forma genérica, referidas en la Ley sobre Medicina Tradicional de 1985. Empero esta ley no establece una tipificación criminal de las prácticas excluidas de la tipología de la curandería, ni las penas que en su caso serían aplicables, contentándose con caracterizarlas a través de cualesquiera de sus manifestaciones. ¿Pero qué manifestaciones? Tampoco las integra el legislador, contraviniendo a su vez el principio de legalidad. Para encontrar atisbos de punibilidad, debemos referirnos al Decreto-ley prohibitivo del consumo de drogas, cuyo artículo segundo establece una autorización administrativa previa y expresa para el consumo de sustancias psicotrópicas para fines medicinales, siendo la sanción a tal infracción una multa de 500.000 XAF. a 50.000.000 XAF. En todo eso queda por definir al autor de tales ilícitos, darle un nombre y hacerlo transparente y punible a los ojos del juzgador.

2.3. El brujo como genérico

La Conferencia sobre el Sistema Nacional de Salud, celebrada en Malabo en octubre de 2002, recogía en su Declaración Final que "con preocupación, la medicina tradicional está siendo

[7]Tabernanthe iboga.
[8]Rabat Makambo (2006: 139).
[9]Ver también Iyanga Pendi (2016: 119).

instrumento de enriquecimiento ilícito por parte de los videntes espiritistas y causa de destrucción, desavenencias familiares y matrimoniales, desmarcándose […] de su capacidad curativa". A pesar de esta rotunda constatación, que furtivamente denunciaba la deriva de la curandería hacia conductas antisociales y equiparó a videntes espiritistas con brujos, ninguna de las medidas adoptadas en el aludido Plan de Acción se refirió a políticas en pro de la lucha contra aquellas actividades tendientes al enriquecimiento ilícito y atentatorias contra el sosiego social y la célula familiar. Creemos que la implicación que hace el legislador de la medicina tradicional y de la curandería se debe a su naturaleza *pharmakon*: esos lazos muy estrechos y prácticamente indisociables con las artes de hacer daño desde la esfera de lo brujeril. Esta dualidad es referida por Rabat Makambo en la siguiente frase: "era frecuente también acudir al *ngànga* (médico tradicional) con el fin de fomentar una fertilidad abundante y la suerte; así como obtener poderes y facultades sobrenaturales, filtros de amor, o venenos para aniquilar a un ser odiado".

Se sigue de lo anterior, que al afirmar el legislador poscolonial la aceptación de la etnomedicina en el área de la salud pública, pero señalando el rechazo de lo tramado en el mundo de las realidades paralelas o invisibles, por el uso de sustancias alucinógenas o de naturaleza similar, o lo que fuera causa de una alteración del orden público y desavenencias familiares, estaba haciendo tácita alusión a aquella naturaleza *pharmakon*, pero también a lo referido por los ndowè como el mundo de la noche, del *ngweli* o *motimbo*, esfera solamente accesible para personas poseedoras de cierto poderío, el *evusu*, o del *evusu diurno* que provoca deliberadamente el mal ajeno mediante el uso del *mokuku* (veneno), o con poder de comandar fieras, rayos y animales venenosos.

¿Entonces es brujo, y sujeto a proceso penal, el zapateador nocturno?, ¿el mero consumidor de Tabernanthe iboga?, ¿o el practicante del bwèti y fumador de banga? Lo anterior nos lleva a la interpelación de si el determinante brujo sería un mero genérico; una sustancia poliforme y multisintomática cuyos conceptos sobradamente elásticos fueran sin exhaustividad: asesino, envenenador, antropófago, profanador de cadáveres, medicinero, fumabanga, practicante de la medicina de país, transgresor del orden público, dador de orden sobre bestias malignas, anticatólico... Opinamos que tal fue la opción del juzgador colonial en varias causas; si bien en su mayoría los hechos podían haberse incardinado perfectamente en el código penal, y el brujo mutarse en estafador o profanador de cadáveres.

3. JUSTICIA COLONIAL Y DESCALIFICACIÓN

3.1. Fuentes para una teorización

Ni el legislador colonial ni el juez colono pusieron en entredicho, ni fueron abiertamente recelosos a la existencia misma de la brujería. Escribe Enengue A'Bodjedi[10] que la escuela mistérica ndòwe más antigua es el bwèti, adquirido de los pigmeos que habitaban el bosque ecuatorial. El sustantivo vendría, afirma el autor, del verbo pigmeo *ebwèta* que significa llegar y establecer de nuevo el contacto con la fuente primigenia; y el sustantivo *bànji* referido al iniciado, provendría del verbo *ebànja*, a saber, ir en busca de conocimiento espiritual. Señala Iyanga Pendi[11], concordante con Práxedes Rabat Makambo[12] en cuanto a la exogeneidad del bwèti, la expansión en territorio español, partiendo del Gabón desde finales del siglo XIX, de la secta bwèti, entrando por el Sur a través de Kogo para luego alcanzar Mbini y mucho más tarde Bata. Afirma el autor, que el bwèti es un sincretismo de los antiguos cultos a los ancestros y algunas prácticas cristiano-católicas, cuya ceremonia iniciativa gira en torno al consumo de la *iboga* y con cánticos y percusiones[13]. Dice Rabat Makambo que la opción al culto exógeno *bwèti a Disumba* se adhirió a unas pautas iniciáticas que pretendían reinterpretar un culto ancestral ndòwe en desuso, el

[10]En Rabat Makambo (2006: xxxiii).
[11]*Op. cit.*, p. 121.
[12]*Ibídem*, 143.
[13]Iyanga Pendi (2016: 119).

malànda. Si bien pudo extenderse rápidamente, la comunidad fue brutalmente perseguida por las autoridades coloniales por constituir costumbres bárbaras y atentar contra la doctrina cristiana. He aquí el primer enfoque teórico-criminógeno contra el bwèti; a saber, su carácter bárbaro y anticristiano. Práxedes Rabat Makambo alude a la campaña antipagana de los misioneros, complementada con la represión administrativa llevada en Isìmbo (Bata) en el trienio 1896-1899, con la destrucción de elementos tradicionales de incalculable valor etnocultural.[14] Más adelante, Francisco-Felipe Olesa Muñido (1953) recogerá en su libro de *Derecho penal aplicable a indígenas de los TEGG,*[15] un extenso análisis sobre los tipos penales relacionados con la práctica brujeril en sus manifestaciones afines a la antropofagia ritual, el asesinato antropofágico, y la profanación de cadáveres. El autor defiende "mantener como el más eficaz medio de tutela penal el severísimo castigo de unos hechos, esencialmente opuestos al principio de orden público, a la moral y a la acción civilizadora del Estado español". El criterio aquí se invierte. Sale del ámbito de la barbarie y del anticristianismo, para inscribirse en la idea de orden público, de la moralidad y de la civilización. En este sentido se expresaba el reverendo Dy'Ikèngue allanándose a las leyes penales del derecho común, afirmando que "los que acuchillan a los demás en el bosque no están inducidos por prácticas de brujería, asesinan a seres humanos por pura malicia e iniquidad.[16] Pero entiende Olesa Muñido, desde otro enfoque, que la ausencia de un tipo paralelo metropolitano en nada impide que los Tribunales para indígenas dicten sus resoluciones, como dispone el artículo séptimo del Decreto de diez de noviembre de 1938, atendiendo a la costumbre comúnmente admitida, que no atenta al orden público, ni a los principios de la moral, ni a la acción civilizadora.[17]

Concordante con la propuesta doctrinal de Olesa Muñido, en autos sobre prácticas *bwitistas*, secta, hechicería y brujería ocurridos en la demarcación de Kogo y tramitados ante el Tribunal Superior indígena de Santa Isabel, el Sub-Gobernador accidental en Bata comunicaba al Gobernador General,[18] que a los incursos se los castigare con la pena de la horca pública por los delitos de asesinato.[19] Si bien, subrayaba el comunicado, hasta la fecha no se tenían noticias de la perpetración de sacrificios humanos; habiéndose limitado los indígenas a la ceremonia del baile y a la ingestión del jugo excitante de la planta llamada *Evoga*, cuyos efectos, análogos a los de un estupefaciente, provocan visiones extrañas, llegando a lograr la sugestión máxima y la conversión del que la ingiere en un instrumento ciego del hechicero o brujo. Recalca el Administrador, a propósito de otro asunto, haber sido detenidos en Evinayong varios "indígenas antropófagos, que venían dedicándose a la comisión de asesinatos […] y al reparto de los cadáveres entre los componentes de la secta *n'vuo*". Y termina insistiendo sobre la ineficacia de la sanción gubernativa del encarcelamiento en la represión de prácticas brujeriles. Pues entendía que tales ilícitos trascendían las competencias de la jurisdicción ordinaria; por consiguiente, solicitaba se le autorice a tomar medidas extraordinarias y discrecionales que aconsejen los casos.

El sumario nº 4/1943, rollo 4, del Juzgado de Distrito de Bata sentenció el caso de varios indígenas "pertenecientes todos a la secta *Evu*, con el fin de practicar los ritos de su creencia, prepararon minuciosa y anticipadamente el envenenamiento de los niños sfumo y ekono bakale [...] desenterrando al primero de ellos al que se comieron casi en su totalidad". El juzgado calificó los hechos de asesinato, dejando de lado los concursos delictivos posibles de profanación de cadáveres y antropofagia.

[14]Rabat Makambo (2006: 142).
[15]Páginas 435 sigs.
[16]Dy'Ikwèngue (sin fecha), p. 172.
[17](1945: 446).
[18]Oficio nº 447 de diciembre de 1939.
[19]Iyanga Pendi (2016: 121) señala el ahorcamiento de siete iniciados del buiti en el año 1944 bajo la gobernación de J. M. Bonelli Rubio.

3.2. Fernando Poo: "Palabras" y principio de legalidad

La "Palabra" es la acción procesal relativa a las actuaciones llevadas ante los jueces competentes para dirimir litigios entre indígenas. En dichos procesos se planteaba la disyuntiva de la calificación penal de los hechos enjuiciados. El principio de legalidad penal exige y hace referencia a que únicamente una ley previa y anterior a los hechos en causa los haya calificado como ilícito punible, haya previsto la pena aplicable en caso de cometerse, y la autoridad competente para imponer dicha pena. Como se ha venido señalando con anterioridad, este es uno de los mayores escollos que se dieron en los procesos de brujería. En Santa Isabel de Fernando Poo los casos judiciales de brujería o hechicería en todas sus vertientes y manifestaciones ocuparon gran parte de la labor del gobierno colonial. Fue así, tanto con los actos relevantes de los ritos y creencias de la tradición bubi, como con aquellos comportamientos venidos de allende los mares como el *djudju* o el bwèti. En algunos de los expedientes consultados se han encontrado antecedentes sobre la calificación y la pena impuesta a los procesados. No obstante, se desprende de los antecedentes judiciales destacados en los procesos de 'Palabras', un total desconcierto sobre la calificación procesal que habría de darle a los actos enjuiciados como congénitos a la brujería, y la referencia clara a una base legal de imputabilidad y punibilidad. Se revelan así causas de imputabilidad basadas en la farmacopea tradicional, la medicina curativa natural, las prácticas brujeriles, y las infracciones codificadas. En efecto, muchas jurisdicciones coloniales calificaron ciertos hechos en virtud del Código Penal, dejando de lado las subjetivas aprensiones de los interesados. Una causa atípica de las que por lo general se incardinarían en la brujería por metempsicosis, fue la del sumario nº 36/1946 contra Tomás Nve; quien mató de un disparo a Nsue Nguema, creyendo, declaró, tratarse de un chimpancé agazapado en la copa de un árbol frutero. El Juzgado lo calificó de homicidio por imprudencia, absolviendo al procesado. Otros casos consultados no permiten analizar la calificación procesal retenida. Como fue el resultante del amplio informe del cabo primero de Basupú, de cuatro de diciembre de 1950, que refiere el cuerpo de la difunta Francisca Bella Ntutum fallecida el 28 de septiembre de 1944, cuya sepultura habría sido violada, sacado el cadáver, el cual estarían comiendo en el poblado de Sácriba fang. En noviembre de 1959, Francisco-Javier Alcina de Boschi le comunicaba al Administrador colonial otro caso de antropofagia en el mismo poblado isleño, donde Salvador Mongomo y Santiago Onah habrían desenterrado el cuerpo de la difunta Manuela Obama.

Pero la política judicial colonial contra prácticas culturales en su choque frontal con el principio de legalidad puede advertirse en una denuncia contra el *bweti* en el año 1941, así como en las causas que más adelante se señalan:

> El día de fecha 12 que fue la fiesta de la patrona de Zaragoza (Sampaka) […] el cabo llamado Alejandro Mbue y el sargento indígena Pedro Kunga me informaron que dichos señores hacían otra religión contraria a la católica, que se llama butí y es prohibido y perjuicioso según manera antigua.

Sobre la base de unos hechos acaecidos en Sácriba fang, Manuel Otogo fue penado con cárcel por tener la costumbre de dedicarse a las 'medicinas Bueti' a fin de quitarle la vida al agricultor Antonio Ndong que heredó los bienes de su primo José Eyene[20]. Pena que también les fue impuesta a Juan Nguema y Juan Ndongo porque "hicieron al indígena Marcos Mangue la medicina del Bueti […] para que no se cumplan los mandamientos de la ley católica". En una correspondencia sin fecha, redactada por el indígena de Rebola Alfonso Eukoni, la distinción entre curandero y brujo es evidente para él, si bien incurre en el error colonial de equiparar brujería y buetí. Dice a la administración colonial en su misiva: "…de mi parte yo hago

[20]En una causa similar procesada ante el Juzgado de Santa Isabel, Sumario nº 6 IE 1947, Patrik Ono y Okon Ibe se concertaron para asesinar a Okori Ekueribe y quedarse con sus propiedades. La calificación retenida fue la de robo con homicidio.

medicinas, al que está enfermo o sea el que tiene dolor de vientre o de cabeza. Antonio Nguema y Galbador son los que se dedican para hacer el Buetí". Empero esta aclaración, la citación que se cursó a los señores Marcos Mangue, Juan Nguema y Juan Ndongo para su comparecencia ante el Tribunal de Demarcación Este del Distrito de Fernando Poo, el día 26 de diciembre de 1940, les incriminaba por un delito de 'reclamación de medicamento de país'. La Palabra que se siguió fue la nº 814, cuya sentencia número once los condenó por el delito de curandero. Sin embargo, Domingo Nubi fue citado a comparecer el treinta de octubre de 1941 ante el Tribunal de Demarcación Este, por 'jugar al *butí*'. En la Sentencia nº 158 dictada en la Palabra número 809/1941 por el Tribunal de Demarcación de Santa Isabel, se le condenó a tres meses de cárcel por 'práctica de medicina'. Empero, en el oficio de treinta de enero de 1942 del jefe de la Cárcel Pública, informando al presidente del Tribunal del cumplimiento de la pena impuesta, y la puesta en libertad del afectado, se señala que fue condenado por un delito de 'supersticiones'. Es significativa la falta de criterio calificador en la Palabra nº 419 a instancia del Puesto militar de Basupú. En la citación a comparecer cursada a los interesados, a uno se le citó por entregarse al *botí*, a otro por hacer actos supersticiosos, y a un tercero se le inculpó por jugar al *botí*. En el mandamiento de encarcelamiento cursado por el Presidente del Tribunal de Demarcación del Distrito de Santa Isabel, a una tal Josefa Nchama se le había condenado por 'curanderista', y a Fernando Mbula por *Mbutí*. Sobre el delito de 'medicina del *mbuití'* se instruyó la Palabra nº 819 de 14 de octubre de 1941 a instancia de los militares demandantes Pedro Kungu y Alejandro Mobué contra Fabián Mesibe y Alfonso Ngoude, "por hacer otra religión contra la Católica que se llama *buetí"*. Este asunto plantea la idea del bueti como obstáculo a la evangelización, y, por ende, contrario a la civilización católica por constituir un ejemplo pernicioso para aquellos neófitos cristianizables. La falta de criterio unificador para una doctrina procesal y el rigor de calificación penal pudo haber sido la consecuencia lógica de una política subyacente consistente en luchar contra cualesquiera manifestaciones culturales; pues tanto la Corona española como la Iglesia habían considerado desde antaño como un deber natural la prohibición de los ritos paganos. Pero el juzgador colonial se encontraba ante otro dilema inherente a la exigencia de procesabilidad e imputabilidad: la prueba.

3.3. Evidencias y prueba brujeril

Como quiera que la justicia moderna exige de elementos evidenciables, es interesante centrarnos un rato en el esfuerzo desplegado para la obtención y presentación de pruebas brujeriles ante el juzgador colonial; siendo de hondo interés los materiales sugeridos como axiomáticos. En el caso del fallecimiento en Santiago Baney de un niño enfermo, siendo afectados mis abuelos Fernando y Carmelo Siale en agosto de 1947 (condenados a quince días de cárcel por asistir a reuniones de medicina), las pruebas presentadas como utillajes de brujería fueron: una pluma de loro, dos dientes de animal, un ala, dos anillos, cuarenta pesetas, una llave, un libro, una tela negra y dos velas. Esta causa, instruida en el legajo 178, se tipificó como ejercicio de 'medicina del país'. Y narra así los acontecimientos el cabo de Baney Alí Doso Sudan en su Diligencia policial de remisión:

> la enfermedad que murió el hijo ha sido que el muchacho cogió el anillo y la metió por dentro de un vaso de agua y senisas. Y después otra vez una yerva la machacaba y de pues de machacarla y él se metió en su habitación y le dice el padre del hijo que la lleva para que la tome, y hasta aquel tiempo no le ha vuelto a ver.

Encontramos en otras causas, como convicciones brujeriles: dos murciélagos macho y hembra, una cadena de plata, sal de amoníaco, vidrio, espejo, una medalla de Santa Elena y un trapo de seda verde, tres clavos pequeños, un retrato dedicado, un ojo de gato en agua salada, una invocación manuscrita a Santa Elena, las exhortaciones: *sanator*, *curator*, *mandator* y *mirator*. En la Palabra nº 419 contra siete arrestados por el comandante militar del Puesto de Basupú, el

soldado requisó, como pruebas materiales: "la guitarra del *buetí*, una gorra que suelen hacer el *buetí*, dos pastillas de blanco, y dos pastillas de una sustancia roja". En la Sentencia nº 195 dictada en la Palabra nº 558/1944, los procesados por el supuesto delito de 'medicineros', habían hecho uso, con fines delictivos, de "litros de magia, amuletos y líquidos desconocidos". En esta causa las piezas de convicción presentadas en la audiencia fueron: una cadena, un anillo, dos monedas inglesas, y un libro de lecturas en inglés. Es lo que entonces se definió popularmente como 'hacer *djudjú*' (*that djudju-man, hi the make djudju*[21]). Este proceso presenta interés por ser llanamente subsumible en el delito de estafa con aprovechamiento de la credulidad o debilidad ajena. El denunciante en la causa, Saturnino Opo de Santiago de Baney, se presentó al secretario de la Junta Vecinal del pueblo, y le contó la siguiente historia:

> … se presentaron en mi casa los señores Francisco un annobón y Luciano Inta, uno con un […] anillo y el otro con una botella negra, diciéndome que ellos obran mágicamente. Me obligaron a comprarles una botella de vino que ellos me dirían lo que me viene, y me dijeron que en las navidades me voy a morir, unos señores me matarán a mí y que les doy cien pesetas para darme una defensa.

Entre las oraciones cabalísticas probatorias y concluyentes en el proceso, aparece una de particular interés:

> Para poder ver lo que los demás no pueden ver, cójase el ojo de un gato, déjeselo en agua salada durante tres días, al cabo de los cuales colóquesele en el techo de la casa al punto hacia donde sale el sol durante seis días, al cabo de los cuales se pone en el cerrazón de una cadena de plata para darlo colgar en el cuello.

El diecinueve de diciembre, sin los resultados del servicio forense de la Dirección del Servicio Sanitario al que se remitieron las muestras para su examen, se dictó sentencia condenatoria contra Francisco y Luciano Inta, basándose el Tribunal en las pruebas arriba referidas, pero sin el filtro de la valoración pericial. El día veinte la Dirección del Servicio Sanitario Colonial despachó el oficio nº 1570 a la atención del Presidente del Tribunal de Demarcación, informándole de que ninguno de los efectos utilizados en el juicio como pruebas contiene sustancias venenosas ni tóxicas. Entonces, la punibilidad de los actos castigados no encaja con las evidencias científicas. Por lo tanto, solamente podríamos subsumirla en hechos meramente materiales y contrarios a la religión y moral católicas, y a la civilización judeocristiana. En el AGA,[22] obra un caso sobre medicina indígena con prácticas de nigromancia y hechicería contra Okon Usana Ubo. La perquisición realizada en lugares cercanos a la residencia del interesado dio con un cráneo humano, una lata de galletas llena de tierra, y algunos "útiles al parecer, empleados para sus fines". En las declaraciones policiales prestadas por algunos de sus clientes, consta que Okon Usana Ubo recibió de un tal Moritz Elundu la suma de 265 pesetas con el fin de dotarle de un anillo de buena suerte. En sus declaraciones, Okon Usana Ubo afirmó haber adquirido sus poderes de un tal Samsin Udo a su regreso a Nigeria, por la suma de 75 pesetas. Dichos poderes le fueron entregados en una maleta cerrada que solamente debía abrirse, para no disipar los poderes transferidos, vencido el lapso de un año desde su adquisición. El Tribunal Indígena de la Demarcación Este condenó a Okon Usana Ubo[23] a la pena de doce meses de cárcel. En esta causa hubo un cúmulo de situaciones interesantes: nigromancia, estafa, posesión de restos mortales humanos; no obstante, el juzgador no lo refirió.

[21]Expresión en pidgin-english.
[22]Caja nº 81/8528 E-227.
[23]Sentencia nº 139 en la Palabra penal nº 227.

3.4. Brujo simulado y falsas denuncias

Los administrados bajo tutela colonial apreciaron un resquicio benéfico en aquellos procesos contra la brujería, y muchos lo aprovecharon sin reparos, declarándose a veces dotados de poder brujeril a fin de inspirar miedo o respeto, o denunciando falsamente de brujería a personas con las que estaban en relaciones conflictivas o en enemistad. El 21 de junio de 1939, María Anobi, desahuciada por su arrendador, lo denunció ante el jefe de la Policía Gubernativa de Santa Isabel por actos de brujería. La delación fue cursada en oficio nº 1.852 al Presidente del Tribunal de Demarcación Este. En escrito nº 275 dirigido al Director del Servicio Sanitario Colonial, el presidente ordenaba el reconocimiento médico de la denunciante por "suponer que el estado mental de la referida mujer no es cabal".

La Memoria Explicativa de la labor realizada por el servicio de justicia colonial entre 1946 y 1949, cita, como efectos de la Justicia de Raza o Indígena,

> una disminución muy apreciable […] de aquellos asuntos relacionados con […] manifestaciones criminosas de sus sectas secretas, así las autóctonas del *evú* como las importadas del *mbuetí* en su conexión con la antropofagia ritual."

Memoria que se adjetiva con la opinión de Díaz-Pinés: "los hechiceros son considerados como seres poseídos de poder sobrenatural para hacer el bien o el mal. Con la labor llevada a cabo por los misioneros españoles se está dando fin a estas absurdas manifestaciones de primitivismo". El reto entre juzgador y brujería abundó, a la altura del éxito referido en la Memoria Explicativa y por Díaz-Pinés, en muchos antecedentes procesales; siendo reiterativo, como ya se señaló, el desliz del juzgador en la calificación del ilícito relativo a las prácticas hechiceras.

4. EL REBROTE BRUJERIL POSCOLONIAL

4.1. La reapropiación del pasado

¿Cómo entonces, después de toda esa labor judicial, la brujería ha resurgido incólume tras la independencia? ¿Cómo resultó posible que luego de impregnarse del cristianismo, de la alfabetización a través de la enseñanza única estatalizada, del criollismo, de neoliberalismo y de cultura global, han conseguido los guineanos preservar, transformar, y aferrarse al recurso a la brujería como una suerte de nacionalismo brujeril? Enengue A'Bodjedi subraya que a lo largo de la pugna emancipatoria para la Guinea Ecuatorial, muchos ndòwe reivindicaron la causa bwèti, reclamando el retorno a la espiritualidad africana perdida durante la cristianización,[24] ya que, como lo señala Práxedes Rabat Makambo,[25] "desde el inicio mismo de la colonización […] las prácticas iniciáticas y rituales ndòwe de los antepasados habían sufrido un proceso de degradación vertiginoso". La historiadora Florence Bernault alude a una recomposición progresiva y lenta del basamento mismo de esta creencia, y sitúa su fermento en el contexto colonial y en la alienación religiosa. Propone la idea de que las características de la supervivencia del hecho brujeril, así como su urbanización, están relacionadas, por una parte, con la reconfiguración del africano a partir de elementos anteriormente dispersados y ahora superpuestos y, por otra parte, su estrecha relación y su repercusión con el poder en todas sus vertientes. Entonces, ¿qué es esa brujería que tanto agita al juzgador poscolonial? El Dr. Lucien Ntone, médico psiquiatra en Yaounde, la definió como un conjunto de conocimientos a los que no llegamos a acceder. De tal suerte que, cada vez que no comprendemos un fenómeno, lo calificamos de brujería. El antropólogo francés Marc Augé la considera como

> un conjunto de creencias estructuradas y compartidas por una población dada, relacionadas con el origen de las desgracias, de la enfermedad o de la muerte, y el conjunto de las prácticas de detección, la terapia y las sanciones que corresponden a dichas creencias.

[24]Rabat Makambo (2006: xxxiii).
[25]*Op. cit.*, p. 142.

Eric de Rosny es más sencillo y trae a colación la definición dada por una abuela cerca de Douala: "estamos juntos, nos reímos, sin embargo, tengo malos pensamientos hacia ti, mi corazón no está sosegado. No hago más que pensar mal de ti e incluso te hago daño. Tú no lo sabes y estamos contentos y comemos en el mismo plato". Y concluye el antropólogo, que decir que la brujería no existe es negar sencillamente, y con cierta ingenuidad, la existencia de la perversidad en el mundo […] si uno dice que la brujería no existe es porque está viviendo los efectos del mal bajo otro paradigma. "Lo que vosotros denomináis brujería es lo que nosotros denominamos maldad", escribe Dy'Ikèngue a propósito.

4.2. Mutación y urbanización de la brujería

El paso del tiempo hasta la Guinea Ecuatorial de hoy ha demostrado que entre primitivismo y brujería no existe forzosamente relación indisociable, ni catolicismo y hecho brujeril están fatalmente divorciados. En lo que podríamos considerar como una suerte de cosmovisión nacional, no existe una marcada y diáfana separación entre los efectos oscuros de la brujería y las dificultades diarias de la vida moderna. Los instrumentos y fórmulas cabalísticas que sirven para ver lo invisible y actuar en las tinieblas, también sirven ahora para intervenir en la claridad del día y sobre los problemas cotidianos. Y son hechos tan calados ya en las culturas y costumbres, que esta creencia constituye la prueba más irrefutable y suficiente de la brujería como inherente al catolicismo, al primitivismo y a la civilización urbana poscolonial. La omnipresencia del riesgo, las difíciles condiciones de vida, la enfermedad, la violencia y la muerte, han revitalizado en el imaginario colectivo la propagación de la brujería en el sino y destino de las personas. Algunos habitantes del barrio *New Billing* al sur de Malabo me afirmaron que las oportunidades laborales generadas por las compañías petrolíferas provocaron un declive de los casos de brujería; entre otras cosas porque vino a ser algo difícil lanzar hechizos mortales a los niños ya que sus familiares tenían ya recursos económicos para llevarlos al hospital y comprar los medicamentos necesarios. Ante esa circunstancia económica muchos brujos se actualizaron. El sacrificio antaño del pollo o de la cabra para volar en las tinieblas y matar, se transformó en algo para conservar el trabajo, conseguir maridos menesterosos, fastidiar a los competidores laborales, o hacerse el aliado del funcionario o del jurista con quien se pueden hacer 'algunas cositas' para ganar en los pleitos.

Asistimos así a una clara urbanización de la brujería que, desde su espacio antaño predilecto, el rural nocturno y forestal, ya emigró a la par que un éxodo cada vez más penetrante hacia un hacinamiento y cromatismo urbanos a veces nada viables. La brujería evolucionó de tal suerte en la urbe, colonizando no solo el mundo supuestamente civilizado, sino también haciéndose un fiel aliado de sus instituciones al exteriorizar una clara intencionalidad por retradicionalizar sus espacios, entrar en osmosis con lo político, lo judicial, con las nuevas formas de enriquecimiento, e interferir en las relaciones inter-personales en el marco de la justicia distributiva. La brujería urbanizada se ha capacitado para dar respuestas a un abanico de dificultades de naturaleza diferente. De ahí se infirieron los rumores sobre reses sacrificadas o soterradas vivas en periodos electorales o segmentos de reorganización ministerial, de mujeres halladas muertas y amputadas de ciertos órganos que traen suerte, de profanadores de tumbas para la venta de partes óseas y miembros a los poderosos capitalistas, de jueces 'metidos en el bolsillo' por abogados. Pero también las nuevas formas de enriquecimiento se han venido manifestando a través del arte de la hechicería mediante actos tendientes a asegurarle al brujo o a su protegido, un lugar preferente y económicamente rentable en la sociedad del consumo y de la ostentación material. Y salen a la luz hombres que utilizan ese poder para enriquecerse explotando al prójimo. Günter Tessmann trata de la práctica del *ngbwo* relacionado con el *evù*, y alude a la existencia de hombres que utilizan su poder mágico para enriquecerse explotando al prójimo, a los más tontos y a los honrados, grupo brujeril al que pertenecen los hombres importantes, los ricos, los jefes, etc. Tratando de las medicinas para lograr la felicidad y la

riqueza, dice Tessmann que las hay que sí exigen la ofrenda de sangre humana, pero que también las hay que no involucran el asesinato de parientes. Este aspecto le viene bien al brujo urbano. Porque diseñará una nueva faceta suya; aquel brujo que interviene en los procesos judiciales y lanza hechizos contra políticos, jueces y magistrados, para asegurar un nombramiento o una prevaricación que le sea favorable. Pero esto no es tan nuevo como puede parecer, ya que únicamente han variado las modalidades de intervención y los efectos del beneficio obtenido. En su posterior estudio sobre la cultura en la Isla de Fernando Poo, Tessmann imprime la práctica del uso de medicinas para obtener riquezas y para ayudar en los litigios. Revela en este asunto que la mayoría de las medicinas para la suerte conforman la categoría de las destinadas en ayudar para hacerse rico o para obtener ganancias en los negocios, así como para salir absuelto de una denuncia o de un pleito. Esta faceta de la brujería se encuentra también en otras partes del mundo.

> Maldecir a los representantes de la ley es un acto de justicia […] los enemigos invocados durante las misas negras […] son sobre todo el abogado que no ha cumplido con su mandato defensivo, el juez y el fiscal. Aunque otro problema […] puede ser la maldición que la parte contraria ha infligido al recluso mediante los oportunos rituales de brujería.[26]

Algo parecido trata Virginia Fons punteando la posibilidad para las personas, de disponer del *mosunga*, un poder para conseguir 'pequeñas cosas', pero que bien puede dicho poder también asociarse al derramamiento de sangre humana, ya que necesita matar. Estamos ante un hemófago mutado en 'manducador' administrativo, cuyas actuaciones tienen una ventaja comparativa considerable, cual es la impunidad, por una parte, y la posibilidad de domesticar la decisión judicial o política por otra. Mediante sus actos el brujo urbano puede así ayudar a otros a salir de un mal trance político-judicial. Con su enriquecimiento se vuelve hacia los suyos y mejora su condición de vida. El buen-brujo, válganos el oxímoron, ya no consume vidas humanas por mero deleite o necesidad ritual. Lo que hace ahora es domesticar el orden de las cosas. Con su riqueza hace ofrendas a esa Iglesia que antaño quiso destruirlo, construye capillas. Una vez culminado su rito, reinvierte los beneficios en su linaje, enviando a los suyos a estudiar, regala coches y casas a sus concubinas, sus esposas viajan a Estados Unidos y dan a luz en la clínica Ruber de Madrid. Esta expulsión parcial de la consecuencia nefanda del ámbito brujeril ha hecho superar en parte la animadversión que se tenía hacia cierta variedad del maleficio, y, por consiguiente, su connotación criminal ha menguado en ese sentido. Porque se valora a ese hombre cuyos conocimientos nigromantes le han permitido desenvolverse en un nuevo mundo lleno de peligros. La manducación del Estado se desglosa totalmente de la manducación mística de la vianda o de la esencia vital del otro. Una se queda a las puertas del tribunal, y la otra se sienta en el banquillo de los acusados. Porque sí se actúa contra el brujo de toda la vida, aquél que vive en y por la desdicha del otro, el carroñero, el que come de noche y solo, que no abre el puño si no es para lanzar un misil místico y seguir pudriéndose en la miseria.

4.3. Víctimas de brujería: ¿brujos o embrujados?

Pero si la brujería se transforma en la urbe, conserva algunas de sus características de antaño; entre ellas, las acusaciones contra niños con enfermedades relativas al crecimiento físico y psíquico, que en muchas ocasiones son la consecuencia directa del abandono parental. Pero también se dan en niños sanos, a los que se acusa de absorber la esencia vital de otros. Una brujería infantil prácticamente limitada a la enfermedad y la muerte. Y la cuestión que se plantea aquí es la de la doble naturaleza de la víctima del hecho brujeril, que tanto puede ser el embrujado como el mismo brujo. En abril de 2020 nos llegó un audio de una realidad espeluznante. Los hechos ocurrieron en el seno de una familia ndowe de la ciudad de Bata, que mantenía todavía

[26]Francesca Cerbini (2012: 500).

estrechos lazos con el mundo rural. El que habla primero es un niño. Le interroga su tío. Hay otros niños en la casa, entre ellos una tal Cynthia y otra llamada Chêlë. Un bebé está llorando. La madre de los niños también está presente. Hay otros adultos en la casa, pero no se les escucha hasta el final del audio. Todo empezó, declara el niño, con un viaje de una niña menor de edad llamada Jenny, quien, tras una estancia en el pueblo, de regreso a Bata le cuenta a su hermanito Maikol, que estando en el pueblo, sus abuelas Iya Tomba e Iya Ngole venían de noche a despertarla y a invitarle a ir a la brujería. ¿Qué es lo que le solían hacer? Le pregunta su tío. Solían hacer 'huuuuu' en el techo, por donde solían entrar. Responde tartamudeando el niño. Al fallecer el hijo del abuelo Papi, dice el menor, se lo cocinaron. ¿Tú sabes algo del niño del abuelo Papi?, ¿tú no comiste al niño del abuelo Papi? Pregunta en tono acusador el tío. No, dice escrupuloso el niño. A ver, Cynthia, ¿Cuándo el niño del abuelo Papi se moría, tú no estabas al día? Le pregunta el tío a una de las niñas. No, responde asustada, yo no estaba. Entonces retumba la voz de la madre: ¡pasadme, está mintiendo, está mintiendo! Y se escucha un sonoro bofetón. La niña se echa a llorar. El tío interviene diciendo a la madre que no le corte la mano a la niña; a su vez los amenaza: ¡te van a cortar la mano!, ¡si yo la dejo te va a cortar la mano, y vas a hablar bien! ¿Qué sabes tú del niño del abuelo Papi? El muchacho admite: es Jenny quien les dijo que al fallecer el niño del abuelo Papi se comieron el cuerpo, Jenny se comió la cabeza y las abuelas se comieron el cuerpo. Entonces, pregunta el tío, ¿ella os vino a coger para que os fuerais todos a la brujería? *Humjú* (sí, en onomatopeya guineana), admite el niño con una voz inaudible. Cuando fuisteis ahí ¿qué es lo que hacíais? ¿Quién te cogió el primer día? El muchacho suelta el nombre de la otra niña: Chêlë. Chêlë le dijo haber adquirido un avión y que al pequeño Ebula le succionaban la sangre. ¡Con que Ebula está aquí enfermo y tú ... (en medio de su frase el tío golpea brutalmente al niño) tú sí le haces esto! ¿No? Se escucha el llanto del niño. ¡Cállate!, ¡para bien! Se exclama el tío y prosigue: ¡Tú me vas a comer a mí hoy, mi sangre sí vas a quitar! ¡Si no te callas te vuelvo a golpear! Se oye la voz de la madre dirigiéndose a la pequeña Cynthia: ¡sabe!, ¡una bruja de primera! La niña toma la palabra y admite que el combustible del avión era la sangre de Ebula y de un tal Ntongo o Itongo. Y me dijo Jenny que me callara porque de lo contrario a mí me extraerían la sangre, concluye. Y cuando vais a la brujería, dice el tío, ¿por dónde pasáis cuando salís de aquí en casa? Por ahí, en esa puerta. ¿Cuál puerta? ¡Habla bien! Esta, señala la niña. La de atrás, confirma el tío. ¿Dónde cogéis el avión? Ella lo suele parar aquí. ¿Quién? Pregunta la madre. Chêlë. Responde Cynthia. ¡Ohhhh! Se exclama la madre, ¡pilota!, ¡andaaa! ¿Quién conduce el avión? Se interesa el tío. Maikol, responde Cynthia. Y cuando no estáis en la brujería, ¿ese avión qué es? Yo no lo sé, ella (Cynthia señala a otra niña, Chêlë) sí que sabe. La niña señalada es amenazada por la madre. Ella lo niega, no sabe nada de brujería ni ha comprado un avión. ¿Quieres mentir? Amenaza el tío y le pregunta: ¿te han dicho en la brujería que si tú hablas te van a matar? No. Dice Chêlë. La madre se le acerca con un cuchillo, quiere cortarle la mano. Un acto violento ocurre, difícil de descifrar salvo por el grito desgarrador de Chêlë. La niña grita suplicando a su madre: ¡mamáa! ¡Habla, habla bien, interviene el tío, te van a cortar todos los dedos! Entonces Chêlë acepta que fue Maikol quien le dio el avión. Si tú no hablas…, amenaza el tío, este cuchillo afilado, te va a cortar la mano, vas a ir sangrando y vas a morir. ¡Yo estoy dispuesta! Se exclama la madre de los niños. El bebé sigue llorando, su llanto es cada vez más presente. En ese momento los niños saben que están perdidos si no cuentan lo que su madre, su tío, y los demás adultos quieren escuchar, si no dicen lo que 'los mata de miedo', la brujería. Y de un tirón sueltan la tan deseada confesión: es un avión como los que se usan para ir a Malabo (dice Cynthia). Y sigue Chêlë. Maikol sí ha ido a guardar el avión. ¿Dónde lo guarda? Lo guarda en La Fina donde hay un avión ahí caído. ¿Qué pones como combustible en ese avión? Maikol sí solía poder el combustible. ¿Cynthia suele ir con vosotras? Sí. Ahí Maikol suele decir que vayan a coger a Ibula y a otro para sacarles sangre. Entonces yo les solía decir que por qué no se coge la sangre de Nene y Jenny, y sólo a los demás. ¿Abuela va con vosotras a la brujería? Sí, admite Chêlë. ¡Mamá es una bruja!, ¡de primera categoría! Grita la madre de las niñas.

¿Abuela y quién? Pregunta el tío. Abuela Iya Ngole, responde Chêlë. A ver, citarme a los mayores, dice el tío. Abuela Jovita (la niña tiene que pensar, duda, necesita acordarse de los nombres de las abuelas que están en el pueblo, esos nombres que desean escuchar su tío y su madre), abuela Iya Ngole…, y, y, Iya Penda… y, y, y… ¡Habla! Amenaza vociferando la madre. Y…, y… esta…, cómo se…, Iya Ñama…, Iya Itomba… ¡La que se murió! Interviene la madre. ¡Iya Ñama ha muerto! ¿Quién más? Ivanguelina, dice Chêlë. ¿Tú conoces a la gente que suelen ir a la brujería?, ¿los mayores?, ¿no? Interviene el tío. ¡Ella sabe! Grita de nuevo la madre. ¡Habla! Abuela…, titubea la niña. ¿Abuela quién? Grita la madre. Abuela Jovita, suelta la niña. Al escuchar ese último nombre la madre entra en una crisis nerviosa. Suelta aullidos por toda la casa, tira los muebles, se echa a llorar y a implorar a Dios. Mientras tanto Chêlë sigue citando nombres. ¿Hummm cómo se llama esta mujer? No, ese hombre, es un hombre, ¿cómo se llama ese hombre que vive en la otra parte de la carretera? Le pregunta la niña a su tío mientras piensa en qué otro nombre citar. ¿A cuánta gente ya habéis comido? Pregunta el tío. Uno, dice Chêlë. ¿Tú también comiste? ¿Qué parte te dieron? La mano, acepta Chêlë. ¿Tenéis un plan de comer a otra persona estos días? ¿A quién? Responde Cynthia: Ellos sí que suelen decir que van a comer a Ebula. ¿Por eso Ebula está enfermo todos los días no? ¡Chêlë! Llama el tío. ¿Tú quieres hablar? ¡Habla! A Elöa Jenny quiere comer, suelta Chêlë. ¿Quién quiere comer a Elöa? Jenny. Cuando soléis ir comiendo a la gente, ¿vuestra abuela Jovita no suele decir nada que no comáis a nadie? Ella no suele decir nada. Suele estar sentada. ¿Ella también pide a gentes? Pregunta el tío. Ella suele comer la cabeza.

Es axiomático ver en esa historia el enfoque que aquí queremos poner a querella. ¿Puede la denegación de justicia o la abstención legislativa proteger tanto al tercero embrujado como al brujo víctima de su propia supuesta brujería? O es sencillamente la victoria del más fuerte, la poética de Wole Soyinka, tengo razón tú estás muerto, la que prevalecerá. La anomia del legislador y los brazos cruzados del juzgador llevan a consecuencias dañinas ambas para la sociedad. Tanto el verdadero brujo se sentirá protegido, y el falso brujo desamparado, como las víctimas se aferrarán a la idea de que solamente haciéndose justicia por la propia mano lucharán contra los brujos carroñeros. Ignorar el fenómeno, no querer entenderlo, o tergiversarlo, es abonar un barbecho en el que crecerá la anarquía y la violencia; porque esa realidad brujeril que se expresa a través del acto y de la palabra del Otro para consigo y para con los demás, en algún momento nos concernirá como ciudadanos, testigos, víctimas, allegados de las víctimas, incluso como brujos victimarios o víctimas; a la sazón seremos el Otro. ¿Ante quién entonces recurriremos? ¿Con qué instrumentos lo haremos? Juristas guineoecuatorianos escépticos niegan la existencia de la brujería. Entonces, la pregunta es, ¿puede una difamación, injuria o calumnia por brujería lesionar gravemente y de manera irreversible la dignidad y la reputación de un guineano? Si es así, ¿su querella o denuncia deberá ser admitida a trámite? Porque portará sobre hechos inexistentes, resultantes de la fabulación supersticiosa del querellante. El racismo puede dañar y perjudicar de forma palpable como golpear, apartar, despedir, rechazar por sentimientos racistas. Pero también puede generar, mediante gestos bien escogidos, un malestar silencioso, miedo al repudio o a la agresión, desvanecimiento de la imagen de sí, vaciamiento de la autoestima. Deberíamos preguntarnos por si esa clase de racismo no existe, si es una mera elucubración hipocondríaca de la víctima.

4.4. Doctrina y materiales de reflexión

Señala Peter Geschiere, que, en este asunto, tanto el legislador como los juristas se enfrentan a dilemas difíciles de superar en tanto que la domesticación de lo tradicional por lo innovador de las ciencias deviene en algo, si no imposible, por lo menos muy difícil en un campo donde la lógica cartesiana y la causalidad más celebrada ceden el paso a otra cosa. ¿Pero esta otra cosa está realmente lejos del enfoque y objetivo jurídico? No es nada nuevo que el derecho y la justicia se interesen por la brujería ni por los medios sobrenaturales probatorios de la responsabilidad.

Compendios como el *Malleus Maleficarum,* o las *Disquisiciones mágicas* del canónigo Martín-Antonio del Río y López de Villanueva, ya trataron, desde un enfoque penalista, de la magia demoníaca y de los maleficios y tormentos provocados por espíritus malignos. La bula papal *Summis Desiderantes* de Inocencio VIII fue un efectivo manual de procedimiento contra la brujería. El Código de Hammurabi cuya datación aproximativa se sitúa hacia el año 1760 antes de Cristo, recogía supuestos de delito brujeril: a) maleficios lanzados injustamente con resultado de muerte, b) maleficios lanzados injustamente sin causar la muerte.

Decían las leyes de Hammurabi:

> si un señor imputa a otro señor prácticas de brujería, pero no las puede probar, el acusado de brujería irá al río y deberá arrojarse al río. Si el río logra arrastrarlo, su acusador le arrebatará su hacienda. Pero si este señor ha sido purificado por el río saliendo de él sano y salvo, el que le imputó de maniobras de brujería será castigado con la muerte, y el que se arrojó al río arrebatará la hacienda de su acusador.

La cuestión no estriba en regresar al Código de Hammurabi ni al *Malleus Maleficarum*, sino en cómo habría de reaccionar el juzgador guineoecuatoriano ante la inquietud provocada por esa específica forma de agresión, o ante el uso indebido de la farmacopea y otras formas de la medicina tradicional. Porque es sobre esta oscuridad y la invisibilidad de las tinieblas donde se le pide que eche luz, que localice concreción en aquella abstracción. Una exigencia delicada para el jurista, frenético temeroso de lo aleatorio y de lo pantanoso. ¿El principio de legalidad se erige aquí como una barrera infranqueable? Creemos que no existe incompatibilidad total entre las dos cuestiones, o por lo menos no debería existir tal rechazo mutuo en cuanto a determinados hechos. Se trataría de casos incardinables en un ilícito tipificado (envenenamiento, lesiones, suministro de bebidas o sustancias nocivas, fabricación o tenencia ilegítima de sustancias psicotrópicas y estupefacientes, intrusismo profesional, antropofagia, profanación de tumbas y de cadáveres, mutilación, amenazas, perturbaciones del orden público, vía de hecho con alteración del sentimiento de seguridad, puesta en peligro de la vida o la tranquilidad de un tercero, acoso, etc.). En los demás casos, habría que señalar los elementos convergentes hacia un sobreseimiento a falta de una norma clara, ya sea de fuente escrita o consuetudinaria, que ofrezca herramientas de actuación sobre hechos no subsumibles en el código penal ni en el relativo a la sanidad y la farmacología. Esta solución no acaba sin embargo con el problema. Pues habrá quienes se ratifiquen sobre la existencia de actos brujeriles aun en la ausencia de muerte, de aquelarre o consumo de carne humana, o de expendición ilegal de brebajes. Frente a esta encrucijada, el juzgador no debería tampoco perder de vista el que algunas personas, debido a su grado de educación, se han dejado impresionar profundamente por los entes que vagan por la cultura popular. También ante el fracaso o graves dificultades –a veces para exculparse o como válvula de escape para una negación de responsabilidad– otras crean un mundo imaginario en el que abundan entes de toda clase de malignidad cuyo blanco son ellas mismas o sus familias. Como tampoco debe perderse de vista aquellos fanfarrones que para darse ínfulas y generar un miedo-respeto a su alrededor, se declaran brujos o dejan correr la comidilla. Se sabe de un señor de la villa de Basakato del Oeste, que, para presumir de éxitos amorosos, decía: "si con la labia y el verbo no es suficiente, añado la botánica". Un agricultor de la misma zona nos confesó no sentirse molesto por la difamación de brujo de que sufría; pues eso creaba miedo y nadie se atrevía a cometer robos en su finca.

Escribe Francisco-Felipe Olesa Muñido que el indígena condena la causación de perjuicio […] y considera la no punición de un hecho que él sabe prohibido por las consecuencias criminosas que cree puede causar, una injusticia. Rotula el autor la necesidad de sancionar una maquinación antisocial, aunque fuera objetivamente inofensiva, si dicho acto posee en la memoria colectiva y creencia generalizada una potencia de resultado y un malestar social. En la Guinea Ecuatorial del Siglo XX y XXI, a pesar del escepticismo de los juristas, los habitantes apelan a los juzgados y tribunales para resolver conflictos derivados de la cohabitación;

obligando al juez a hacerse malabarista y saltarse olímpicamente el principio de legalidad, para erigirse, *in fine*, en legislador de categorías lesivas no previstas en el código penal vigente, pero que lesionan la convivencia. Los ancianos, videntes y curanderos, también intervienen en las causas judiciales, en las pocas veces en las que colaboran a guisa de expertos, como proveedores de medios de prueba o eslabones entre lo jurídico y lo intangible. Ellos pueden decir qué hacer, qué elementos (frases, palabras, llamas, hierbajos, filtros, vapores, líquidos, partes de seres vivos, fase lunar, etc.) son utilizados para actos brujeriles, y ayudar así al juzgador en la búsqueda de la intención malsana cuando no de la culpabilidad, y de los actos materiales constitutivos de una lesión a la paz y tranquilidad social. En esta labor jurisdiccional la oralidad se ha puesto de lado cediendo el paso a la escrituración. Resulta de un informe redactado por una adivina-curandera a la atención del Juzgado Tradicional de Rebola, lo siguiente:

> ...certifico que tres pacientes ecuatoguineanos de cual llamados [...] han acudido en esta curandería por concepto de salud, al terminar la consulta o hacer la consulta se apareció la persona que provoca todos estos, entre enfermedades, mala suerte y todas las demás cosas, que es EB [..] su mujer [..].

En el enjuiciamiento de una causa por acusación de practicar la brujería, tramitada ante el Juzgado Comarcal de Rebola, las querelladas declararon que fue PBK quien antes de morir dijo que PBB le invitó a tomar unas copas de *kaë-kaë*,[27] que a partir de dicha fecha 'se quedó fastidiada por completo'. En una sentencia del Tribunal Tradicional de Malabo resultó de la diligencia de mejor proveer, que don CMM "era realmente el que fomentaba las malas hechicerías, así como los malos géneros que portaba en su choza y que fueron sacados a la luz [...] ya que con dichas cosas perjudicaba enormemente el bienestar de su familia". Destaca en esa diligencia la indeterminación de los géneros recuperados, y la repetición, palabra por palabra, del tenor de la denuncia. En el Juzgado Comarcal de la villa de Rebola, una declarante reconocía, que, al fallecer su padre, este le habría legado una sirena[28] que desde entonces habitaría su cuerpo, deteriorándolo. Las numerosas purificaciones realizadas no habían servido para expulsarla de su carne. Por lo tanto, y si fuera posible, ella aceptaría ser inmolada por la sirena para acabar con todo eso. Este caso es atípico porque permite ver cómo la conciencia colectiva transpone a la vida real elementos culturales de la frontera ficticia-invisible, la Mami Wata (sirena) que imperan en los cuentos populares. Sobre este extremo, Amador M. del Molino señala que "en las leyendas se tiene noticias de los (hombres maléficos) que hacían tratos con los *nökkó* (mujer de río por cuya mediación es factible obtener favores ya sean para bien o para provocar el mal, según Justo Bolekia Boleká en su Diccionario *Ë ribúkkuraballáa*), genios u ogros que exigían víctimas humanas para saciar su hambre o chupaban la sangre de los niños. Como lo dice Cruz Carrascosa de la Universidad de Chieti-Pescara:[29]

> [...] las metamorfosis [...] nunca han dejado de cumplir un papel en la visión del mundo y del orden social de los pueblos que atesoran esos relatos [...] el repertorio de los cuentos africanos no difiere en nada de los de otras tradiciones [...]. Lo que sí podríamos considerar especialmente llamativo es que ese tipo de relatos son aún creídos, considerados reales [...] no son pura ficción, sino que son instrumentos para describir, conocer, operar en el mundo, para organizarse en la vida cotidiana, para justificar o reforzar los conceptos de familia, de jefatura, de otredad.

[27]Aguardiente obtenido mediante la fermentación de féculas y levadura.
[28]La declarante dice sirena porque está hablando en español. En el fondo piensa en términos de Mamí Watá, esa deidad del agua cuya iconografía es bastante conocida y diversa (Obá, Orí, Buy, etc., son algunos de los nombres. que posee). Véase a propósito el interesante artículo de Ubaldo Martínez Veiga (2013), en *Batey: Revista Cubana de. Antropología Sociocultural*, 3, 3: "Mami Wata, Diosa de la Migración africana".
[29]"Los cuentos africanos sobre la metamorfosis, o la frontera invisible entre realidad y ficción", en *Oráfrica*, 2, p. 75.

En otra querella el Tribunal Tradicional de Rebola, el diez de mayo de 1995, resolvió como sigue:

> a tenor de las manifestaciones hechas durante este proceso, y las pruebas conviccionadas por los curanderos-médicos-especialistas en ciencias ocultas [...] se pudo vivir de cerca que efectivamente la demandada es la protagonista de todos los hechos-males causados a su hijo; en prueba de ello lleva una cicatriz en la mano de la quemadura de un arroyo que al inicio se conservó en estado de frialdad, más tarde en estado de calor, como señal de la persona que es.

En esa causa, el juzgador no hizo sino ahondar en la incertidumbre, amén de crear otros parámetros de agravación en la inestabilidad del enfoque jurisdiccional. Pues declaraba seguidamente, tras referirse a "la ley panafricana, guineana, constatada en las diferentes tribus nacionales", que es de "ley tradicional un correctivo penal de seis meses de cárcel por un caso de brujería". Una de las penas tradicionales bubis por un caso de brujería era el extrañamiento o la atadura de la víctima a las espaldas del brujo. No existían cárceles para purgar penas.

En el caso nº 53/2002 conocido por el juzgado comarcal de Bata, las diligencias policiales previas recogían las manifestaciones del joven WEE, denunciando a JAE quien lo encontró en la calle:

> [...] es cuando se le presentó un hombre desconocido [...] le dio el saludo, no quiso corresponder a su saludo, y empezó a preguntarle que de dónde eres, y empezó a tocarle, el chico al ver la forma que el desconocido le iba tocando, se sorprendió [...] haciéndose a la fuga [...] Y al anochecer se le volvió a presentar en los sueños, tal y como se le presentó en vida, llamándole de igual forma, ya que en el mismo día de los hechos [...] empezó a sentir malestar, debilidad y temblor en su cuerpo.

Consta en las diligencias judiciales previas, que a la mañana siguiente de los hechos (que no se corresponden exactamente con lo declarado por JAE en la policía), más de diez personas parientes del joven WEE se presentaron con arma blanca en el puesto de trabajo de JAE, amenazándolo con "descuartizarle y matarle", diciendo uno de ellos: "... has hecho a mi hermano este que está ahí, le has hecho una magia negra denominada *kong*, por eso estamos aquí para preguntarte si esto es cierto". No hay constancia en autos, de la declaración de incompetencia material del juez en lo referente a las amenazas con arma blanca de las que había sido objeto el supuesto brujo, ni que elevara esa parte de la causa al juez instructor; como tampoco el juez comarcal resolvió la causa principal planteada como una supuesta práctica de brujería *kong*. Sencillamente se archivó *de facto* el asunto. En el caso nº 67/2002 llevado ante el mismo Juzgado Comarcal, la denunciante declaró haberle revelado en una curandería, el soterramiento, por su madre, de un cráneo y un león dentro de la casa, para dar muerte a todos sus hijos. Lo más curioso en este asunto fue el silencio del juzgador en solicitar diligencias para mejor proveer, a fin de exhumar el cráneo y el león que afirmó la curandera encontrarse en la casa. Por el contrario, el juez dijo, en su primer considerando del Auto de admisión, que "... al tratarse de un problema netamente de hechicería, es menester acudir a una curandería para las averiguaciones de los hechos". Efectivamente apeló a los conocimientos de otra curandera, no para desenterrar el cráneo y el león, sino para declarar como experta. Y afirmó esta, sin ambages ni elementos de convicción, que la madre era inocente de lo que se le imputaba.

En el año 2010 se iniciaron en la Comisaría de Policía de Baney diligencias policiales por posesión mística. La denunciante, PMB, manifestó el hecho de que a su hija Pilar BM de diez años de edad

> le habían subido espíritus en su cuerpo […] durante su estado de posesión […] empieza a nombrar a los llamados Gildo B., Mariano B., Guillermo Ch., Pedro S., y Armando I., […] por eso he tenido a bien citar a esas gentes […] a fin de que haya una solución por parte de su hija, para que se quede normal.

A la pregunta de los agentes de policía por si la denunciante y su hija habían oído hablar de una supuesta participación de los denunciados en anteriores prácticas de posesión, la denunciante respondió a la afirmativa. Desde el punto de vista de la calificación, la ofendida denunciaba a los susodichos señores como poseedores de fuerza maléfica (el *nchiajncho* de que habla Amador M. del Molino), pues como hombres malvados, habían causado la enfermedad con solo su malquerencia y malsana palabra. Al ser oídos en declaración, los denunciados negaron su participación en los hechos, aseverando no ser brujos. Todos solicitaron la sumisión del asunto a una fase probatoria basada en una investigación 'tradicional'. La Jueza Comarcal, *in voce*, dando lugar a la fase probatoria, decretó la investigación 'tradicional'. La situación procesal de Guillermo Ch. era bastante paradójica. Por razones de salud había abandonado el pueblo de Baney desde el año 2008, encontrándose, en el momento de los hechos, bajo tratamiento en una curandería en Malabo. Aún más, era pareja de hecho de la denunciante y, por ende, padrastro de la niña supuestamente poseída. El veinticinco de marzo de 2010 se reunió el Consejo de Ancianos al objeto de proceder a la diligencia requerida. Para ello se exigió de cada una de las partes –salvo de la denunciante– la suma de noventa mil francos CFA[30]; a serles devuelta si resultaban sobreseídos de la causa. El doce de abril de 2010 el Consejo de Ancianos produjo su informe, señalando en el primer párrafo lo siguiente:

> en todos los lugares de investigación tradicional que ha ido esta Comisión […] no se ha oído ni se ha hablado de los nombres de los señores Gildo B., Mariano B., Guillermo Ch., Pedro S., y Armando I.

Mas este informe del Consejo de Ancianos es más interesante no por lo que afirma anteriormente, sino por lo que sigue:

> la Comisión se encontró con una sirena que se hizo llamarse CINCUENTA, que su amo era don Federico MB conocido con el sobrenombre de Monfré (adviértase que este individuo, vecino de Baney, falleció hacía más de una década). En su diálogo con la sirena, la Comisión refrenda haberle preguntado por qué hubo mencionado los nombres de los denunciados siendo que su amo era otro, a lo que ella respondió que no mencionó ningún apellido sino nombres, y al ser que dichos nombres son famosos por eso lo hizo.

En esa causa el Juzgado no resolvió, archivándose *de facto*. Otro antecedente resulta de los autos iniciados en el mes de septiembre de 2009 a instancia de Tecla CS contra su tío Manuel S., incriminándole haber sostenido que ella y su esposo tenían enterrada una cabra a la entrada de su propia casa; ya que en su día viajaron al Gabón a por 'brujería de la venta'[31] con el ánimo de hacerse ricos. Como consecuencia, todos sus hijos se estaban muriendo. En el careo judicial, el tío Manuel dijo haber sido su sobrina Tecla quien, en un primer intercambio descortés, lo acusó de haber sepultado una cabra delante de la iglesia de Baney, razón por la cual él le dijo lo anteriormente señalado. El asunto fue sometido a investigación tradicional. Diligencias llevadas en una cueva (*bösilla*) localizada en el poblado de Bahó. Amador M. del Molino indica en su ya citada obra (p. 37) que "las cuevas eran consideradas por los antiguos como moradas del mundo espiritual". Es interesante ver hasta qué extremo la Comisión del Consejo de Ancianos estaba convencida de que los hechos eran graves transgresiones de la ley, y habían de ser sometidos a la imparcialidad del juzgador. Por lo que empieza su informe diciendo que "si la justicia es dar a cada uno lo que se merece, esta Comisión Organizadora pronunciará los siguientes hechos". Párrafos más adelante, el documento señala que "lo único que se pudiera hacer ya que somos africanos, que ambas partes de la familia reúnen dinero, convocando al Consejo de Ancianos para la investigación tradicional que desean". En las diligencias que se

[30]Sobra aquí la pregunta del porqué noventa mil Francos y no veinte mil, y por qué no exigible a la denunciante.
[31]La brujería de la venta es la fuerza oculta de que disponen algunos comerciantes para tener éxito en el negocio de la compraventa (es la brujería conocida como *the purse no dry*).

llevaron en la cueva de Bahó, estuvo presente el Secretario Judicial Morgades Ichaka, cuyo resumen es de interés:

> [..] no salió ni se (oyó) escuchó el nombre de […] sino vino algo que yo como el testigo de ustedes y representante de este Juzgado no lo he visto con mis ojos, pero sí lo he oído, y lo que vino dijo: que ella es una sirena llamada Úrsula, que desde el año 1969 es cuando su amo CT la trajo a esta villa de Baney en manos de un nigeriano llamado Tomos. Pues al traerla la pusieron en el terreno (lugar donde actualmente está) […] entre los acuerdos que hicieron la sirena y su amo CT, el llamado CT no cumplió con los acuerdos, de ahí Úrsula se enfadó, golpeó a su amo hasta llevándole a la muerte, quedándose como propietaria de dicho terreno, y nadie podría construir en dicho lugar [..].

Resulta de las actas del Secretario Judicial, que el esposo de la denunciante inició la edificación de un chalet sobre parte del terreno poseído por el ente, por eso "desde el año 1982 empezó contigo, y si quieres vivir feliz tendrás que quitar tu casa encima de su terreno, si no…" Tras las diligencias, la Jueza Comarcal tampoco dictó resolución. No obstante, es importante anotar cómo la investigación 'tradicional' resuelve el tema de fondo relativo al litigio familiar, apartando al tío Manuel S.; para luego centrar el asunto en la responsabilidad de los miembros de la pareja denunciante, considerados ahora culpables de allanamiento por ocupación ilegítima de un terreno ajeno. Pues, según nos informaron al margen de los autos consultados, el hecho fue que el esposo de la denunciante, al construir el chalet, invadió parte de la parcela limítrofe, en ocurrencia la del difunto Federico MB, amo de la Mami Wata Úrsula, heredera ahora vengativa por la ocupación. La solución propuesta por los ancianos era destruir el chalet todavía inacabado y desocupar el terreno allanado (que es interdicto de obra nueva y de recobrar la posesión). Empero los denunciantes alegaron la inversión de mucho dinero en las obras, suplicando otra solución, consistente, si posible, en hacer todo lo que estuviera en sus manos, incluidos pagos, para 'lavar y purificar el sitio y apaciguar al ente'. En suma, una suerte de indemnización por accesión invertida sobre la parcela. Brujería y derecho no estaban tan distanciados.

La Corte Suprema de Justicia de Guinea Ecuatorial tampoco se ha visto exenta del conocimiento de recursos relativos a procesos basados en hechos brujeriles. En la causa Ikaka vs. Bomohagasi, el Juzgado de Distrito de Malabo, en apelación, consideró que el acusar a alguien de practicar la brujería constituía el ilícito de acusaciones falsas. Delito punible por los artículos 325 y 453 del Código Penal vigente. El juez *a quo* hubo recurrido a una curandera para determinar si existían o no indicios de hechicería. En recurso de nulidad de actuaciones, la Corte Suprema de Justicia lo anuló todo por haberse practicado una prueba pericial mediante un mecanismo probatorio no previsto por el enjuiciamiento criminal, a saber, la pericia curandera; y, por otra parte, por considerar el alto órgano judicial materialmente incompetentes los juzgados de lo tradicional y de distrito, los cuales tuvieron que haber elevado la causa delictiva al juzgado de instrucción competente. En caso similar (causa CMM), el Tribunal Tradicional de Malabo vino a calificar los hechos llevados a él como una falta en la modalidad de prácticas de hechicería, lo cual ya justificaba su competencia material. ¿Pero cuáles fueron los elementos constitutivos de dicha infracción? No los reveló.

CONCLUSIÓN

Si la misión del juzgador colonial fue pura y simplemente la extirpación de todo culto pagano y rito bárbaro contrario a la moral y a la civilización judeocristiana, el juez nacional poscolonial no ha respondido todavía a la pregunta sobre la transgresión del principio de legalidad, constitucionalizada como un derecho fundamental; como tampoco ha dicho el porqué del recurso al delito de brujería cuando los hechos eran subsumibles en procesos civiles o penales codificados; como tampoco ha respondido a las causas del embrollo en que se encuentra cada vez que le desafía la brujería. Eso porque, en suma, no tiene respuestas hechas. Ha tenido que intervenir, de urgencias, en evitación de un mal mayor y no habiendo tomado el tiempo de la

sana reflexión, disparando con cartuchos de fogueo en una contienda a muerte. Empero, resulta de los casos consultados la plausibilidad de cierta opción hacia la configuración atípica de un delito puramente formal, radicalmente indiciario (lo cual ya es de por sí una falta de lógica fatal para la clasificación legal de los tipos básicos penales, que exigen el elemento intencional y material), pero transgresor de un bien jurídico. ¿Qué bien jurídico? Creemos que este delito atípico brujeril, el autónomo de todo ilícito ya tipificado, sería una infracción *sui generis* donde el elemento material y el intencional, como se entiende en el derecho penal reglado, entrarían en juego para la determinación o la calificación del delito o la falta. Nos encontraríamos ante ilícitos brujeriles con dos elementos constitutivos: uno fáctico a través de gestos, realizaciones, expresiones y utensilios; y el otro finalístico que incluiría la intencionalidad, es decir, que tales hechos fueran materializados *ad finem mali*, con mala intención caracterizada, consistente en que el actor tenía conocimiento y plena conciencia de la naturaleza dañina de sus actos y de los instrumentos o conjuros y frases lanzados, y deseaba llegar a su fin con ellos.

La prueba consistiría en la conjunción de una serie de elementos concretos resultantes del uso de vías de hecho desaprobadas por la costumbre, comportamientos o tenencias que todo el mundo, o los iniciados, sabe, y a todos consta, que no han de hacerse ni tenerse, en la medida en que únicamente tienden a causar daño o afectar la pacífica convivencia social. Estaríamos tratando de una conducta activa, contraria a las buenas costumbres y a la tranquilidad, intimidatoria e idónea para el fin perseguido, expresada a través de los referidos materiales y conjuros. En este orden de ideas podría también hablarse de un tipo preterintencional, en nada absurdo como lo fuere el intento de homicidio con balas de fogueo, aunque eventualmente subsumible en el delito imposible y castigado como tal si quisiésemos ser demasiado cartesianos, y, que incluiría ciertamente la posibilidad de un acto delictivo sin víctima directa y sin resultado concreto, pero refrendado como una pura contravención o falta de mera actividad sustentada en parte mínima en la frustración del que se siente víctima (que pueden ser varios), pero principalmente respaldado en el estado de miedo pánico, en la perturbación del orden público o la tranquilidad familiar que representaría la constatación inequívoca de efectos derivados de actuaciones o manifestaciones calificadas de brujeriles: poseer y ocultar un potente veneno como la *ibâga* (*Tabernanthe iboga* o *tetradotoxina*) sin razón terapéutica alguna, disponer de un búho o una lechuza disecada, danzar a medianoche en el cementerio pronunciando nombres ajenos en actos que no tengan relevancia cultural, colocar platos y comida de noche en servidumbres de paso o cruces, un cráneo humano escondido, candados en una olla, estatuillas enredadas con hilo negro, huesos o cuernos de animales considerados poderosos, dedos disecados de perezoso para actos que no sean la curación de enfermedades o actos iniciáticos, etc. Efectos éstos considerados instrumentos de intencionalidad cierta y con una larga historia como agentes causantes de daño o malestar individual o colectivo.

El razonamiento procesal deberá ser de una pertinencia clara, a fin de no crear confusión con las meras credulidades o las supersticiones relativas a la colonización de ciertas mentes por el vampirismo cinematográfico o las sirenas ligonas de Ulises o los aviones que utilizan los niños, cuyo reactor funciona con sangre de bebés, ni con los ritos curativos, iniciáticos o mortuorios admitidos por las diferentes culturas. De tal suerte que, una vez desenmascarado el poseedor de tales objetos, se habrían "sacado a relucir todos los malos objetos con los que hasta entonces había estado trabajando en las tinieblas" como lo subrayó la sentencia del Tribunal Tradicional de Malabo. La sistemática podría ser también por eliminación, en comparativa con los conocimientos actuales sobre herbología, o, partiendo de las terapias basadas en procedimientos curativos tradicionales no herbarios. La exploración de la inocuidad de los productos podría dar alguna pista. Como también sería plausible la comparación del comportamiento en causa con los procedimientos en las terapias mentales o espirituales conocidas y confirmadas en medicina tradicional desde su larga historia. En todo este proceso el acompañamiento psicológico de los actores debería ser riguroso para descartar cualquier

patología; sin obviar a sociólogos, antropólogos y tradicionalistas. Por esta vía, a lo mejor, la sempiterna pelea entre jueces y brujos guineoecuatorianos entraría en un lento sumario de pacificación.

BIBLIOGRAFÍA

AGA (Archivo General de la Administración, Alcalá de Henares), Caja 81/8528 E-227

AGA (Archivo General de la Administración, Alcalá de Henares), Caja 81/6262

AGA. 81/8587 – 81/8588 – 81/8560 Palabras

Autos de los Juzgados de Distrito y Comarcales (2003-2010) Archivos judiciales de Baney, Bata, Malabo y Rebola.

Bernault, Florence (2005) *Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville*, L'Harmattan, París, pp. 21-39 http://www.academia.edu (consulta: 22-octubre-2020).

Bi Oula, Kasia (2005) "L'appréhension de la sorcellerie par le droit ivoirien", en Cahier de l'UCAC, Yaoundé, pp. 203 ss.

BOE nº 10 de 31 de octubre de 1985. Ley nº 4/85 de fecha 24 de octubre por la que se crea el Servicio Nacional de Medicina Tradicional (Archivo general, Presidencia del Gobierno. Malabo).

BOE Nº 19 de 25 de noviembre 2006. Ley nº 7/2006 de 2 de noviembre, reguladora del Ejercicio Sanitario (Archivo General, Presidencia del Gobierno, Malabo).

BOE 01de abril de 2003 *Conferencia sobre el Sistema Nacional de Salud. Declaración Final* (Archivo General, Presidencia del Gobierno, Malabo).

Bolekia Boleká, Justo (2009) *Ë ribúkkuraballáa,* Madrid, Ediciones AKAI.

Cerbini, Francesca (2012) "Rituales para hacer "justicia". Maldiciones, invocaciones, yatiris y ofrendas para la libertad en la cárcel de San Pedro (La Paz, Bolivia)", en *Revista Española de Antropología Americana*, 42, 2, pp. 489-514.

[http://dx.doi.org/10.5209/rev_REAA.2012.v42.n2.40115 (consulta: 23 de octubre de 2020)].

Carrascosa, Cruz (2006) "Los cuentos africanos sobre la metamorfosis, o la frontera invisible entre realidad y ficción", en *Oráfrica. Estudios Africanos*, 2, pp. 75-93.

Decreto-ley nº 3/1993 de 15 de septiembre por la que se prohíbe la producción, la venta, el consumo y el tráfico ilícito de drogas en la República de Guinea Ecuatorial (Presidencia del Gobierno, Archivo General).

Dy'Ikengue, Ibia (Práxedes Rabat Makambo) (1872) *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos*, Nueva York, American Tract Society.

Fisiy, Cyprian F. (1990) "Monopole juridictionnel et règlement des affaires de sorcellerie au Cameroun", en *Politique Africaine*, 40, pp. 60-72.

Fons Renaudon, Virgínia (2004) *Entre dos aguas (Etnomedicina, procreación y salud entre los ndowé de Guinea Ecuatorial)*, Barcelona, Ediciones CEIBA.

Geschiere, Peter (2000) "Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité", en *Politique Africaine*, 70, pp. 27-32.

Geschiere, Peter (2005) *The State, Withcraft and the limits of the Law – Cameroon and South Africa*, Yaoundé, Cahier de l'UCAC.

Gil Delgado, Crespo (2015/1949) *Notas para un estudio antropológico y etnológico del bubi de Fernando Poo*, Tesis doctoral de la Universidad de Madrid.

Hammurabi, Código de (2003), Madrid, Editorial TECNOS, Grupo Anaya.

Iyanga Pendi, Augusto (2016) *Mhbukwa: mito y leyenda*, Madrid, Sial/Casa África.

Kamtchoum, Roger (2005) *Comment déceler la sorcellerie au niveau du tribunal?*, Yaoundé, Cahier de l'UCAC p. 225.

Martí Pérez, Josep (2008) "Algunas notas sobre el Ekong en Guinea Ecuatorial", en *Oráfrica, Estudios africanos*, CEIBA Ediciones, Vic, pp. 171-189.

Mbana, Joaquín (2004) *Brujería fang en Guinea Ecuatorial (El Mbwo)*, Madrid, Sial/Casa África.

Martín del Molino, Amador (1993) *Los Bubis: Ritos y Creencias*, Madrid, LABRYS 54 SA.

Mounyol à Mboussi (2002) *Sorcellerie en justice au Cameroun*, Yaoundé, Presses de l'UCAC.

Mounyol à Mboussi (2005) *Une nécessaire relecture de la législation sur la sorcellerie au Cameroun*, Yaoundé, Cahier de l'UCAC.

Olesa Muñido, Francisco-Felipe (1953) *Derecho penal aplicable a indígenas de los Territorio españoles del Golfo de Guinea*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos (CSIC).

Orden Ministerial de fecha 18 de marzo de 1969, por la que se dispuso la prohibición de sembrar, elaborar, traficar y consumir el tabaco banga (Archivos Centrales, Presidencia del Gobierno, DG de Archivos, Malabo).

Rabat Makàmbo, Práxedes (2006) *Ritos y creencias ndòwe*, Nueva York, Ndòwe International Press.

Rosny, Eric de (2005) *L'univers de la sorcellerie*, Yaoundé, Cahier de l'UCAC.

Sánchez Azañedo, Jesús (2014) *El Bwiti en Guinea Ecuatorial antes de su independencia*, Madrid, Departamento de Antropología social y cultural de la UNED, Trabajo de Fin de Grado.

Tessmann, Günter (2008) *Los Bubis de Fernando Poo*, Madrid, SIAL Ediciones.

Tessmann, Günter (2003) *Los Pamues (los fang)*, Madrid, AECI/Universidad de Alcalá.