ARTICLES/ARTÍCULOS

«CUANDO LOS BYÉRIS LLORAN»:
EXHIBICIÓN Y MERCANTILIZACIÓN CULTURAL

«WHEN THE BYÉRIS CRY»:
EXHIBITION AND CULTURAL COMMODIFICATION

Asier Azkarraga¹

Universidad Nacional Educación a Distancia

Recibido: 16 de febrero de 2021; Aprobado: 17 de noviembre de 2021

Cómo citar este artículo / Citation: Azkarraga, Asier. 2022. «Cuando los Byéris lloran»: exhibición y mercantilización cultural». *Disparidades. Revista de Antropología* 77(2): e030. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2022.030>>.

RESUMEN: En los últimos años, los museos etnológicos y galerías de arte occidentales que acogen y exponen byéris expoliados y arrebatados durante el periodo colonial, están reorientando la representación museológica de los mismos, cuestionándose la justificación ética y moral de exhibir una serie de esculturas que no les son propias, y cuya significación creen conocer pero que, en realidad, desconocen. Este artículo, entretiene el pasado de la sociedad fang, por medio de su cultura material, los byeris, con el contexto mercantil y expositivo que ocupan hoy en día en los museos y mercados del arte occidental, y el espinoso asunto de restituirlos a las sociedades autóctonas. El objetivo fundamental de la presente publicación no es adentrarnos en los aspectos legales o procedimentales de devolución y restitución de los objetos etnológicos (en este caso los byéris) a las poblaciones autóctonas fang, sino en aproximarnos a su historia y cuestionarnos la legitimidad moral y ética de poseer parte de su cultura material expuesta en museos occidentales. La antropología y la etnología presionan para que este último contexto sea repensado y reorientado, y para que, tanto los museos, como representantes de la cultura fang, encuentren cauces de entendimiento y negociación. Mediante una antropología colaborativa se propone la participación de voces nativas fang, dándoles el peso que merecen, buscando soluciones reales entre dos ámbitos diferenciados: la actividad de los museos etnológicos de exponer objetos culturales y el derecho de los fang a proyectar y/o recuperar su pasado.

PALABRAS CLAVE: Antropología; Fang; Byéri; Museos etnológicos; Pasado colonial; Colaboración; Restitución.

SUMMARY: In recent years, ethnological museums and Western art galleries, hosting and exhibiting byéris plundered and seized during the colonial period, are reorienting their museological representation. Questioning the ethical and moral justification of exhibiting sculptures belonging to other ethnic/social groups, and whose cultural meanings they do not know/understand. This article seeks to interweave the history of Fang societies through their byeris with contexts where they are commodified and exhibited in Western markets and art museums and the thorny issue of restoring them to indigenous societies. The main objective of this publication is not to delve into the legal or procedural aspects of the return and restitution of ethnological objects (in this case the byéris) to the native Fang populations, but rather to approach their history and question the moral and ethical legitimacy of possessing part of their material culture exhibited in western museums. From Anthropology and Ethnology, scholars are pressing by pointing out that this last context have to be re-thought and reoriented, while asking museums and Fang culture agents for finding channels of understanding and negotiation. From a collaborative anthropology approach while the participation of native Fang voices is required, real solutions have to be found in two different areas: ethnological artifact exhibitions in museums and Fang people's rights to reclaim their own cultural heritage.

KEYWORDS: Anthropology; Fang; Byéri; Ethnologic museums; Colonial past; Collaboration; Restitution.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1 Correo electrónico: asierazkarraga@gmail.com ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0002-3611-1314>>.

Subo los últimos peldaños de la pequeña galería. Una luz tenue ilumina el interior. Los objetos, provenientes de todos los rincones de África, se agolpan tras las vitrinas, y allí, en un rincón oscuro, una figura de madera, hierática, inerte, solemne, se yergue majestuosamente. Me quiero ir, me incomoda... y sin embargo, sin comprender muy bien el porqué, decido acercarme lentamente a ella, hechizado y fascinado por la emoción del momento. La observo y me observa. Sus ojos, translúcidos, brillantes, transmiten paz, algo que contrasta con unos labios gruesos que dibujan una especie de horrible mueca de la que parecen asoman unos pequeños dientes afilados. Sus brazos, adosados a un tronco cilíndrico y alargado, extienden sus manos con las palmas hacia arriba como si estuvieran realizando algún tipo de oración. De pronto, extraños sonidos parecen emanar de su figura, extendiéndose y ocupando toda la sala: gritos, tambores, cánticos, risas, lamentos, súplicas... Mi respiración se vuelve torpe y me pregunto si me estaré volviendo loco. Me aproximo más a ella, queriendo cerciorarme de que no es un sueño, intentando escuchar con más atención. Sí, percibo que quiere hablar, que quiere contarme algo...pero no la entiendo, no la comprendo... Frunzo el ceño y lo intento de nuevo: Sí, historias, relatos, dramas, ruegos, miedos, experiencias que parecen querer no ser olvidadas... pero no consigo traducirlas. Ininteligibles. No soy nadie para ella...

(British Museum, Londres, 2018)

Esta experiencia estética tuvo lugar hace unos años en una galería de arte africano del *British Museum*, Londres, ante la visión del que sería mi primer byéri. Nunca antes había visto uno y desconozco si este tipo de emociones o reacciones son habituales cuando se contempla un objeto etnológico de tales características, pero algo similar debe suceder cuando este producto cultural despierta el interés de los museos de arte y etnología, y son codiciados por las mayores colecciones/coleccionistas de arte de todo el mundo, que los ponen a la venta en prestigiosas subastas internacionales, alcanzando precios desorbitados, siempre y cuando posean *pedigrí*.

En el caso del byéri del *British Museum*, fue recolectado a finales del siglo XIX en Gabón, un periodo donde los byéris aún conservan rasgos arcaicos, y que fue donado a través del *Art Fund* como parte del legado del coleccionista anónimo ya fallecido Alan Richard Mann (1924-2011), quien anteriormente prestó la figura al museo entre 2008 y 2011. Por tanto, su «pedigrí» o autenticidad está de sobra demostrada

(con número de registro 2011,2044.1) lo que en el mercado de las subastas de arte alcanzaría un precio que fácilmente alcanzaría las 6 cifras.

Sí, éste término que suena aplicable al mundo animal y no a los objetos, es una categoría utilizada para referirse a artefactos etnológicos cuya antigüedad y autenticidad están verificadas. ¿Cómo? Acreditando el haber formado parte de lotes de objetos culturales recolectados o expoliados por misioneros, antropólogos, administradores coloniales...para posteriormente ser vendidos a museos etnológicos y de arte.

Y es que los byéri, cuya traducción sería *hueso*, por su condición de relicario, o *hijos de la medicina* según James Fernández (1982:264), son unas esculturas antropomórficas talladas en madera, cuyo uso estaba ligado a ritos de los antepasados (rito del malan²) de la cultura fang, grupos/ sociedades bantús asentadas en el Golfo de Guinea. Su función primordial (aunque no la única) era el custodio de los fragmentos óseos (cráneos en su mayoría, aunque también había fémures, etc.) que pertenecieron a personajes ilustres del *ayong*³ (clan), y que se depositaban en el interior de un relicario denominado *nsek byéri*, en cuya parte superior, y por medio de un vástago, era insertado en el byéri³.

Dichos cráneos eran sacados del relicario durante los ritos de paso, y expuestos a los neófitos durante la ceremonia, explicándoles detenidamente a quien pertenecía cada uno de ellos, contribuyendo así

2 El denominado culto o rito *malan* es una ceremonia de iniciación de carácter familiar en honor a los ancestros, donde los postulantes consumen alcohólicamente, donde los postulantes consumen alcohólicamente, donde los postulantes consumen alcohólicamente, donde los postulantes consumen alcohólicamente. En palabras de Teggmann (1930:530) «el nombre de malan proviene del radical *la* «estar unidos», unir, ya que los cráneos de los antepasados se ponen juntos; con el sufijo *n*, pasivo, cualidad permanente, puesto que, simplemente, deben estar unidos, sin que con esta unión se persiga en sí ningún fin especial; *ala'n* se llama también la *Alchornea hirtellia Benth*, que juega asimismo un papel en el culto a los antepasados, porque sus hojas están todas juntas en el extremo de la rama».

3 Según Wilfried Van Damme (2014: 8) «las estatuas masculinas y femeninas Fang, llamadas *beyima bieri*, figuras del culto ancestral (sing. *Eyima bieri*), se utilizaban para proteger los cráneos y huesos de ancestros, que se guardaban en barriles cilíndricos hechos de corteza (*nsuk*). Estas figuras también se conocen como guardianes relicarios. Las cabezas antropomórficas insertadas en la parte superior del barril de corteza tenían el mismo propósito. El byéri se acoplaba al relicario mediante un vástago trasero, y el conjunto, se colocaba en un rincón de la casa perteneciente al líder del culto ancestral».

a la perpetuación y recuerdo de la genealogía de los ancestros del clan. Durante el ritual, los *byéri* participaban de la ceremonia, siendo testigos mudos de un rito ancestral de origen incierto sobre el cual se han vertido ríos de tinta (Perrois 1991; Gunter Tessmann 1913; James Fernández—1975; Trilles 1912; Leon Siroto 1996; Joachim Mintsá 1960; Jessica Levin 2004). Durante el periodo colonial, los misioneros y administradores coloniales prohibieron el rito del *byéri*, y con ello, no solo contribuyeron a la destrucción de las esculturas, que fueron convertidas en astillas, quemadas en hogueras o arrojadas al río, sino a la desaparición de una cultura. Algunos de ellos, los más afortunados, sobrevivieron, yendo a parar a las vitrinas de los museos etnográficos, siendo conceptualizados y exhibidos a modo de fetiches, o siendo vendidos en subastas rimbombantes bajo la etiqueta de exóticos⁴.

Hoy en día, y tras mi trabajo de campo con informantes fang, surgen voces nativas críticas con el expolio que tuvo lugar en una época en las que se las negaban por sistema, reivindicando el derecho a la restitución, no solo de los *byéris*, sino de todos aquellos objetos u artefactos fang que les fueron arrebatados, una reclamación que se hace extensible al África subsahariana, donde las instituciones públicas y privadas reclaman el derecho a la restitución⁵. No

se trata de generar enfrentamientos con los museos etnológicos, ni de patrimonializar la cultura material fang, sino de buscar líneas y sinergias de colaboración, así como espacios de entendimiento, en los que la antropología, como disciplina especializada en el ser humano y sus culturas, y, por lo tanto, también en sus productos culturales, tendría mucho que aportar al respecto.

Por medio de entrevistas abiertas a informantes fang, vertebradas por medio de plataformas virtuales, buscaba indagar en la memoria colectiva que, al respecto de los *byéris*, tenían ciudadanos anónimos de Guinea Ecuatorial y Gabón. Durante las mismas, no buscaba proyectar ni condicionar la imagen del *byéri* como un objeto etnológico, ni tampoco bajo la distorsión de una categoría occidental, como es el arte. No, sino que fueran ellos/as mismos/as los que lo definiesen. Para ello, dejé que la conversación fluyera de una forma natural, sin constreñirla con cuestiones o planteamientos sesgados, mientras recogía y transcribía sus impresiones en forma de *verbatim*. Como veremos más adelante, los discursos en torno al *byéri*, proyectan un profundo malestar por los abusos del colonialismo, simbolizado y corporalizado en la figura del *byéri*. Sus testimonios, muy posiblemente heredados de aquellos que vivieron durante el periodo colonial, perpetúan un dolor que aún no ha desaparecido.

Es por ello que, desde la propuesta de una antropología colaborativa, se antoja crucial dar voz a los fang, si queremos aproximarnos al recuerdo y memoria viva, no solo del *byéri*, sino de una forma de vida extinta. A través de esta aproximación epistemológica, se pueden tender puentes hacia relaciones más simétricas e igualitarias, primando el diálogo, la polifonía y el intercambio de pareceres entre las partes implicadas. El objeto de la colaboración, entendido como un acto de restitución de los *byéris*, no puede ser conceptualizado como un ejercicio

4 Un ejemplo de la comercialización de los *byéris* lo tenemos en las subastas que, de forma periódica, lleva a cabo Sotheby's, donde *byéris* con «pedigrí» de autenticidad, son subastados a precios que fácilmente superan el millón de euros. El 15 de junio del 2011, Sotheby's adjudicó en subasta un *byéri* por 2.584.750 euros con «pedigrí» que avala su autenticidad, con información al respecto del año de su recolección, las exhibiciones en las que ha participado, la literatura que se ha vertido sobre él, y los catálogos en los que aparece.

5 En el contexto de las políticas de patrimonialización, destacan planes de acción dirigidos a la restitución, por parte de los gobiernos que tuvieron un papel activo en la colonización africana, del patrimonio cultural expoliado durante ese periodo de tiempo. En el caso del gobierno francés, se está promoviendo iniciativas en este sentido: Véase el discurso de Alain Godonou (2007: 63), director de la Agencia del Patrimonio Nacional de los Museos de Benin, en el «Foro de la UNESCO sobre la memoria y la universalidad», el 5 de febrero de 2007 « [...] la situación en los países africanos, particularmente al sur del Sahara, y obviamente no estoy hablando de Egipto, es muy diferente. Hay un hallazgo de pérdida masiva, tanto cuantitativa como cualitativa. Estadísticamente, creo que podemos decir sumando los inventarios de los museos nacionales africanos, que giran en torno a 3 o 5000 cuando son colecciones grandes, que del 90 al 95% de

la herencia africana se encuentra fuera del continente, en los principales museos. Otra parte de estos museos, de los que no hablamos mucho, pero que tienen colecciones impresionantes (trabajamos allí con la Escuela de Herencia Africana que tengo el honor de dirigir), son todos museos misioneros como el Consolata en Turín, como el Musée national de Lyon, que también tiene colecciones extraordinarias sobre África. Entonces, hay una pérdida masiva en comparación con otros países. En el caso de El Cairo, hay expuesto 63.000 objetos, y en las reservas casi 300.000 objetos».

peligroso de asignación de identidad o repartición de la cultura material fang. La identidad fang existe, sean restituidos los byéris o no. En este contexto, hablar de restituir byéris a sus legítimos propietarios, es abrir otro capítulo más, dentro de una historia trágica (Donato Ndongo 1977), desigual, y apropiación indebida del pasado colonial (Louis Perrois 1991), de los cuales, los museos etnológicos, son herederos y recipiendarios de una cultura material que en pleno siglo XXI, debería resultar incómoda.

LOS FANG: APROXIMACIONES ETNOGRÁFICAS A LAS SOCIEDADES Y CULTURAS FANG

Si retrocediéramos doscientos años, y nos adentráramos en las sociedades y culturas fang del periodo precolonial, ya fuera en lo que hoy es Guinea Ecuatorial, norte de Gabón o el sur de Camerún (Tessmann 1913; Fernández 1982; Swiderski 1970; Stoll 1955), y nos internáramos en la profundidad del húmedo y tupido bosque ecuatorial, nos encontraríamos con una sociedad dividida en clanes denominados *ayong*, que no formaban un Estado, como afirma el historiador Donato Ndongo (1977:46), sino una amalgama de poblados y comunidades conformados por familias que, dependiendo del gobierno colonial, ya fueran alemanes, franceses, británicos o españoles, recibieron la denominación de Pamues, Pangwe, Pahouin o ya, en la actualidad, Fang⁶. Distintos estudios/autores (Aranzadi 2009; Fernández 1982) coinciden en destacar que la sociedad tradicional fang era acéfala, exógama y segmentaria, y vertebrada por el clan; el grupo familiar se constituía por el linaje patrilineal, liderados por un jefe común, con varias esposas y sus respectivos hijos, y sin una organización política clásica que abarcara más allá del poblado (Aranzadi 2009). Por tanto, los distintos *ayong* (existe una gran dificultad a la hora de buscar terminologías occidentales para denominar su significado, siendo (quizás) el término clan sea el más apropiado), y que según James Fernández (1982:81), se caracterizaban por ser «grupos que trazaban la descendencia a través de una línea de varones hasta un antepasado común, habitualmente el fundador del clan». Cada clan estaba gobernado por linajes de jefes y, por tanto, existía una continuidad de las estructuras de poder y, los

distintos *ayong*, estaban emparentados entre sí por prácticas culturales inteligibles y un factor idiomático común (aunque con distintos dialectos): el Fang⁶. Y sus culturas, tras la llegada de los europeos en el siglo XIX, poco a poco, y de forma traumática, se encaminaría de forma irremediable a su destrucción: pérdida de su identidad, desaparición de sus símbolos, prohibición de sus ritos, la imposición de una cultura ajena, distante y extraña y, en definitiva, un proceso de cambio cultural, como consecuencia de las políticas coloniales asimilacionistas, que iba a transformarlas (culturas/sociedades) para siempre como consecuencia de la expansión colonial (Asad 1972).

Los primeros testimonios que dieron constancia de la existencia de los fang, tal y como indica Raúl Sánchez Molina (2011) en *El pamue imaginado*, los encontramos a comienzos del siglo XIX, cuando un joven viajero inglés, Edward T. Bowdich (1818), aventurero y apasionado de la zoología y la botánica, publica en *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, la que está considerada como la primera descripción escrita/literaria de los *paamways*, y donde menciona la práctica de la antropofagia como un rasgo identificativo de grupos, un estereotipo que desde entonces, les perseguirá hasta la actualidad⁷.

A este respecto, existen numerosas interpretaciones y tesis que atestiguan o cuestionan la antropofagia entre los fang. Fueron muchos los exploradores, colonos o misioneros los que proclamaron la veracidad de esta práctica, especialmente durante los rituales, donde (presuntamente) se sacrificaban humanos para su posterior desmembramiento e ingesta. Sea como fuere, y se diera o no este fenómeno, la sospecha de la antropofagia sigue presente en el pasado reciente de los fang, un factor estereotipado que tendría un impacto en la caracterización occidental de su cultura material, especialmente los byéris⁸. Lo cierto es que

6 James Fernández explica cómo todos los Pahouin hablaban dialectos mutuamente comprensibles provenientes de una lengua común: la lengua bantú (1982:51).

7 Exploradores de finales del siglo XIX como Du Chaillu (1867); Manuel Iradier (1887) o Richard Burton (1963) se aproximan al fenómeno de la antropofagia, con impresiones, que contribuirán a la conformación de un estereotipo que será magnificado durante la primera mitad del siglo XX, tanto en el ámbito etnográfico como artístico.

8 El propio Jordi Sabater Pi (1977: 114) parece otorgar veracidad a la antropofagia fang, aunque en periodos antiguos, basándose en los aportes de Trilles, Tessmann, Trezenem, Largeau, donde habla de cómo el cráneo del byéris debía ser alimentado con la sangre y la carne de los sacrificios, que podían consistir en animales domésticos, animales cazados y hasta, antiguamente, en prisioneros sacrificados y consumidos en un ritual mágico-antropofágico.

la historia de los fang previa a la colonización, nos es desconocida⁹ y, por tanto, habrá que esperar al siglo XIX para que, de forma tímida, empiecen a proliferar testimonios y documentos que acreditan y atestiguan la existencia de los mismos, en un momento en el que el contacto occidental ya existía con anterioridad y, por tanto, influenciados, de modo que nunca sabremos con exactitud cómo era su forma de vida previa al contacto. Por ello, hacer un ejercicio de reconstrucción histórica al respecto de los fang precoloniales se antoja difícil e infructífero, ya que carecemos de datos empíricos que puedan arrojar luz sobre los grupos fang precolonial.

Una forma de aproximarse a lo que podría haber sido la realidad fang previa al contacto occidental, pero que también tiene sus detractores, es por medio de la tradición oral, que como sostiene Isabela de Aranzadi (2012:01), sirve «para que las generaciones actuales se relacionen con aquellas del pasado a través de intermediarios que, en el caso de los fang, son los ancianos y los primeros de cada familia (...)». Esta tradición oral serviría para revivir el pasado colectivo, donde se rememoran hechos significativos que tuvieron lugar muchas generaciones atrás, migraciones, fusiones y fisiones dentro y fuera del clan, evitar la endogamia recordando las genealogías del clan, conflictos con otros pueblos, etc.

En todo caso, habrá que esperar hasta comienzos del siglo XX para que la realidad sociocultural fang fuera abordada desde una aproximación más etnográfica, como la del antropólogo Gunter Tessmann, *Die Pangwe* (1913), que lleva a cabo una investigación entre los Bulu y los Ntumu de la actual Guinea Ecuatorial, concretamente, al oeste de Ebebiyin en la parte continental, aunque sus sesgos eurocéntricos le llevarán a interpretaciones bastantes

9 En palabras de Juan Aranzadi (2020:73) «la cronioipía presentista o modernocéntrica, consiste en contemplar el pasado desde el presente (desde los intereses, deseos y esperanzas del presente), el «antes» africano desde el «después» euro-africano, el África precolonial desde el África colonial y poscolonial, seleccionando aquellos aspectos del pasado precolonial que han tenido alguna presunta continuidad (política por ejemplo), más o menos transformada por la colonización, hasta hoy mismo y olvidando todas aquellas realidades sociales y culturales pasadas y desaparecidas que, al no ser recordadas ni siquiera como las posibilidades de futuro que un día fueron, nos impiden una conciencia diferencial adecuada de lo que ha perdurado y lo que ha desaparecido y nos limitan a una visión unidireccional y unidimensional, continuista».

cuestionadas en la actualidad¹⁰. Del mismo modo, misioneros como el Padre Trilles (1912), que realizó una investigación en Gabón, *Totémisme chez le Fan*, aportaron datos significativos sobre los fang¹¹. Y por supuesto, cómo no, la investigación etnográfica de James Fernández (1982), *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, una etnografía que llevó a cabo entre 1958 y 1960 con grupos fang del norte de Gabón, en la región Woleu-Ntem.

MITOS Y LEYENDAS SOBRE EL ORIGEN DE LOS FANG

Un tema siempre espinoso o complicado es intentar demarcar el origen geográfico de lo fang. A tenor de numerosas investigaciones históricas, lingüísticas o etnográficas, parece claro que los fang se asentaron en los actuales territorios que hoy ocupan en torno a comienzos del siglo XVIII y por tanto, la antigüedad en términos geográficos no es tan distante con respecto a la actualidad. Del mismo modo, la migración fang, un tema siempre controvertido dadas las diferentes teorías existentes, habla de un origen al sur del Sudán o incluso del sur de Egipto, en un ecosistema de sabana, radicalmente diferente a la selva ecuatorial (Mbama Nchama 1994). Si hacemos caso a la investigación del antropólogo Jan Vansina (1990:54), *Paths in the Rainforest*, considerado toda una de las referencias en la historia de África Central, parece que el origen geográfico de los fang habría que buscarlo en las sabanas al norte del río Sanaga en Camerún, y no tan al Este de África.

10 Una de los aspectos más cuestionados de Tessmann lo encontramos en sus interpretaciones de los ritos, considerándolos ceremonias religiosas, cuando en realidad los ritos fang eran una forma de segmentar y organizar sus vidas sociales. No se puede organizar la vida social sin un conjunto de ritos. En definitiva, su necesidad de encontrar categorías análogas occidentales en la cultura fang, le llevó a realizar análisis comparativos incompletos o erróneos: «...la objetividad de Tessmann, hombre científico de tan sólidos principios como prejuicios, se resiente de su adhesión a determinados tópicos racistas comunes entre los colonizadores de su época». Federico Edjo Ovongo en la edición traducida de Erika Reuss Galindo «Los Fang» de Gunter Tessmann (2003:07).

11 El Padre Trilles, llevó a cabo un trabajo de investigación sobre los fang de lo que hoy es Gabon, aportando valiosa y numerosa información etnográfica sobre su cultura material y espiritual, aunque no tanto sobre otros aspectos organizativos de carácter social, a excepción de su aproximación al sistema de clanes, a los que sí dedica su atención.

En su opinión, la migración hacia el bosque ecuatorial y la costa atlántica comenzó en los siglos XIV o XV, en un contexto de huida de sus perseguidores, mientras iban conquistando o reduciendo a otros pueblos con los que se encontraba, para finalmente alcanzar la costa atlántica y, en consecuencia, asentándose en lo que hoy conocemos como Guinea Ecuatorial, sur de Camerún y norte de Gabón. Y según Christopher Chamberlin (1978), resulta difícil de imaginar que este avance progresivo de los fang, y su encuentro con otras comunidades culturales, se hicieran de forma pacífica y sin conflictos.

Si atendemos a la tradición oral fang, donde se narra el origen mítico de los mismos, un elemento siempre presente es el de la huida, así como el nombre del héroe encargado de liderarla: Nzame. Esta huida se produjo desde las sabanas del norte, al sur, por temor a los Hombres Rojos que montados sobre caballos atemorizaban, acorralaban y capturaban a los fang. Estos Hombres Rojos se asocian a pueblos del norte de África, posiblemente los fulanis del Sahel, en busca y captura de esclavos. Para que esta huida tuviera éxito, Nzame tuvo que hacer frente a numerosos obstáculos, como fue el cruce de un gran río que obstaculizaba su fuga (posiblemente el Sanaga en Camerún), valiéndose de la ayuda de un animal de carácter mitológico que puede ser asociado a una gran serpiente, y que actuó de puente entre ambos extremos. Una vez cruzado, se vieron impelidos a avanzar por el bosque debido a que un gran árbol obstaculizaba su avance, y que en la tradición oral mítica fang denominan *azap*¹².

Finalmente, tras varios años de arduo esfuerzo, y gracias a la ayuda de los pigmeos baka, legítimos moradores del bosque, y de los que los fang aprendieron a sobrevivir en un ecosistema radicalmente diferente al de la sabana, lograron atravesarlo por medio de un gran agujero. Una vez atravesado el *azap*, los fang se dividieron en tres grupos, asentándose en diferentes lugares, dando

12 Largeau Victor (1901), militar y explorador francés, recogió en su obra *Encyclopédie Pahuin Congo Français Elements de Grammaire*, plasma algunos de los mitos fang, donde destaca la figura de Nzame como guía y líder en la huida desde los territorios del norte, a su actual ubicación geográfica. Otros autores que también se han aproximado a los orígenes míticos fang los tenemos en el padre Trilles, *Le Totémisme chez les Fang* (1912) y Laburthe-Tolrá, este último sobre los Beti del Camerún en su obra *Les Seigneurs de la Forêt* (1981).

lugar así a tribus, subtribus, etc. (Alexandre 1955; Perrois 1992).

Sea como fuere, se observa una enorme dificultad a la hora de datar sus orígenes, donde el origen mítico se entrecruza con la tradición oral, los estudios históricos, etnográficos, etc. En la actualidad, el sentimiento de pertenencia fang, independientemente de las fronteras geopolíticas, sigue estando presente con fuerza y vigor, dejando de lado diferencias relacionadas con los clanes a los que pertenecieron, o la región geográfica en las que estén asentados. Son fang, que reivindican su pasado, sus ritos ancestrales, su idioma y, en definitiva, su cultura.

EL RITO DEL BYERI: «CUANDO LOS ANCESTROS ACUDEN»

El rito del byeri, donde encontramos las esculturas de madera de cuerpo entero denominadas *eyima byéri*, o *nlo byéri* si solo se trata de una cabeza, y que tanta admiración y deseo han levantado en el mundo del arte occidental y los museos etnográficos, era un ritual donde los fang rendían homenaje a sus ancestros, y cuya liturgia podía variar algo dependiendo la comunidad fang (Perrois 1992). El byéri era ideado, tallado y acabado por el escultor local del *ayong*, con el objetivo de representar al fundador del clan, o a un personaje de reconocida importancia, sin importar si era hombre o mujer, atendiendo al tipo de peinado o tocado, decoraciones, ornamentos, tatuajes, etc., que lo hicieran reconocible como miembro del clan. Si el parecido era convincente o razonable, el byéri se consideraba un buen trabajo y en ningún caso era venerado o tratado como objeto de adoración. El byéri no era un fetiche, algo que se ha malinterpretado en la sociedad occidental (Van Damme 2011). Solamente, cuando los byéris fueron prohibidos o destruidos por los misioneros o el gobierno colonial, y quizás, tal y como señala James Fernández (1982), por influencia del cristianismo y la veneración de imágenes de santos y santas, los byéris comenzaron a ser considerados recipiendarios de poder, y con ello, se empezó a fracturar o romper ciertas partes de sus cuerpos a modo de amuletos o reliquias bajo la idea de que traían buena suerte, es por ello que a algunos ejemplares les faltan fragmentos, estén partidos o astillados.

Si existía un rasgo común en todos y cada uno de los ritos del byeri, independientemente de la liturgia, la localización geográfica y la comunidad, era la

presencia de los huesos (mayormente cráneos) de ancestros ilustres del clan: jefes que dieron origen al linaje, mujeres que fueron especialmente prolíficas, no olvidemos que la mujer que daba muestras de una gran fertilidad estaban muy bien consideradas, ya que ayudaban a la perpetuación del clan (Perrois 1992), curanderos, adivinos, personas de influencia, etc. Cuando hablamos de huesos nos estamos refiriendo a aquellos de mayor importancia simbólica, como eran los cráneos, denominados *ékokwé nlo*, fémures, radios, y en menor medida, dientes. Por el contrario, era extraño encontrar huesos de otras partes del cuerpo, como por ejemplo vértebras, costillas, pelvis...

En cuanto al número de cráneos que podía poseer un *nsekh byéri*, dependía de la antigüedad del clan; cuantos más cráneos tuviera, mayor antigüedad y, por ende, mayor poder y prestigio. Dichos cráneos y huesos, se depositaban en el interior de un cofre o barrilete cilíndrico, oculto a los ojos de los niños y las mujeres, denominado *nsekh byéri*, confeccionado con corteza de árbol cosido, que raramente superaba los 80 cm de alto, y en cuya parte superior era insertado el *byéri* por medio de un *vástago*. El conjunto, formado por la escultura y el cofre, se escondía a las afueras del poblado. La custodia del *byéri*, el *nsekh byéri* y los cráneos de su interior, corría a cargo de un familiar, por lo general un anciano que solía acudir al lugar a cerciorarse de que no hubiera nadie cerca, ya que un descuido del infractor podía acarrear la mala suerte.

Esta prohibición de acercarse se denominaba *eki*, es decir, prohibido para los profanos. Como indica Tessmann (1904:444) «para las mujeres, así como para todos los no iniciados, tanto el tonelete como la figura es un *noli me tangere* (“no me toques” = tabú)». En caso de cometerse esta infracción, ya fuera por descuido o por curiosidad, había que, por medio del ritual del *byeri*, rogar a los ancestros para evitar la desgracia que atenazaba al clan y al infractor. Y en el caso de que éste fuera mujer, iniciarla en el rito, lo cual explica que las mujeres fueran también iniciadas, aunque también podía suceder que la mujer iniciada fuera la última representante de su familia y, por tanto, la única que podía representarla en el rito. Tanto los huesos, el cofre, así como el propio *byéri*, podían ser pintados o decorados, especialmente los huesos, para poder ser identificados y diferenciados dependiendo al ancestro a quien perteneciera. Durante el ritual, los *byéri* eran embadurnados con aceite de palma, palo rojo, cenizas, resinas, sangre,

lo que les confería un aspecto siniestro, dejando un rastro o huella en forma de *pátina* que exudaba con el calor o el movimiento.

Algo que hoy en día persiste y que es considerado, según algunos de mis informantes, marchantes de galería de arte, un rasgo de autenticidad del *byéri*, y que a ojos de los occidentales muestra fehacientemente el haber participado en el rito, algo que hace las delicias de los coleccionistas occidentales y los museos etnológicos. Además de estos detalles, la escultura podía ser decorada con piezas de latón, por ejemplo, para confeccionar los ojos, hebillas de cinturón, cristales, clavos, alambres, etc. todo ello en el último periodo, cuando el contacto occidental ya era una realidad y se podía hacer acopio de todos estos materiales. Incluso, algunos *byéris*, han aparecido con dientes en su interior, por ejemplo, tras las cuencas de los ojos, ocultos a la vista del observador, o en otros casos en el propio cráneo, siendo detectados por pruebas diagnósticas de rayos X¹³.

Una de las finalidades del rito del *byéri* o *malan* (denominado así por la corteza de la raíz raspada del arbusto del *alan*, una sustancia alucinógena que era consumida durante el rito), era contactar con los ancestros familiares para solicitarles ayuda y de paso, mantener vivo el recuerdo de la genealogía de la misma. Pensemos en el ecosistema o nicho ecológico en el que residían los *fang*, el bosque ecuatorial, como un entorno que sometía a una presión constante a la que había que hacer frente, con enfermedades propias del exceso de humedad, depredadores, internarse en busca de alimento, conflictos con otros grupos, «brujos y su brujería» que se escondían en la profundidad de la selva, etc., y en los que la ayuda de los ancestros se consideraba sumamente necesaria. Sin embargo, el clan no solicitaba ayuda a los huesos de los ancestros de una forma global, sin detenerse o dar importancia a su individualidad, o a quién pertenecía cada cráneo en cuestión. No, sino todo lo contrario, como indica James Fernández (1982:256), ya que, en medida de lo posible, se solicitaba ayuda a un ancestro en particular, valorando si las facultades por las que sobresalió podían relacionarse con el tipo de problemática que se tuviera.

13 Kaehr *et al.* (2007) analizan en detalle las particularidades del *byéri* (MEN), Head III.C.7400 del museo de Neuchatel, Suiza, que incluyen pruebas por rayos X, huellas y marcas en la superficie de la madera, restos de la *pátina*, etc.

En ningún caso se apelaba a los ancestros para asuntos personales o que no atañeran a la comunidad, ya que era considerado un acto egoísta. Sin embargo, cuando el rito fue ilegalizado y erradicado por los misioneros y los administradores coloniales, los huesos del relicario fueron sacados del interior del *nsekh* por los propios familiares, para fines (ahora sí), individuales.

Durante el rito del byéri, los cráneos de los ancestros eran depositados fuera del relicario, en el interior de un recinto alejado de la aldea, extendidos sobre una mesa o el suelo, y rociados con sangre de animales sacrificados, en un gesto simbólico de alimentar a los antepasados. Más tarde, los postulantes consumían el *alan*, un psicotrópico de carácter vegetal, con el objetivo de morir simbólicamente, entrar en trance, y facilitar la interacción con los ancestros, bailando rítmicamente en círculos mientras sostenían los cráneos a baja altura sobre el suelo (levantarlos era considerado una falta de respeto), y todo ello bajo la mirada escrutadora del byéri (Laburthe Tolra *et al.* 1997:285). El rito del byeri, por tanto, no solo posibilitaba la iniciación de los neófitos, sino que era una respuesta lógica y funcional a una serie de problemas cotidianos a los que había que hacer frente, y para los cuales se acudía al poder de los ancestros (Tessmann 1913; Fernández 1982). Desde un punto de vista antropológico, la finalidad del rito facilitaba cohesión de la comunidad, fomentando su solidaridad, consolidando sus lazos en momentos de crisis, rebajando o disipando las tensiones y los conflictos, y donde el byéri se convertía en un actor imprescindible de la ceremonia¹⁴.

DE SUJETO A OBJETO

Ante la importante cuestión de cómo y cuándo los byéri fueron transformados por la mirada occidental en un objeto valioso, abandonado el papel y el significado original para ser resignificado e introducido en una nueva categoría, la del arte

(trans-arteficación) u objeto etnológico, deberemos primero familiarizarnos con el proceso que experimentó la estatuaria negra africana, así como otras manifestaciones plásticas como máscaras, cerámicas, etc., en el ámbito del arte europeo. Para ello deberemos retroceder a comienzos del siglo XX, cuando un joven pintor parisino que por entonces rondaba los 29 años, llamado Maurice de Vlaminck creador, junto a Matisse y Derain, del movimiento fauvista, se sintió fascinado por el arte negro africano, que en su opinión otorgaba grandes posibilidades cromáticas, así como novedosas formas escultóricas¹⁵.

Una de las leyendas que atribuye este interés de Vlaminck por el arte negro africano nos habla de un hecho fortuito que sucedió en 1905 en un bistró de Argenteuil, en la Ile de France, cuando el pintor fauvista «descubrió» en una de las baldas de detrás de la barra, tres esculturas de origen yoruba (Dahomey, Costa de Marfil), quedando hechizado por una especie de magia arrebatadora que emanaba de ellos. Tras negociar con el tabernero, se hizo con las tres piezas. Sería el comienzo del fin. A partir de este momento, Vlaminck comenzó a hacer acopio de este tipo de manifestaciones africanas, llegando a poseer una valiosa colección (que a día de hoy son subastadas en prestigiosas casas de subasta como Sotheby's)¹⁶, dando a conocer al público europeo y

14 Según Nguema Obam (1983: 41-2), cuando se buscaba el favor de los ancestros, se sacrificaba un animal doméstico en presencia del byéri. El byéri era testigo directo del mundo de los vivos, pero también del mundo de los muertos. De esta forma se propiciaba la ayuda de los ancestros en la resolución de conflictos: fecundando a las mujeres, distribuyendo riquezas, asegurando el éxito en la caza, la protección de los guerreros. En definitiva, la sociedad fang era inconcebible sin el byéri.

15 En opinión de Carl Einstein (1915), la influencia del arte negro africano en los artistas vanguardistas occidentales, supuso una auténtica revolución de ideas y conceptos. En su obra, documenta con todo lujo de detalles el arte negro africano. La valoración del arte africano supuso una transformación para la Historia del Arte, no porque supusiera un descubrimiento técnico, sino por una cuestión de gustos. Se pasó de una fase previa donde el arte negro africano disgustaba o despertaba reacciones adversas en el público occidental, a otra fase donde se produjo todo lo contrario. Dejó de ser considerado un arte considerado «atrasado» para convertirse en una influencia directa para los artistas occidentales.

16 En la página web de Sotheby's puede observarse algunos de los objetos africanos pertenecientes a la colección privada de Vlaminck, cuyo precio alcanza los 300.000 euros. Disponible en: <<https://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2017/art-of-africa-oceania-americas-n09856/lot.166.html>>. Fecha de acceso: 13 febrero. 2021 [...] todo el mundo insiste en la gran influencia que el arte negro tuvo sobre mi persona... cuando acudí al Trocadero quería marcharme de allí... pero no pude...entonces entendí que algo me estaba sucediendo...aquellas máscaras no eran como el resto de esculturas que ya conocía...eran mágicas, primitivas, amenazadoras, fetiches...entonces entendí que se re-

occidental las posibilidades plásticas y artísticas que posibilitaban.

¿Quiere decir esto que la introducción o conversión del arte negro africano se debe a Maurice de Vlaminck? No, pero sin duda tuvo un peso específico en la concepción occidental del mundo del arte africano. La razón para aseverar que no todo el peso de esta reconceptualización se deba a la influencia de Vlaminck radica en que las piezas o esculturas africanas ya habían llegado a los museos etnológicos de Europa a finales del siglo XIX de la mano de misioneros, oficiales coloniales, médicos, exploradores, etnógrafos, en las colonias africanas a modo de objetos exóticos, fetiches, sin que todavía se adoptara la categorización de arte. Muchas de estas manifestaciones culturales de carácter material fueron a parar a la entonces capital del arte europeo: París. Éstas ocupaban las vitrinas de museos etnológicos, como el entonces novedoso Museo Etnográfico del Trocadero (hoy reconvertido en el Museo del Hombre) inaugurado en 1878, por el antropólogo francés Ernest Theodore Hamy, para la Exposición Universal de 1878.

En ella se exponían objetos africanos provenientes de las colonias francesas, y que influirían en artistas de vanguardia de la época, como el propio Picasso que, años después, en 1907, sintió el mismo «embujo» que sintiera Maurice de Vlaminck al contemplar esculturas y máscaras africanas¹⁷.

En estas exposiciones etnológicas los byéris ocuparon un lugar prominente en la mirada occidental al ser categorizados como objetos exóticos, ídolos y fetiches asociados a brujería y canibalismo, testigos mudos de ritos demoniacos donde abundaban los sacrificios y la sangre. Es por ello que durante finales del siglo XIX y comienzos del XX los territorios fang del norte de Gabón, Guinea Ecuatorial y el sur de Camerún fueron recorridos por administradores coloniales, exploradores, misioneros, e incluso antropólogos que cuando tuvieron la menor oportunidad se hicieron

velaban contra todo...y yo también sentí el deseo de oponerme a todo...» André Malraux¹⁷, *El espejo de las extremidades – II. El cordón y los ratones*, 1976, p.13

17 Extracto de una carta enviada por Picasso a su amigo André Malraux en el año 1907, a propósito de su experiencia, sensaciones y revelaciones que tuvo al contemplar las obras, especialmente esculturas, provenientes de África, en el Museo Etnográfico del Trocadero en París.

con numeroso material etnológico, incluyendo byéris¹⁸. Incluso el propio Gunter Tessmann, durante su trabajo de campo entre 1904 y 1909 en el norte y centro del Río Muni, recolectó varias cabezas y esculturas de cuerpo entero que posteriormente cedería al Museo de Lübeck. Un total de 150 piezas que hoy en día están expuestas al público¹⁹. Uno de los misioneros de más renombre, conocedor en profundidad de las tradiciones fang, que incluso dominaba distintos de sus dialectos, y que también hizo acopio de byéris para su posterior exposición en museos europeos, fue el padre Trilles.

Entre 1893 y 1901 el padre Trilles (1912) llevó a cabo visitas a jefes locales del interior del Muni, poblados que nunca antes habían sido visitados por europeos, y cuya región estaba siendo disputada por franceses y españoles, siendo testigo directo del culto de los ancestros del byéri, tomando notas de todo aquello y quedando recogidas en su obra etnográfica *Quinze années au Congo français (chez les Fang)*.

Uno de los byéris más emblemáticos que fueron a parar detrás de una vitrina expositora es la famosa cabeza del *Neuchatel Musee d'ethnographie* (Suiza), que tiene la particularidad de llorar, un efecto derivado de la exudación del aceite de palma y otros componentes orgánicos que durante años se vertieron sobre ella, y que literalmente se derrama sobre su cara al ser movida o trasladada de lugar (y no al calor o el cambio de temperatura como algunos suponían).

El padre Trilles vendió en 1901, junto a otros artefactos fang, incluyendo incluso cráneos de ancestros, por 200 euros suizos²⁰. Viendo el éxito

18 Grébert (1934) afirma que la recolección sistemática por parte de marchantes de arte occidentales, así como diplomáticos y misioneros en Gabón y Guinea Ecuatorial, recolectaron numerosos byéris. En 1934, fue testigo de cómo algunos de estos europeos con los que estableció contacto, conscientes de que era su última oportunidad para lucrarse, se llevaban a sus respectivos países cajas repletas de objetos etnológicos para ser expuestos en museos, uso y disfrute personal o para ser vendidos.

19 Lübeck Museen. Disponible en: <<https://vks.die-luebecker-museen.de/fussstulpen-der-fang>>. Fecha de acceso: 13 febrero 2021

20 oland Kaehr, Louis Perrois y Marc Ghysels, en su estudio sobre el origen del byéri Head III.C.7400 del Museo Etnográfico de Neuchatel (2007:47) dicen lo siguiente «cuando Trilles vino a Neuchâtel para dar conferencias al año siguiente, la Sociedad pagó 200 francos (que en

que todas estas piezas despertaba en la sociedad europea, el padre Trilles decidió, una vez hubo regresado a África, continuar con la búsqueda de byéris y cráneos para su posterior comercialización, especialmente estos últimos, ya que el público europeo de comienzos del XX se sentía más atraído por el exotismo de las reliquias que por las esculturas que las custodiaban. Algo que fácilmente podría extrapolarse a la adoración o fascinación que los católicos muestran por las reliquias de los santos/as cristianos. Algo que también atestigua Tessmann (1913:444):

«Para las mujeres, así como para todos los no iniciados, tanto el tonelete como la figura tienen escaso significado, como lo demuestra el hecho de que estas figuras, frecuentemente muy valoradas por los europeos como «ídolos», sean vendidas por los pamues sin ningún titubeo; de hecho, los pamues ya influenciados por los blancos las suelen ofrecer a la venta. Todo lo contrario, sucede con los toneletes y con su contenido, que son casi imposibles de comprar, aunque se ofrezcan sumas elevadas». (*Traducido por Erika Reuss Galindo*)

Por lo tanto, hacerse con cráneos de ancestros para su posterior venta o exposición etnográfica no era una tarea sencilla, aunque no imposible. Sea como fuere, y fuera quien fuera el precursor de introducir los byéris en los museos de arte o etnológicos occidentales, lo que sí parece claro es que su recepción social fue en aumento a medida que iban ocupando los respectivos espacios expositivos, acompañada de la leyenda o el mito del fetiche, del ídolo demoniaco, de ritos arcaicos o de la antropofagia. Todo ello generaba una enorme expectación en un público deseoso de acercarse a objetos que consideraban primitivos y

ese momento correspondían a 680 o 840 dólares de hoy) por las noventa y nueve piezas de la lista del Padre Trilles, una compra brevemente mencionada en 1902. A partir de 1905, el Boletín publicó una serie de contribuciones sobre los temas de los fang y sus cráneos por el padre Trilles (1905), el profesor de la Universidad de Lausana Dr. Alexandre Schenk (1905, 1909-1910) y la Universidad de Ginebra profesor Eugene Pittard (1908). El ensayo de Schenk de 1909-1910 está ilustrado por una vista facial completa y el perfil de la cabeza III.C.7400, fotografiada en una placa de vidrio, donde la pequeña etiqueta del padre Trilles con bordes azules todavía es visible en medio de su frente» (*African Arts* 2007). Disponible en: <<https://www.scantix.com/case-studies/wooden-statues/fang-head/>>. Fecha de acceso: 13 febrero 2021

amenazadores. Mientras, por otro lado, aportaban nuevas y sugerentes ideas a artistas de vanguardia que buscaban en los byéris novedosas fuentes de inspiración que les permitieran acometer sus obras desde otro punto de vista. Algunos ejemplos los tenemos en el cuadro de «Las Señoritas de Avignon», pintado por Picasso en 1907, justo después de su experiencia en el Trocadero, o El Puente Viejo de Cagnes, de André Derain, finalizado en 1910.

EXPERIENCIA ESTÉTICA: MÁS ALLÁ DE LAS FORMAS

En la actualidad, la presencia de los byéris en el panorama museístico o artístico occidental no significa en absoluto que los espectadores, artistas o coleccionistas conozcan mínimamente el significado que subyace bajo la carcasa de madera. Cuando es observado, el proceso cognitivo, modulado y modelado por nuestros sesgos occidentales, siguen proyectando la imagen de un fetiche, de un ídolo, de un objeto asociado a la brujería. Unos pocos museos (los menos) explican lo que es un byéri, aunque siempre de forma interesada, errónea o incompleta, mientras que otros, la inmensa mayoría, solo ponen el nombre del mismo, su localización geográfica y el año de su recolección.

Por ello se hace necesario que, desde la antropología, investiguemos al respecto, arrojando algo de luz sobre los byéri y colaboremos con los museos para una correcta y adecuada proyección de los mismos. Y en estos esfuerzos, se les asesore sobre la conveniencia de tener siempre presente las voces nativas, legítimamente representadas por medio de instituciones museísticas, etnológicas o de la cultura, con el objetivo de dotar de contexto una estatuaria descontextualizada tras una vitrina expositiva; o que reposa en la repisa de una chimenea en el salón de un coleccionista privado.

Sin embargo, como antropólogos se antoja importante conocer cuál es la experiencia estética y cognitiva del observador occidental, por eso es necesario realizar un ejercicio de extrañamiento simbólico, aproximándonos al tipo de criterios o categorías analíticas que se conforman en sus mentes. Para ello, debemos ser conscientes que el público occidental que observa el byéri, o el coleccionista que invierte cantidades ingentes de dinero por hacerse con un byéri, se suelen mover

por nociones etnocéntricas fraguadas a lo largo de los años, amparadas por testimonios colonialistas, hiperbolizados, erróneos, o malintencionados, que son necesario desmontar para un mejor conocimiento del mismo²¹.

Elbyéri, descontextualizado de su verdadera función, alejado geográficamente, espiritual y simbólicamente de su lugar de origen, será un objeto puramente artificial, vacío, muerto, callado, interpretando un papel tras un expositor que no es real o al menos, incompleto, en un proceso de fetichización neocolonial que justifica y perpetúa los cánones o estereotipos de los fang, transformándolo en un objeto sometido al escrutinio y valoraciones estéticas occidentales. No es posible una conexión entre el clan fang, su escultor, el rito del byéri y el público occidental. Nada existe más allá de la imaginación del observador o el coleccionista, en el que el byéri es un mero accidente. Ni tampoco es posible para los antropólogos llegar a alcanzar certezas absolutas sobre cuáles eran las concepciones o categorías estéticas de los fang.

A este respecto, ¿quién sería capaz de afirmar que puede experimentar y revivir una serie de experiencias y vivencias que les son completamente ajenas? ¿Quién podría afirmar que es capaz de conectar con las emociones de los participantes o neófitos que se iniciaban en un ritual relacionado con los ancestros? El byéri, como objeto etnológico, alojado y exhibido tras una vitrina, está muy alejado del campo de las relaciones humanas que lo fraguaron. Sin relacionalidad, no existe, no actúa, no es.

RETORNO DEL BYÉRI: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA COLABORATIVA

Hablar de una antropología colaborativa en el ámbito de la cultura material africana puede antojarse un ejercicio complejo y de difícil materialización, ya que se trata de un ámbito de acción relativamente

novedoso²², al carecer de experiencias previas lo suficientemente importantes que nos puedan ayudar a fijar un programa de actuación concreto, abordar qué problemáticas antropológicas son las más habituales; qué implicaciones o consecuencias pueden tener para las distintas partes implicadas; o qué estrategias colaborativas puede proponer el antropólogo.

Por ello, la ausencia de investigaciones antropológicas colaborativas en el mundo de los objetos etnológicos, exige que conceptualicemos el trabajo colaborativo como un objeto de estudio en sí mismo: fijando un protocolo de acción adaptado a cada contexto situacional; cuestionándonos sobre cuáles deben ser los objetivos finales; qué tipo de decisiones habría que tomar; para qué o para quién; o cómo negociar con las partes. Pero, sobre todo, evaluando los impactos que tendrían para las instituciones implicadas o para los sujetos con los que trabajamos (Lassiter 2005b; Lassiter *et al.* 2020). Dictaminar, en el caso de los byéris, quién es el legítimo propietario de los mismos o quién debería en primera instancia gozar de su presencia de una manera más estable, no es tarea fácil: ¿los museos, que durante décadas los han exhibido al público? ¿La comunidad fang que, por medio de sus instituciones, reclaman el regreso de sus byéris?

Además, y dado el carácter de relicario del nsek byéri, es decir, el tonelete que contiene los restos óseos de individuos, y en cuya parte superior era insertado el byéri, hablamos de un conjunto de piezas cuyo significado trasciende lo meramente material, acercándonos a un plano más simbólico y espiritual sensible que no puede ignorarse, en lo que se definiría como «restos delicados»²³. Esta

21 El artista Antoni Tápies, en su trabajo *El Arte y sus Lugares* afirma que el arte debe ser capaz de derribar barreras sociales, estableciendo un diálogo visual entre individuos y culturas, propiciando una sensibilización hacia otras realidades civilizaciones « [...] toda actividad cultural que se precie debe comenzar reconociendo que Europa, ya no es el centro del mundo. Más todavía; quizás muchos de ellos también convendrían en que se han puesto en cuarentena muchas de las creencias y costumbres propias de la llamada civilización occidental» (1999:49).

22 Existen algunos trabajos e investigaciones etnográficas reseñables, que demuestran que la colaboración otorga grandes posibilidades, no solo metodológicas, sino también aplicativas en el ámbito de la antropología y la etnografía, donde las voces de nuestros sujetos de estudio, son escuchadas con la intención de establecer puentes de entendimiento con aquellas fuentes de conflicto en las que están envueltos. Tres buenos ejemplos de ello son: Les W. Field (2008) *Abalone Tales: Collaborative Explorations of Sovereignty and Identity in Native California*. Robin Riddington y Dennis Hastings (1997) *Blessing for a Long Time: The Sacred Pole of the Omaha Tribe*. Luke Eric Lassiter (2005a). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*.

23 Los investigadores María Adoración Martínez Aranda, Jesús Bustamante García, Jesús López Díaz y Manuel

consideración debiera tenerse en cuenta a la hora de considerar la necesidad de restituir los byéris a las comunidades autóctonas ya que no son pocos los museos que exponen el conjunto completo, es decir, el nsek byéri y el eyima byéri junto a restos de cráneos en su exterior en un intento quizás de despertar el interés del observador.

Por tanto, el objeto de un trabajo colaborativo no debe responder exclusivamente a problemas metodológicos, sino proponer soluciones reales y útiles, lo que supone generar espacios de diálogo y negociación, fijar un calendario o una agenda común de trabajo para las partes implicadas. Estas cuestiones son las que deberían vertebrar una investigación antropológica colaborativa donde se tenga en cuenta la voz no solo de las partes implicadas, sino, además, a antropólogos, científicos sociales y expertos en general que puedan aportar distintas perspectivas al respecto.

Hoy en día, intelectuales e instituciones culturales fang de Gabón y Guinea Ecuatorial empiezan a preguntarse si no sería legítimo solicitar la devolución de sus byéris (no olvidemos que los byéris son representantes del pasado cultural y religioso de los fang, y no un medio para obtener un rédito económico) a sus lugares de origen, ocupando lugares de rememoración histórica, museos etnológicos o exposiciones donde se narre y se rememore el pasado y las costumbres ancestrales fang²⁴. Se calcula que,

Burón Díaz, en su artículo (2014:02) se dice lo siguiente: «Según se recoge en el Código de deontología del ICOM se consideran materiales culturales delicados a las colecciones de restos humanos u objetos con carácter sagrado de colecciones, museos u otras instituciones científicas y culturales». Disponible en: <<http://www.iaph.es/phinvestigacion/index.php/phinvestigacion/article/view/19>>

- 24 Fue en 2007 cuando el actual presidente francés Emmanuel Macron declaró públicamente que todos los objetos etnológicos expoliados durante el colonialismo debían ser devueltos a sus lugares de origen (Declaración de Uagadugú), entre los que se incluyen los numerosos byéris que fueron recolectados en Gabón, generando una fuerte presión a los museos etnológicos franceses. Para ello, encargó un informe al economista senegalés Felwine Sarr y la historiadora francesa Bénédicte Savoy. Del mismo modo existen otras iniciativas en este sentido, como es el Foro Humboldt de Berlín inaugurado en el 2020, centrado en otras culturas y en la apertura de un debate «para esclarecer la historia de origen de las obras de contextos coloniales y para su retorno» Disponible en: <<https://www.dw.com/es/berl%C3%ADn-inaugura-el-foro-humboldt-con-una-vi->

como se dijo anteriormente, existen entre 500 y 600 byéris de autenticidad verificada en el mundo, tanto en manos públicas como privadas, la mayoría de ellos expoliados, saqueados, rapiñados por la fuerza o por el engaño, y amparados por la violencia del sistema colonial (Samorini 2003:36).

Los museos de antropología, etnología, historia, arqueológicos, arte, colecciones privadas, casas de subastas, que a comienzos del siglo XX comenzaron a exponer o vender byéris, lo hicieron con fines exóticos, amparados por ideologías racistas justificadas por el colonialismo europeo (Bernault 2019). En pleno siglo XXI, estos espacios no deberían seguir contribuyendo con su pasividad al mantenimiento de esta mentalidad colonialista, y, por tanto, sería necesario «descolonizarlos», y comenzar a replantearse el sentido de continuar exponiendo (o subastando) una serie de artefactos culturales que no les pertenecen y que fueron arrebatados por la fuerza. De ahí la necesidad de generar espacios de debate en torno a los procesos de patrimonialización y al tratamiento museológico de la cultura material de pueblos no occidentales como los fang. Ya son muchas las voces fang de Gabón, Guinea Ecuatorial y sur del Camerún, que empiezan a reclamar sus byéris. Sus testimonios, recogidos durante mi trabajo de campo, algunos de ellos sorprendentes en cuanto al uso de metáforas, como es el caso de referirse al efecto que produce la pátina al exudar sobre sus cabezas –recordemos que son fruto del aceite de palma, sangre, cenizas, palo rojo, etc. que se vertían durante el rito– como el «llanto del byéri», son un claro ejemplo del discurso dramático que le acompaña.

El trabajo de campo consistió en una serie de entrevistas telefónicas realizadas en verano del

sita-virtual/a-55961311>. Fecha de acceso: 13 febrero 2021. En Gabón, y bajo los auspicios de la UNESCO, se está formando a nuevas generaciones de estudiantes en el ámbito de las ciencias humanas, con el ánimo de recuperar su pasado, ideando nuevas fórmulas para crear infraestructuras culturales museísticas y etnológicas, donde acoger y su patrimonio cultural. Disponible en: <<https://observatoiredesmondesafricains.wordpress.com/2018/11/17/entretien-m-louis-perrois-lart-dans-les-societes-fangs-et-la-restitution-des-oeuvres-dart-africaines/>>. Otro ejemplo relevante lo tenemos en el proceso de restitución de objetos sagrados que el Museum of New Zeland Te Papa Tongareva lleva a cabo por todo el mundo, con el objetivo de devolverlos a las sociedades autóctonas. Disponible en: <<https://www.tepapa.govt.nz/about/repatriation>>.

2019 con informantes fang NO vinculados al mundo del arte. El objetivo era contar con voces nativas fang que pudieran arrojar pistas sobre la pervivencia en la memoria colectiva de los byéris y si existía un anhelo en que fueran restituidos. Las zonas seleccionadas son el norte de Gabón y la Guinea Ecuatorial continental, por ser zonas de mayoría fang (no logré entrevistar a fangs del sur de Camerún). Los testimonios que aquí plasmo son una pequeña muestra de otros tantos que registré y que por cuestiones de espacio no es posible que figuren. Primeramente, se comenzó con un par de entrevistas a dos informantes para, más adelante, y por medio de un muestreo de bola de nieve, ir sumando otras voces.

Sirvan de muestra esta selección²⁵:

Alain Moussavou, trabajador en una compañía china afincada en Libreville, Gabón, acostumbrado a viajar a Europa para cuestiones de negocios, recurre al llanto del byéri a modo de metáfora como consecuencia lógica de la pasividad e inacción de las instituciones gabonesas por recuperar su cultura material:

«El byéri es un antepasado que llora sangre; soy yo, somos nosotros, es el pueblo fang llorando. Yo he visto llorar a un byéré en una exposición, rehabilitado, transformado para ser más bello. Debemos secar sus lágrimas y restaurar su autoridad. No basta con emocionarnos. ES HORA DE ACTUAR YA...».

Esperanza Mba, mujer de 32 años, y trabajadora en una empresa de diseño gráfico en Bata, Guinea Ecuatorial, clama por el retorno de los byéris a territorio fang. Solo así dejarán de llorar. Aborrece la idea de que sean vendidos en occidente.

«Muchos byéris lloran porque reclaman volver a sus casas; con sus antepasados. Éstos les piden que se liberen de sus prisiones occidentales en las cuales están cautivos. ¿Cómo puede un byéré ser un objeto de circo? Un byéri es un antepasado que se queja porque ha sido abandonado; se queja porque lo construyeron para cuidar a nuestros antepasados durante milenios. Un byéri es un llanto, un grito a nuestra incapacidad para hacer que nuestra cultura vuelva a sus orígenes».

25 Los nombres de los informantes, y con el objetivo de preservar su anonimato e identidad, han sido cambiados por nombres ficticios.

Marie Mengué, señora de 71 años, guineoecuatorial de Ebebiyín, me hace saber, por medio de su nieto, que recuerda perfectamente a su abuelo hablar de los byéris, pero que carece de sentido en manos occidentales ya que carecemos de los conocimientos para comprenderlos:

«Los antepasados siguen viviendo entre nosotros. Esto es innegable. El problema es que ya no pueden comunicarse con nosotros como antes. Esto me preocupa. Por eso el byéré llora, porque sabe que nuestros ancestros nos están llamando y no podemos oírlos. Debemos recuperar el rito, esto aumentará nuestro poder, nuestra competitividad. Es obvio. Por mi parte estaría dispuesto a renovar el culto, es santo, es sagrado, no significa renunciar a Dios, y no veo por qué deberíamos no recuperarlo».

CONCLUSIONES

Hoy en día, y a lo largo y ancho del África, se están proyectando y construyendo modernos museos para la restauración y exposición de la cultura material de sus respectivos países y que es patrimonio de todos ellos, haciendo hincapié y grandes esfuerzos en la devolución de los objetos saqueados durante el colonialismo²⁶. En el caso de Gabón, resulta incomprensible que ningún museo etnológico goce en su haber de un byéri, y que grandes fotografías de los mismos se exhiban en su lugar. Mientras que, en Guinea Ecuatorial, donde el turismo es residual, la Administración no proyecta ningún espacio museístico, entre otras cosas por no poseer material etnológico que poder exponer.

El 11 de abril del año 2019, los Directores de Patrimonio Cultural y Museo de la Comunidad Económica de los 15 Estados de África Occidental (CEDEAO), acordaron un plan de acción para la devolución de los bienes culturales africanos, y en febrero del año 2020, 13 jefes de estado africanos se reunieron como parte de un nuevo grupo estratégico para defender 2021 como Año de Cultura para África

26 En el año 2019, diversas naciones africanas elaboraron un plan de actuación para exigir la devolución de su patrimonio cultural expuestos en los museos occidentales. Ejemplos de logros recientes los tenemos la devolución a Benin de numerosas esculturas que fueron saqueadas a finales del XIX por el ejército francés. Lo mismo ocurre en Alemania, que está devolviendo restos arqueológicos que incluyen restos humanos a Namibia.

y «acelerar la devolución de los bienes culturales»²⁷. Las instituciones africanas están reinventando los museos no como un punto final sino como un proceso vivo y continuo.

Es por ello que los antropólogos, así como científicos sociales y expertos en la materia, no podemos mirar para otro lado. Podemos contribuir a generar espacios de diálogos, negociación y concienciación entre las instituciones occidentales y las voces nativas fang, mediando y asesorando a los responsables museísticos occidentales de la necesidad de repensar y reinventar los museos como lugares de conciencia, espacios para comprender, rememorar y recordar el pasado fang, y así, restituir no solo la dignidad de su cultura material, sino también la de su gente.

Por tanto, y ante la cuestión de quiénes deben ser los nuevos beneficiarios de los byéris expuestos en museos internacionales, la respuesta es sencilla, aunque compleja a su vez: a las comunidades autóctonas fang, por medio de museos afincados en Guinea Ecuatorial, Gabón y Camerún, que permitan la aproximación local a su patrimonio histórico y cultural. ¿Y por qué es complejo? Porque previamente, se necesita una concienciación por parte de las administraciones autóctonas en la necesidad de adecuar e invertir en espacios físicos que puedan albergar material etnológico y su adecuado mantenimiento.

En un mundo globalizado, con una elevada intensidad de tráfico de personas, bienes, productos, e ideas, debería posibilitar que las comunidades fang, cuyo pasado es proyectado y expuesto en museos, expliquen por ellas mismas su historia, pasado tradicional, sentido de sus rituales, el papel del byéri, cuestionando los modos en los que son expuestos, caracterizados y abriendo el debate, siempre espinoso, de la repatriación de los byéris y que fueran ellas mismas las que gestionaran el programa expositivo de los byéris.

Hasta entonces, los byéris seguirán a miles de kilómetros de sus lugares de origen, de sus gentes, de sus tradiciones ancestrales, expuestos tras una fría vitrina, mudos, muertos, llorando, vacíos, haciendo las delicias de una masa de visitantes y espectadores que desconocen su significado original, considerados

«como objetos de circo», como subrayaba uno de los testimonios recogidos, o siendo subastados por millones de euros para ocupar un lugar en el salón de un coleccionista. Pero si nos detenemos y nos acercamos a ellos lentamente, y los observamos con otros ojos, podremos percibir cómo desean contarnos historias, relatos, dramas, miedos, ruegos, plegarias o cánticos. En un lenguaje ininteligible, mientras sus lágrimas siguen derramándose sobre sus rostros; en un intento (quizás) de ser escuchados.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alexandre, Pierre. 1965. «Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang: essai de synthèse provisoire». *Cahiers d'études africaines*, 5(20): 503-560.
- Aranzadi, Isabela. 2013. «El Marco Temporal en el Pensamiento Africano, como sustento de la Oralidad en las Culturas Musicales de Guinea Ecuatorial». *Oráfrica, Revista de Oralidad Africana*, 9: 65-95.
- Aranzadi, Juan. 2009. «Supervivencias actuales del parentesco tradicional fang». *Jornadas de Antropología de Guinea Ecuatorial*: 63-112. Madrid: UNED.
- Aranzadi, Juan. 2020. «Estudio introductorio: hacia un replanteamiento radical de los estudios sobre Guinea Ecuatorial», en Juan Aranzadi y Gonzalo Álvarez Chillida (coords.), *Guinea Ecuatorial (des)conocida: (Lo que sabemos, ignoramos y deformamos acerca su pasado y su presente)*: 41-245. Madrid: UNED.
- Asad, Talal (ed.). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Nueva York: Ithaca Press.
- Bernault, Florence (2019) *Colonial Transactions: Imaginaries, Bodies and Histories in Gabon*. Durham, NC: Duke University Press.
- Burton, Richard (1863) «A day Amongst the Fans». *Anthropological Review*, 1: 43-54.
- Chaillu, Paul B. 1868 [1861]. *Explorations and Adventures in Equatorial Africa*. Nueva York: Happer & Brothers.
- Chamberlin, Christopher 1978 «The Migration of the Fang into Gabon during the Nineteenth Century: A New Interpretation». *The International Journal of African Historical Studies*, 11: 429-456.
- Einstein, Carl. 2002 [1915]. *La escultura negra y otros escritos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Fernández, James. 1982. *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton, NJ: Princeton University.
- Fernández, James W. y Renate L. Fernández. 1975. «Fang Reliquary Art: Its Quantities and Qualities». *Cahiers d'études africaines; Trilles, 1912. Le Totémisme chez Les Fân*. Munster i.W.: Aschendorff.
- Field, Les W. 2008. *Abalone Tales: Collaborative Explorations of Sovereignty and Identity in Native California*. Durham, NC: Duke University Press.

27 Disponible en: <<https://ecowas.int/>>

- Godonou, Alain. 2011. *Testigos de la historia: Colección de textos y documentos relacionados con la devolución de bienes culturales*, París: UNESCO.
- Grébert, F. 1934. «Arts En Voie De Disparition Au Gabon». *Africa*, 7(1): 82–88.
- Iradier, Manuel. 1887. *África. Viajes y trabajos de la Asociación Euskara*. La Exploradora.
- Kaehr, Roland. 2007. *A Masterwork that Sheds Tears... and Light. A Complementary Study of a Fang Ancestral Head*. African Arts Editions.
- Laburthe-Tolrá, Philippe. 1981. *Mínlaaba. 1. Les seigneurs de la forêt: essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*. París: Ed. Karthala.
- Largeau, Victor. 1901. *Encyclopédie Pahouin Congo Francais Elements de Grammaire*. Kessinger's Legacy Reprints.
- Lassiter, Luke Eric. 2005a. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lassiter, Luke Eric. 2005b. «Collaborative Ethnography and Public Anthropology». *Current Anthropology*, 46(1): 83-97. Nueva York: Wenner-Gren Foundation.
- Lassiter, Luke Eric, Brian A. Hoey, et al. 2020. *I'm Afraid of That Water: A Collaborative Ethnography of a West Virginia Water Crisis*.
- Levin, Jessica. 2004. *Bieri remains: Fang Reliquary art and the Process of Extinction*. PhD dissertation, Harvard University.
- Martínez Aranda, María Adoración, Jesús Bustamante García, Jesús López Díaz y Manuel Burón Díaz. 2014. *Las controversias sobre los materiales delicados, un debate aplazado pero necesario*. *Ph Investigación*, 2 (junio 2014): 1-30.
- Mbama Nchama, Joaquín. 1994. *La emigración fang*. Tesis Doctoral. Madrid: UNED.
- Ndongo, Donato. 1977. *Historia y Tragedia de Guinea Ecuatorial*. Biblioteca de Estudios Africanos.
- Mintsa, Joachim. 1960. «Ancien Rites 'Bieri' Chez Les Fangs De L'estuaire». *Realities Gabonaises*, 7 (Avril-Mai).
- Nguema Obam. 1983. *Aspects de la religion fang*. París: Karthala & acct.
- Perrois, Louis. 1991. *The Art of Equatorial Guinea: The Fang Tribes*. Nueva York: Rizzoli International Publications.
- Perrois, Louis. 1992. *Byeri Fang – Sculpture D'Ancêtres en Afrique*. Centre de la Vieille Charité exposition 6 juin-6 septembre 1992.
- Reus Galindo, Erika. 2003. *Los Pamues: (Los Fang): monografía etnológica de una rama de las tribus negras del África occidental*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Riddington, Robin y Dennis Hastings. 1997. *Blessing for a Long Time: The Sacred Pole of the Omaha Tribe*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Sabater Pi, Jordi. 1977. «La estatuaría fang». *D'Art, Revista del Departament d'Historia de l'Arte*: 111-121.
- Samorini, Giorgio. 2003. «The Ancestors Cult Byeri and the Psychoactive Plant». *Alan (Alchornea Floribunda) Among the Fang of Western Equatorial Africa*.
- Sánchez Molina, Raúl. 2011. *El Pamue Imaginado*. Madrid: UNED.
- Siroto, Leon. 1996. «Fang», en Jane Turner (ed.), *Grove Dictionary of Art*: 787-793. Nueva York: Oxford University Press.
- Stoll, R.P.A. 1955. *La tonetique des langues Bantu et Semi-Bantu du Cameroun, Memorandum no. 4*. París: Institute Francais D'Áfrique Noire.
- Swiderski, Stanislaw. 1970. *Le Symbolisme Du Poteau Central Aun Gabon. Band C: 299-315*. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft.
- Tàpies, Antoni. 1999. *El Arte y sus Lugares*. Madrid: Siruela.
- Tessmann, Gunter. 1904. «Die Pangwe, Völkerkundliche der Lubecker Pangwe Expedition». *Globus*, 97(1910).
- Tessmann, Gunter. 1913. «Die Pangwe, Völkerkundliche der Lubecker Pangwe Expedition». *Globus*, 97 (1910).
- Tessmann, Gunter. 1913. *Die Pangwe: Völkerkundliche Monographie Eines Westafrikanischen Negerstammes. Ergebnisse der Lübecker Pangwe-Expedition 1907 1909 und Früherer Forschungen 1904–1907*. Berlín: E. Wasmuth.
- Tessmann, Gunter. 1930. *Die Indianer Nordost-Perus. Grundlegende Forschungen für eine systematische Kulturkunde*. Hamburgo: Friedrichsen, de Gruyter & Co.
- Tessmann, Gunter. 2003. *Los Pamues (los Fang): monografía etnológica de una rama de las tribus negras de África Occidental*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá. Servicio de Publicaciones.
- Trilles, R.P. 1912. «Le Totémisme chez les Fan». *Bibliothèque-Bibliothek Anthropos*, 1(4).
- Trilles, R.P. 1912. «Quinze années au Congo français (chez les Fang)». *Bibliothèque-Bibliothek Anthropos*, 2(2).
- Van Damme, Wilfried. 2011. *Cultural Encounters: Western Scholarship and fang Statuary from Equatorial Africa*. Tilburg: Tilburg University.
- Van Damme, Wilfried. 2014. *Cultural Encounters: Western Scholarship and fang Statuary from Equatorial Africa*. Tilburg University.
- Vansina, Jan (1990) *Paths in the Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison: University of Wisconsin Press