

FAMILIA

Y

MATRIMONIO

FAÑ

RAEL M.^a NZE ABUY

301

EDICIONES GUINEA

ISBN: 84-599-1193-4

Depósito legal: M. 34.706-1985

Anzos, S. A., Fuenlabrada (Madrid)

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	7
---------------------------	---

CAPÍTULO I

MATRIMONIO ENTRE LOS FAÑ	9
Familia fañ	9
Parentesco fañ	10

CAPÍTULO II

CONCEPTO FAÑ DE MATRIMONIO	15
Tipos o clases de matrimonio fañ	19

CAPÍTULO III

MATRIMONIO. DOS MENTALIDADES FRENTE A FRENTE	21
Matrimonio africano y la acción misionera	22
Dos mentalidades	22

CAPÍTULO IV

ELECCIÓN DE LAS PARTES CONTRAYENTES. NOVIAZGO ...	27
Primeros contactos	27
Noviazgo y esponsales	31
Celebración oficial de los esponsales	32

CAPÍTULO V

EFFECTOS JURÍDICOS DE LOS ESPONSALES	33
--	----

CAPÍTULO VI

EL CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL SEGÚN LOS FAÑ	35
---	----

CAPÍTULO VII

EL MATRIMONIO EN EL CONTEXTO CULTURAL FAÑ ...	41
El matrimonio enriquece la fuerza vital	44
Sentido religioso del matrimonio fañ	45

CAPÍTULO VIII

CLASES DE MATRIMONIO	47
Poligamia	47
Poliandria	49
Levirato y sororato	51
Origen del levirato	52
Matrimonio por herencia	55
Matrimonio de impúberes	55

CAPÍTULO IX

AMOR EN EL MATRIMONIO AFRICANO	57
--------------------------------------	----

CAPÍTULO X

FIN DEL MATRIMONIO	63
Los niños y su educación entre los fañ	65

CAPÍTULO XI

PROPIEDADES DEL MATRIMONIO EN LA SOCIEDAD FAÑ	69
Divorcio	70
Jefatura del marido	72
Impedimentos matrimoniales fañ	72
Conclusión	75

INTRODUCCIÓN

Muchos etnólogos, misioneros e incluso exploradores han hablado y escrito sobre el matrimonio en África. Algunos, como los exploradores, lo han hecho de un modo general y bastante superficial, dado el escaso conocimiento que tenían de África y de sus habitantes. Otros, como los etnólogos, se han ceñido a algunas zonas del continente a las cuales dedicaron sus estudios. Los misioneros lo han hecho desde diferentes puntos de vista, estudiando el matrimonio africano en los países confiados a su labor apostólica.

En la época colonial, y sobre todo en la poscolonial, los africanos han entrado en escena. Comienzan a valorar los trabajos mencionados. Muchos lo hacen con una crítica serena, acertada, seria y constructiva; otros, que son los menos en número, dejándose llevar quizá de cierto resentimiento anticolonialista, han empleado una crítica un poco dura y anticientífica. Esto se explica porque varios problemas concernientes a ese tema han sido tratados por muchos de dichos autores extranjeros con poco conocimiento de los usos y costumbres, de las culturas, estructuras socio-políticas y de las lenguas africanas. Los han enjuiciado desde una cultura y mentalidad distintas, y con prejuicio etnocéntrico y racial; no es extraño, por tanto, que tales juicios sean desacertados y en varios casos, erróneos, sin que por esto se deje de reconocer

lo mucho que han ayudado dichos estudios al conocimiento de los problemas que plantea el matrimonio dentro de las culturas negroafricanas.

Nuestro trabajo intenta ser una pequeña contribución entre los valiosos estudios que se publican en torno a ese tema; y se ciñe sólo, como reza su título, al matrimonio dentro del grupo étnico o tribal *fañ*, especialmente a los *fañ* habitantes en Guinea Ecuatorial, tocando de pasada a las otras ramas *fañ* de Camerún y de Gabón.

Puede ser que no digamos nada nuevo fuera de lo que se ha dicho hasta ahora, pero creemos haber planteado el problema en una perspectiva distinta y esto ya es, a nuestro juicio, cierta novedad y una pequeña contribución al conocimiento del problema de que estamos hablando, sin que con ello creamos haber descubierto un nuevo mundo.

Nos sentiríamos satisfechos si lográramos dar a conocer la mentalidad *fañ* acerca del instituto del matrimonio y de la familia, las raíces filosóficas, sociopolíticas, culturales y jurídicas sobre las cuales se basa.

Este estudio puede ser considerado como una puerta abierta a los ulteriores estudios e investigaciones, más o menos acabados, que se hagan dentro del enfoque que hemos dado a ese tema.

Queremos poner aquí, como lingüista, una nota de carácter lingüístico referente al término *fang* que nosotros, en el curso de este estudio, escribimos *fañ*. La *n* es oclusiva nasal, lo más frecuente; dental en muchas lenguas africanas. En *fañ* es preferentemente alveolar. Abunda en esta lengua el sonido de *n* final nasal o velarizada que no se debe escribir con *ng* final inglesa, como se hace frecuentemente, pues no existe en la lengua *fañ* la presente velar *g*, sino sólo la velarización de la *n*. Creemos que se debe escribir así con un signo diacrítico: *ñ* o *ñ̃* (una *ñ* con acento agudo, o mejor, *ñ̃* con tilde) como se usa en *Fãñ-ewondo* de Camerún, y no *fang* con una *g* final.

Rafael M.^a Nze Abuy

MATRIMONIO ENTRE LOS FAÑ

Familia fañ. Creemos conveniente anteponer aquí unas breves indicaciones sobre la familia fañ para poder comprender mejor su concepto de matrimonio. La familia fañ tiende a ser más amplia y ofrece una estructura compleja; la extensión del parentesco en las normas de interacción social suelen ser mucho mayor. Esto proviene de la inclusión de la familia primaria en agrupaciones de parentesco más vasto. La familia fañ constituye un grupo social distinto de la familia europea; y las relaciones de parentesco son concebidas de un modo más diverso que en Europa.

Entre los fañ se distinguen la *nd'é bot* —familia en sentido estricto—. Esta voz se toma también en el significado de linaje. La *nd'é bot* se concentra en un *dzà*, poblado o aldea. La *ayon* —clan, familia vasta o extensa— habita en un *ninam* —región o nación—. Los miembros de un clan pueden habitar en diversos países, sin perder por esto el parentesco o la consanguinidad clánica, como sucede con los clanes fañ habitantes en Camerún, Gabón y Guinea Ecuatorial, respectivamente. La voz tribu, no tomada como sinónimo de clan, expresa una realidad étnica fundamental. La pertenencia a un clan implica la pertenencia a una tribu o a la tribu en general. Así, un miembro del clan

èsení es necesariamente un *mon fañ*, esto es, un miembro de la tribu *fañ*. El clan supone como fundamento la tribu. El ser *mon èsení*, *mon zomo*, *mon esanvus*, presupone ser un *mon fañ*.

Parentesco fañ. Los *fañ* consideran como hermanos, no sólo a los miembros de la misma familia, hijos de los mismos progenitores, sino también a todos los miembros de un mismo clan o tribu —tomada ésta como sinónimo de clan— como lo toman generalmente los autores extranjeros, pero nosotros mantenemos la distinción y el significado distinto y genuino de dichas voces, relegando al uso corriente el significado y el uso promiscuo de dichas palabras. Todos los individuos de un clan están unidos entre sí con lazos de sangre, tradición, usos y costumbres. Todos son hermanos de sangre, de aquí la exogamia clánica *fañ*. Todo *fañ* tradicional, para casarse, tiene que dirigirse a un clan distinto del suyo; pues un matrimonio o una relación sexual entre los miembros de un mismo clan es considerado como un incesto, y los *fañ* tienen un gran horror al incesto, en lo cual coinciden con otros varios grupos étnicos africanos. J. Binet comparte esta afirmación nuestra cuando escribe: «Dans la plupart des cas, des Africains manifestent une véritable terreur de l'inceste et redoutent beaucoup d'en commettre à leur insu, chose possible lorsque la prohibition s'étend à la totalité d'un clan parfois très éparpillé. Il convient de rappeler que, selon divers mythes, l'inceste constitue le premier crime, le péché originel qui a entraîné la déchéance de l'homme»¹.

El *fañ* genuino debe casarse no sólo fuera de su clan, que es siempre el paterno, sino también fuera del clan de su madre, porque todas las mujeres del clan materno son hermanas de su madre, por tanto, no puede contraer matrimonio con ninguna de ellas, so pena de incurrir en el incesto más horrendo.

Es curioso la diferencia existente entre los *fañ* referente a la tía —hermana del padre— que se llama *soñí*

¹ BINET, J., *Le mariage en Afrique noire*, París, 1952, p. 25.

y la tía —hermana de la madre— que no tiene denominación especial distinta de la de *madre*. Este mismo trato tienen todas las mujeres del clan materno. En ciertas ocasiones y circunstancias se apellidan también *madres* a los hermanos y demás individuos varones del clan materno; lo que indica el gran influjo que tiene la madre en la mentalidad fañ. Recuerdo con agrado las palabras que me dirigió un tío mío, con motivo de la primera visita familiar que hice a mis tíos maternos después de mi ordenación sacerdotal: «Agradecemos de corazón esta primera visita que haces a tus madres». En aquella ocasión, sentados en *àbá*, todos eran hombres, quiero decir, varones, mis tíos en sentido estricto y varios miembros del clan de mi madre. Todos eran mis tíos-madres, por razón de su pertenencia al clan de mi madre. Esto va cayendo ya en desuso en las actuales generaciones fañ, sobre todo, entre los que se enorgullecen de su cultura occidental o europea. De lo dicho se deduce que entre los fañ existe una endogamia tribal y una exogamia clánica; así, un *èseni* se casa con una fañ, es decir, con una mujer de la tribu fañ de otro clan, más no con una *èseni*; esto es, con una mujer fañ de su propio clan.

El jefe o cabeza de familia fañ está revestido de carácter paternal y patronal a la vez. Todos los miembros de la familia le deben respeto y obediencia. Él representa la familia en todos los actos y reuniones, sobre todo en los de carácter jurídico. Se le respeta no tanto como a individuo, sino como a depositario de la tradición, símbolo de la sangre familiar y eslabón de la generación clánica. Entre los fañ la familia monta más que el individuo. La familia clánica fañ se asemeja a una colmena, donde el jefe se parece a la reina y los miembros a las obreras. El jefe tradicional, patriarca del clan, rige y gobierna a su familia. Su sucesor ordinario es el hijo primogénito; y en caso de la incapacidad de éste, el segundo. Para ello se le instruye cuidadosamente en los grandes problemas del clan, y se le somete a pruebas de conocimientos indispensables en un patriarca, como fuerza, caridad, recto

juicio, ecuanimidad, obediencia a los ancianos, etc. Este tipo de jefe de familia va cediendo hoy lugar a otro más adaptado a las circunstancias posindependen-
dentistas de los pueblos fañ.

«La familia fañ está muy unida, y existe un gran amor dentro de la misma. «Hoy creen muchos de los que a simple vista contemplan a nuestros pamues, dice Mons. L. Fernández, que no tienen ellos entre sí apenas unión alguna familiar, y se equivocan lamentablemente, hasta el punto de constituir lo contrario, o sea, el amor a la familia y la unión y penetración con la misma, la cualidad más hermosa que tienen nuestros pamues y en general todos los negros, al menos los de nuestro territorio. Tanto lo es así que, por regla general, no hay grupo alguno etnológico² en nuestra colonia que se halle desgajado y solo, ni grupo filológico en las colonias bantú que nos rodean, el Gabón y el Camerún, al que no corresponde uno o varios más en otra parte de la nación pamue. Incluso me atrevería a decir... que la unión y entronque se verifica no sólo entre los pamues de nuestro continente, sino aún más entre las tribus de distinta lengua y familia, y así lo que nosotros distinguimos y llamamos hoy grupo distinto, no lo fue en un principio, ni lo es en la actualidad, sólo que por desconocimiento del caso pasa y figura él como de distinto origen y procedencia. Hace un año exactamente, en aquella expedición que tuve el consuelo de verificar a los rincones más apartados de nuestro continente, pude recoger acerca de este particular unos datos muy interesantes, según los cuales deduje que, al menos entre muchas familias de bujebas y pamues, existían relaciones etnológicas³ tales que los hacían a todos procedentes de una sola y única familia, hasta el punto de prohibir entre los mismos toda relación y unión conyugal. Y eso que algunas de esas familias se hallan separadas entre sí por centenares de kilómetros. Pamues de nuestra zo-

² Léase *étnico*.

³ Léase *étnicos*. Usa la voz *tribu* por *clan*.

na interior que entronquen con otros distantes kilómetros y kilómetros y sepultados en los bosques de Gabón y del Camerún, es una cosa que a nadie llama la atención. No hay grupo de los que se hallan en nuestra zona que no tenga su similar en la otra, por regla general las mismas familias que se encuentran entre ntumus se hallan, con diversos nombres desde luego, pero hijos todos de un mismo padre, entre los okas»⁴. «Ce n'est donc pas par simple instinct grégaire —escribe A. Tchungui— que les Noirs vivaient en groupe, en famille. Des liens invisibles les unissaient. L'esprit de famille, la puissance mystique du sang de même souche primait dans leur intelligence»⁵.

Demuestra —según esto— desconocimiento de la realidad social fan la afirmación de M. Bertaut: «Aucun lien n'existe entre familles que crée la nécessité»⁶. Lo mismo decimos de esta otra aserción de G. Balandier: «La société fang se présente ainsi comme un ensemble de groupements familiaux semi-autonomes; aucune institution précise n'établit plus des liens solides entre ces groupes et, à plus forte raison, entre les clans et les tribus»⁷.

⁴ Okas es nombre de un clan fan; léase okak.

⁵ TCHUNGUI, A., *Monogamie et famille dans le Cameroun-Sud*, en «Rythmes du monde», París, 3-4 (1949), pp. 57-67.

⁶ Citado por BALANDIER, G., en *Mémoires de l'institut d'études centrotroafricaines*, núm. 5, Brazzaville, 1952, p. 49.

⁷ BALANDIER, *op. cit.*, p. 49.

CONCEPTO FAÑ DE MATRIMONIO

Para los fañ el matrimonio es una alianza entre dos familias, más que una unión de dos personas, pero esto no quiere decir que se ignore al individuo; por esto no estamos de acuerdo con la afirmación de Tchungui: «L'individu était peu de chose, la famille était tout»¹. Se reconoce su personalidad, el puesto y el papel que desempeña en la sociedad; mas en las relaciones con terceras personas, lo que aparece como unidad de base es el grupo, la familia. Las personas actúan como instrumentos del clan o del grupo familiar. Este modo de concebir la relación individuo-familia, visto desde el punto de vista del derecho occidental, deja poco espacio a la noción de derecho subjetivo, ligado a la personalidad de los individuos; se acentúan más las obligaciones sociales del individuo, según su situación y condición social sin mengua de su personalidad. No es fácil para un observador extranjero percibir los matices y los engranajes de las estructuras sociales africanas; por esto no es extraño que diga René David, hablando de las costumbres africanas: «Nell'ambito di tali obbligazioni, non è facile distinguere quelle giuridiche de quelle semplicemente

¹ TCHUNGUI, A., *op. cit.*

morali. Una distinzione siffatta può essere fatta, in seno alle consuetudine africane, dai giuristi europei; ma essa è difficile de comprendere per gli africani, *che non hanno né scienza giuridica né giuristi*»².

Hemos subrayado la afirmación de R. David para hacer ver que carece de sentido. Los juristas europeos estudian el derecho consuetudinario africano, es decir: las estructuras jurídicas africanas, anclados en su cultura; en esta situación les es imposible comprenderlas. Todo juicio que proviene de esta actitud etnocéntrica, es erróneo y parcial. Es fácil dar un juicio rápido o prematuro sobre una cultura, pero este juicio es, por lo regular, falso, sobre todo si se parte de la postura que hemos llamado etnocéntrica. Por lo demás, a los africanos les cuesta entender bien las elucubraciones que los juristas europeos hacen de su derecho, así como la enmarañada casuística que en algunas partes se ha introducido en el mismo, no porque no tengan ciencia jurídica ni juristas —como dice R. David—, sino porque todo procede de una visión y de un planteamiento distinto, por no decir opuesto y contrario, del problema; pues las estructuras sociojurídicas africanas son diversas de las europeas. Los moldes en que los juristas europeos moldean sus esquemas mentales y científicos, si no se adaptan e intentan conocer mejor las realidades africanas, no pueden llegar a formular un juicio correcto sobre las mismas.

Es cierto que a través de la colonización ha venido europeizándose la sociedad africana; sin embargo, este hecho está siendo objeto de revisión y de crítica en muchos países africanos, después de las independencias políticas de los mismos.

Se trata de revalorizar las culturas locales, mantener y conservar lo que es compatible en esas con las nuevas situaciones y circunstancias. La frontera entre el derecho y la moral no está claramente definida en

² DAVID, R., *I grandi sistemi giuridici contemporanei*; traducción italiana de la 4.ª ed. francesa, Padova, 1973, p. 495.

las costumbres y usos africanos, pues no existe ninguna institución africana que no se base en una concepción religiosa. El africano tradicional —nos referimos al africano no occidentalizado— está implantado en todas las dimensiones de su vida en el ámbito religioso y envuelto en la atmósfera de lo sagrado y de lo de ultratumba. De aquí que toda infracción de una norma jurídica —de usos o costumbres— constituye al mismo tiempo una infracción del orden moral.

En Europa el matrimonio es punto de partida para la formación de una familia con autonomía y patrimonio propio. En cambio, en las sociedades africanas, donde la familia en sentido estricto —padre, madre e hijos— no es más que una parte o célula de la familia grande o global, el matrimonio crea un nuevo hogar, pero no independiente. El matrimonio es un medio que asegura el incremento y la continuidad del grupo familiar grande o clan. La joven fañ que se casa va a unirse a una familia ya constituida; por esto, dice la mujer fañ: *mane mininga zomo, mane ngá Mbâ*; es decir: soy mujer del clan zono, soy esposa de Mba. Pero esto no quiere decir que la mujer que se considera y se dice mujer de tal o cual clan, sea mujer común a los hombres de dicho clan. Ella es mujer o esposa de quien se ha casado con ella en bien del clan.

En la lengua fañ existe una distinción entre las palabras *mininga* o *mina* (mujer) y *ngá* (esposa). En español es lo mismo decir mujer de Ondo que esposa de Ondo. En fañ, cuando uno se refiere al esposo —persona o individuo determinado— de la mujer, se dice también *é mina Ondo* (mujer de Ondo) y *ngá Ondo* (esposa de Ondo); en cambio, cuando se hace alusión al clan, ya no se emplea la voz *ngá*, sino sólo la palabra *mininga*. Es decir, la esposa de Ondo, *ngá Ondo*, es al mismo tiempo considerada como mujer perteneciente al clan del marido; esto es, ella, desposándose con Ondo, con él y a través de él, pasa a pertenecer al clan de éste, por esto se dice que es *mina zomo*. Personalmente es esposa de Ondo; sólo con él está casada individualmente; no puede tener rela-

ciones conyugales con ningún otro individuo del clan, ni mucho menos con algún otro fuera del clan de su marido. Esto indica que el matrimonio, aun el consuetudinario fañ, es siempre un quehacer de dos personas de diferente sexo que se comprometen a vivir como marido y mujer, no obstante, su inserción como una célula en la familia grande o clan. Su vida de pareja se desarrolla en el seno de la familia patriarcal y del clan, independientemente de las vidas de las demás parejas en tanto que tales, sin empecer su misión y función común dentro de la familia grande y del clan. Según esto, no nos parece exacta la afirmación de Mazé: «Il giovane africano non cerca una compagna con cui dividire la sua vita...»¹. Los fañ se casan porque se aman, y casándose, condividen su vida; viven su vida matrimonial dentro del clan del cual son una verdadera célula viviente, que no es absorbida por las otras células de la familia grande, ni por ésta considerada como tal. Ni la familia grande ni el clan ignoran a los individuos que lo componen; se reconoce su personalidad y derechos, aun cuando éstos estén supeditados a los derechos del grupo familiar y del clan.

Aquí no se parte de una pareja, ni de grupos más o menos grandes que han ido concentrándose poco a poco. La evolución está hecha por determinados círculos concéntricos de parentesco, siempre del más restringido al menos estrecho. El parentesco no se explica, pues, por una multiplicación de parejas matrimoniales, sino, al contrario, éstas se explican a partir del parentesco indivisible. Esto quiere decir que entre los fañ el matrimonio no tiene el carácter fundacional de un hogar independiente y centralista que le atribuyen otros pueblos.

Se dan casos en que existe bastante imprecisión en el derecho consuetudinario matrimonial fañ, pues muchas veces el matrimonio se decide sin que se sepa a punto fijo quiénes serán los contrayentes, como en ca-

¹ FILESI, T., *Istituto della famiglia nelle costituzioni degli stati africani*, Milano, 1972, p. 9, nota 12.

sos parecidos a éste: si mi esposa da a luz una niña, se casará con tu hijo, etc. En este caso la que va a nacer está ya comprometida antes de su nacimiento. En cambio, el derecho consuetudinario está cuidadosamente detallado en lo concerniente al parentesco. La joven pareja fañ no forma una célula nueva independiente, sino que se convierte en un elemento nuevo de una familia o clan; pero tiene autonomía en cuanto pareja.

Tipos o clases de matrimonio fañ. Cournarie enumera las siguientes: «*Aluk* (vrai mariage) ou mariage avec dot; *Abom* (rapt); *Ntobo ekobo* (mariage avec une fille proclamée préférée par sa famille); *Aluk evina* (mariage de mécontentement) ou *Aluk eyian* (mariage de remplacement), une fille est donnée pour remplacer une première épouse qui s'est révélée stérile ou est morte prématurément; *Aluk etuga* (mariage obligatoire) avec une fille non consentante ou livrée en paiement d'une dette. *Aluk ekokoba* (don d'une femme par l'oncle maternel qui a touché la dot de la mère). Les mariages sans dot son *aluk mfoalna* (échangés); *Aluk nkombita* (mariages avec captive de guerre); *Ntam ayem, ekodo* (mariage avec une femme donnée pour indemniser d'un dommage, d'une accusation calomnieuse); *Inbi zene* (mariage avec la femme rencontrée sur le chemin, valable si la famille est indemnisée). Tout ce qui n'est pas mariage dotal suppose des contraintes qui étaient appelées à disparaître»⁴.

Las clases de matrimonios enumeradas aquí por Cournarie, a título de información histórica —creemos—, no están hoy en uso entre los fañ, fuera del *aluk* y del *abóm*. Éste no es un rapto propiamente dicho, como veremos más adelante, ya que el *abóm* fañ es algo combinado entre los novios y la familia, que aun sospechándolo, hace la vista gorda de lo que planean entre éstos.

⁴ Cournarie, en *Coutumes du Nyong et Sanga*, manuscrit 1933 archives regionales. Citado por BINET, J., en «Le mariage en Afrique noire», Paris, 1957, p. 120.

Las clases de matrimonios mencionadas tuvieron lugar, sobre todo, en la era precolonial y en la época de las migraciones e invasiones fañ por las regiones pobladas por otras tribus.

Abé (alianza). La razón por la cual los matrimonios fañ se convirtieron en *abé* parece ser que fue la necesidad de una mayor seguridad social y el deseo de la expansión del área de su influencia política. Durante sus migraciones e incursiones por las tierras habitadas por los bantú, la necesidad de alianzas sólidas con las tribus vecinas era una necesidad de pacífica convivencia para los guerreros fañ en el proceso de su invasión y marcha hacia las costas del Atlántico. Ello les obligó a celebrar contratos e intercambios matrimoniales con las tribus vecinas, rompiendo así la endogamia tribal que les caracterizaba y conservando siempre —hasta nuestros días— la exogamia clánica. La mujer representa un gran valor social y relacional y constituye una garantía de unión entre diversos grupos étnicos.

El *nsoa*, llamado por los autores extranjeros *dote*, institución anterior al período de las invasiones fañ, no nació, como afirma el P. Philipot, como medida prudencial para evitar la ruptura de la alianza, sino por otras razones que hay que buscar en la concepción especial del matrimonio dentro de la cultura fañ³. El matrimonio *abé*, con el carácter descrito dejó ya de existir entre los fañ.

Del *nsoa* se ha tratado ya en opúsculo aparte.

³ PHILIPOT, E., *Le mariage et la polygamie chez les fangs*, en «Etudes missionnaires», IV, Paris, 1936, p. 71.

**MATRIMONIO, DOS MENTALIDADES
FRENTE A FRENTE**

El matrimonio que parece normal en Europa, celebrado en una iglesia o en un municipio, no encuentra correspondiente en la mayor parte de los otros continentes. El matrimonio regulado por el Estado o por la Iglesia, y celebrado delante de éstos, es una institución relativamente reciente y ligado a un determinado estado social. Esto explica la dificultad que encuentra su comprensión y adaptación en otras partes del mundo. Pues el matrimonio que existe y ha existido siempre en otros continentes es el matrimonio consuetudinario, realizado según las estructuras sociales, religiosas, morales y jurídicas de dichos continentes. Pero la intervención de los estados occidentales y, sobre todo, de la Iglesia, han introducido en dichos continentes matrimonio legal de diverso orden, calificando de concubinato al matrimonio contraído según los usos y costumbres de esos países, sobre todo en los convertidos al Cristianismo. Mas la gente no llega a comprenderlo, porque es la clase de matrimonios que siempre se ha celebrado entre ellos, y apenas se diferencia del matrimonio occidental, excepto en algunas ceremonias sociales e iniciales. Existe aquí una incomprensión recíproca: dichos pueblos siguen sus usos en la paz de una buena conciencia basados en usos y costumbres seculares, observan los intelectuales africanos.

El matrimonio consuetudinario —dicen los autores africanos— es más elástico que el matrimonio legal occidental; porque éste está fijado por la ley así como su ceremonia conclusiva. No hay término medio, se está uno casado o no. En el matrimonio consuetudinario existen grados y clases; pues, amén del matrimonio solemne —el de la *ntó mininga*, que hace de la esposa compañera de su marido y ama de su casa—, se dan matrimonios de forma imprecisa, como el de impúberes y otros semejantes.

Matrimonio africano o fañ y la acción misionera

La acción misionera se desarrolla en un contexto cultural diferente del ambiente cultural del país del misionero. Por tanto, éste, para cumplir con eficacia su misión, debe entablar un diálogo con el hombre a quien intenta convertir al Cristianismo. Sólo este diálogo podrá permitir a su interlocutor asimilar el mensaje que se le anuncia y modelar su vida según ése.

Dos mentalidades

Teniendo el misionero una cultura distinta de la de aquel a quien evangeliza, deberá recurrir a formas culturales y al lenguaje más adecuados para presentar el mensaje evangélico a su interlocutor para evitar los roces que nacen siempre del encuentro violento de dos culturas distintas; esto podría ocurrir, por ejemplo, en torno al concepto de familia, de matrimonio, de ciertas prácticas matrimoniales en particular, de sociedad, etc.

El choque proviene del hecho de que el misionero vive en medio de sus interlocutores una vida completamente aislada, sensiblemente diferente de la de sus evangelizando, anclado en los elementos de su cultura de origen; constituye un verdadero oasis cultural en medio de sus interlocutores. Naturalmente para

transmitir el mensaje evangélico se mueve dentro de los moldes de dicha cultura con expresiones, lenguaje, modos, métodos y elementos propios de la misma. Mas la sociedad en que actúa, está estructurada de un modo diferente. Así, por ejemplo, la familia africana está estructurada sobre el tipo de familia doble o familia nuclear; la esencia del matrimonio reside en el consentimiento mutuo de los componentes de los grupos familiares interesados. El choque principal proviene aquí del hecho de que el tipo de familia y de matrimonio que se estima en Occidente, es presentado como el único tipo-modelo de familia y de matrimonio al cual todos deben atenerse.

Los africanos tienen una concepción distinta de la familia y del matrimonio. Para ellos el clan es el fundamento de la estructura social y el matrimonio es también un quehacer del clan y de los interesados al mismo tiempo. Por otra parte, los autores extranjeros no saben discernir el papel que desempeña ni el puesto que ocupa el individuo en el seno del clan, ni conocen la concepción africana de matrimonio y de la familia.

Algunos africanistas, misioneros y estudiosos de la estructura y de la organización sociopolítica africana sostienen, por una parte, que el clan asegura la protección del individuo y, por otra, reafirma la llamada familia doble o nuclear. A algunos de ellos el clan les parece algo abierto a la aportación de las sociedades occidentales. Otros, menos preparados, y menos conocedores de las realidades africanas, abogan por la supresión del sistema clánico, lo que hoy por hoy, no sería sólo una imprudencia, sino, sobre todo, una falta de conocimiento y de respeto a las aspiraciones humanas y profundas de los pueblos africanos.

El dicho «la familia, célula de la sociedad» se ha impuesto por doquier por los estados occidentales. Los misioneros lo propagan y se valen de él en sus instrucciones catequísticas. Esto hace que, a pesar de que los más grandes africanistas hayan descubierto en la cultura africana elementos sumamente humanos y sus-

ceptibles de ser assimilados y cristianizados, muestren ellos cierta hostilidad hacia los mismos, hostilidad ranyana en desaprobación.

Muchos autores afirman hoy que el dicho «familia, célula de la sociedad», es específicamente occidental y, por consiguiente, no tiene carácter universal. «La familia nucléaire, il est vrai —dice Mpongo— a mis d'emblée en lumière l'engagement personnel des partenaires du fait, nous semble-t-il, d'avoir fait d'eux des séparés, des indépendants. Mais, nul n'a le droit d'oublier qu'elle est un type de famille appauvrie. En effet, notre condition sociale est un mystère profond. D'une part, l'homme doit poursuivre la perfection de ses frères aux fins d'assurer sa perfection personnelle, et d'autre part, il n'assurera sa perfection personnelle que pour garantir celle de ses frères. C'est pourquoi, il ne fallait pas croire que la structure sociale de l'Occident devait nécessairement être salutaire aux Bantous. Les hérouts de l'Evangile ne découvrirent pas le caractère insidieux de l'adage "famille, cellule sociale". Bien plus, oubliant de tenir compte du caractère souple du Droit Canon, ils se laissèrent lier les mains par quelques articles du Code. Le mariage des Bantous leur apparut comme étant une convention entre deux familles et non pas entre deux personnes contractantes. Le consentement de la fille étant, à leurs yeux, sujet à caution, il n'y avait qu'un pas pour douter de la validité du mariage contracté par des Bantous. Tous les missionnaires, certes ne mirent pas la validité du mariage bantou en doute. N'empêche que le discrédit était déjà jeté. Aussi, en 1955, les Ordinaires du Congo Belge et du Rwanda-Urundi prennent une conscience plus nette des instructions de Rome reconnaissant la validité du mariage que les infidèles contractent selon les coutumes de leurs régions. Il fallait dès lors se mettre à examiner chaque projet de mariage en particulier.

Des études de quelques africanistes en faveur de la validité du mariage conclu d'après le droit coutumier,

feront petit-a-petit autorité. En 1961, quand il aborde la problème de "l'adaptation du catholicisme". L'Épiscopat du Congo se contente d'affirmer que c'était l'œuvre des prêtres et des laïcs du pays»¹.

El matrimonio africano no es una convención entre dos familias, ni el consentimiento de la mujer está sujeto a caución. Por lo que sucede entre los fan podemos afirmar con seguridad que el clan no se interfiere en la libertad de los interesados. Al contrario asume la misión de proteger a la joven copia. El joven africano, viviendo en una situación cultural determinada, no puede menos de contraer el matrimonio conforme a las exigencias sociales de dicha cultura, esto es, según el derecho consuetudinario que regula los casamientos en los países africanos. Pues, la solidaridad y la cohesión interna y externa que unen a los miembros del clan, se basa en la unidad de vida y del destino. Por esto no es extraño que todos los miembros del clan propendan a la comunión de los mismos medios para la consecución del fin común. Los fan no toman este fin ni consideran la vida como un quehacer individualista, sino como algo participado, aun cuando devenga fin propio de cada individuo. Vivir significa, para el fan tradicional, existir en el seno del clan, en el seno de la familia grande. Por esto todo fan tradicional se siente solidario con las personas de su comunidad clánica.

La imposición de los usos y costumbres, es decir, de los elementos culturales específicamente occidentales a los africanos en la era colonial, ha creado una gran perturbación en la sociedad bantú. Muchos autores africanos acusan a los occidentales de haber desnaturalizado y destruido la concepción familiar y matrimonial de los africanos.

En África bantú el matrimonio es algo que interesa no sólo a los contrayentes, sino a toda la familia nu-

¹ MONGO, L., CICM, *Pour une Anthropologie du mariage chrétien au Congo*, Kinshasa, 1968, p. 97.

clear; por esto el hombre y la mujer bantú, cuando se casan, no lo hacen sólo como personas particulares, sino que se consideran como representantes de sus respectivos clanes o familias nucleares.

Signatura	12/1631 S2
Autor:	Título:
Nombre y apellidos:	
Año/Vol.	
Depdcto. Alcalá de Henares	
MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE	
	

**ELECCION DE LAS PARTES CONTRAYENTES.
NOVIAZGO**

Después de esta especie de excursión sociojurídica por el matrimonio africano en general, volvamos al matrimonio fañ. Uno de los servicios más grandes que los padres fañ pueden prestar a sus hijos es hacer que contraigan un buen matrimonio. Temen que sus hijos no estén suficientemente preparados para poder salir airosos de tan difícil empresa. Creen, además, que, tratándose de un problema tan importante para la vida de un hombre, no hay mejor vía que se debe seguir que la señalada por sus antepasados, por esto toman a pechos el buscar para sus hijos una digna compañera.

Primeros contactos. Los primeros contactos, sobre todo cuando se trata del casamiento del primogénito, heredero de la dignidad del cabeza de familia, se establecen de familia a familia a través de sus representantes legales: los padres, en su defecto los tíos, el hermano mayor y, finalmente, los mismos interesados. En esta materia los jefes de familia nunca son déspotas absolutos; pues en sus decisiones buscan por regla general el bien del grupo y del individuo, miembro del grupo. El éxito del matrimonio requiere, desde el comienzo, es decir, a partir de la elección del cón-

yuge, una acción conjunta de los pretendientes y de la familia en todas las fases del matrimonio. Esta exigencia propia de la sociedad comunitaria fañ va ilustrada por los elementos que concurren en la elección de la novia. Excepto los casos en que se registran abusos de autoridad, tanto por parte del jefe del clan como por la de la familia, la libertad de los pretendientes suele quedar siempre a salvo. El hecho de que éstos no asistan a ciertas reuniones y encuentros, no empece su consentimiento. Es, por lo demás, una afirmación de la existencia de tal consentimiento el hecho de que continúen las negociaciones. Referente a la libertad de la novia, de que tanto se ha hablado y se habla aún en nuestros días, hay que decir que, fuera de algunos casos que se han dado, ninguna chica fañ es arrastrada, de ordinario, por fuerza al matrimonio de parte de sus padres o jefes del clan sin su consentimiento expreso o tácito. Pero de esto hablaremos más adelante extensamente.

En nuestros días se deja ya al joven la iniciativa de buscar su propia compañera de vida; es decir, se deja que los primeros contactos, que podríamos llamar oficiosos, se realicen a nivel de individuo, a saber, de los interesados. El joven, una vez conocida una muchacha dispuesta a casarse con él, lo da a conocer a su padre o a sus representantes legales, que se encargarán de iniciar las negociaciones oficiales con la familia de la joven en cuestión. Hoy, a veces, la propuesta de matrimonio la hace el mismo interesado. Eso consiste en un regalo especial, preparado ad hoc, que el pretendiente hace a la joven; si ésta lo acepta, significa que acepta la propuesta de matrimonio.

Cuando los representantes legales realizan gestiones para buscar una novia destinada a un joven núbil, se pone a éste siempre al corriente de aquéllas, aun cuando no faltan a veces presiones sobre él, sobre todo cuando se trata de un matrimonio beneficioso para la familia o para el clan. Matrimonio por intereses creados los ha habido en todas partes, pero ello no

implica necesariamente una falta de libertad de aceptación por parte de los interesados.

El joven o la joven fan no se pliegan sin más ni más, o de buenas a primeras, a aceptar el enlace matrimonial que se le propone. Se le consulta siempre directa o indirectamente. Los padres del joven, antes de proceder a las tratativas, se informan bien si su hijo o hija quiere contraer el matrimonio en cuestión. Aún en los casos en que los padres o el clan ejercen la presión indicada sobre los pretendientes, y especialmente sobre la joven si ésta se opusiera seriamente, no podrían obligarla a contraer tal enlace. Son casos contados en los cuales una mujer tenga que sobrellevar por toda su vida una unión forzada o impuesta.

De lo dicho se deduce que no es cierta, excepto algunos casos que se han dado a veces —sobre todo en la época de las migraciones fan—, la afirmación de Soeur Marie André: «Le jeune fille n'est jamais partie au contrat; celui qui a le droit de disposer d'elle décide de son avenir, le plus souvent sans la consulter»¹.

El P. Philipot emplea a troche y moche el término *esclavage* hablando de la mujer fan. El ejemplo que aduce para probar la situación de esclava en que aquélla se encuentra, así como de la falta de libertad para aceptar o rechazar el matrimonio que se le propone, no es muy feliz ni prueba lo que pretende probar. Se pueden citar ejemplos que demuestran lo contrario al caso que nos propone. No nos parece en buena lógica sacar una conclusión general de un caso particular o de algunos casos aislados. Hemos conocido en Europa matrimonios hechos por intereses creados en los que los cónyuges, sobre todo la mujer, no se sentían felices; sin embargo, nadie puede concluir de ahí la existencia de una situación de infelicidad de toda mujer europea casada, ni de que todos los matrimonios que se celebran en Europa están hechos por intereses creados. «Quod magis probat, nihil probat».

¹ SOEUR MARIE ANDRÉ, *La femme noire en Afrique occidentale*, París, 1939, p. 48.

Por lo demás, nos parece anacrónico e implica poco conocimiento de la mentalidad y de las realidades sociopolíticas y culturales africanas la palabra «esclavage» aplicada por el P. Philipot y Soeur Marie André a la mujer africana. Nunca llegará a calar hondo las estructuras sociopolíticas y culturales africanas quien viva entre los africanos como un oasis impenetrable de cultura occidental, por más tiempo que lleve entre ellos. No es esto lo que cuenta, sino la capacidad de adaptación y de asimilación intercultural lo que hay que tener en cuenta, para saber si el autor o escritor extranjero ha penetrado y comprendido bien las realidades africanas que nos expone.

La mujer fañ no se tiene por *nsaga* (esclava) ni por sierva *mbò èsèín* (sierva) de su marido, sino por esposa de éste. No es considerada como una fuente de riqueza, como dice el P. Philipot². La mujer fañ no es una mercancía que se compra y se vende, ni es una obrera; es esposa y madre. Es elemento imprescindible para el crecimiento y perpetuidad del clan. Ella se muestra capaz de asumir responsabilidades y contribuye activamente a la reputación de su marido y a la suya propia. No es considerada como un simple elemento material, una máquina viviente productora de los miembros del grupo clánico. El trabajo que la mujer fañ realiza en la casa de su marido no redundará en beneficio de éste, como la labor de un obrero en pro de su patrón. El obrero recibe como compensación de su trabajo un salario prefijado regularmente, mas la mujer fañ es copropietaria con su esposo del fruto del trabajo de ambos. Por consiguiente, está completamente fuera de lugar hablar aquí de capital humano, como lo hacen algunos autores extranjeros. Es, en ciertas ocasiones, duró el trabajo de la mujer fañ: horticultura, recolección, trabajo de casa, cuidado de los hijos, etc.; pero trabajo duro no es sinónimo de trabajo de esclavos. Es cierto que existen aún en las sociedades africanas discriminaciones y situaciones socia-

² PHILIPOT, *op. cit.*, p. 69.

les que ofenden a la dignidad humana de la mujer, las cuales las nuevas naciones africanas, nacidas de las recientes independencias políticas, tratan de superar en medio de las dificultades de unos usos y costumbres multiseculares; pero discriminaciones contra la mujer las ha habido en todas partes en mayor o menor grado. Ejemplo de ello es que aún hoy, en Europa, las mujeres están luchando por conseguir una plena igualdad de derechos con los hombres.

Noviazgo y esponsales

Hemos dicho que el matrimonio tradicional-precolonial fañ, tratándose de la primera mujer del primogénito, heredero de las atribuciones del cabeza de familia, es ése quien se encarga de buscar y de escoger una novia para su hijo, oídos la madre y los mayores del grupo familiar. La novia, por razones de exogamia, debe buscarse siempre fuera del clan del joven, entre las familias conocidas o amigas preferentemente, y que tenga buen nombre y buena posición social, sin que esto degenere en discriminación clasista; pues entre los fañ tradicionales no existían los estratos sociales de ricos y pobres, aristócratas y plebeyos, sino sólo la diferencia de los cargos, funciones y oficios que desempeñaba cada individuo en la sociedad.

El matrimonio fañ tiene carácter comunitario-clánico, como hemos dicho ya. El joven que se casa lo hace no sólo en tanto que persona particular sino, y sobre todo, en cuanto miembro de la familia y del clan a que pertenece. Por esto ambos clanes, el suyo y el de su novia, entran en juego desde el primer momento de las negociaciones serias y legales. A partir de dicho momento los pretendientes quedan enrolados en el engranaje de un proceso cuyo desarrollo está cuidadosamente reglamentado por el derecho consuetudinario. Tienen que someterse a las normas y usos establecidos, cuyos protagonistas principales son sus padres, sus respectivos clanes, a fin de que el nuevo matrimonio tenga validez jurídica y social.

Celebración oficial de los esponsales

Después de los primeros contactos, vista la disponibilidad de la joven y hecha la consiguiente información a sus representantes legales, el joven pretendiente y sus padres inician las gestiones formales conducentes a obtener el consentimiento de los padres de la chica, para dar carácter oficial a los esponsales. Pero antes de todo esto, los parientes del joven se informan bien acerca de las cualidades exigidas generalmente por los *fañ* a toda joven esposa: buen carácter, fecundidad, amor al trabajo, belleza, docilidad, virginidad, etc. «La fille devait être vierge. La mère était responsable de la virginité, alors que le père en était propriétaire»³.

El día fijado para el encuentro oficial el representante legal del pretendiente —hoy el mismo novio— se presenta al poblado de su prometida para hacer una petición oficial de mano, al mismo tiempo que presenta los regalos rituales y consuetudinarios a la novia y a los padres de ésta. Esto se hace en *àbaá* ante los *beñaboro* y demás miembros de la familia y del clan. Se pregunta solemnemente a la joven, *ye wa dzin é mbot ní* (literalmente, «¿quieres a este hombre?»). Si ella responde, *àá, ma dziní nê* («sí lo quiero»), se concluyen las tratativas; mas, si ella responde, *màá dziní nê* («no lo quiero»), quedan interrumpidas aquéllas.

Después que la joven haya respondido afirmativamente a la propuesta de matrimonio que le han presentado sus representantes legales, los pretendientes adquieren *ipso iure* el estatuto oficial de novios.

³ TCHUNGUI, *op. cit.*, p. 58.

EFECTOS JURÍDICOS DE LOS ESPONSALES

Después de lo dicho, los novios quedan reservados el uno al otro. El feliz éxito de la petición de mano comporta un cambio de estatus social. Los esponsales fañ aparecen como una aprobación, de las dos familias reunidas en una asamblea, del proyecto de la unión matrimonial de un hombre y una mujer, miembros de sus respectivos grupos. El que esta aprobación se concrete en presentes de promesa a la familia de la futura esposa, es algo que tiene diversos matices dentro de la tribu fañ y de las diversas etnias bantú y aun sudanesas.

Concluidos los esponsales, los novios se retiran cada uno al seno de sus respectivas familias, esperando el día de la celebración de la boda. La duración del tiempo del noviazgo varía según costumbres y las posibilidades de la entrega del *nsoa*, llamado por los autores extranjeros *dote*, nombre que no responde ni a la realidad ni al significado del *nsòá*.

Los fañ tradicionales no permiten las relaciones sexuales prematrimoniales; por esto no se da entre ellos la etapa experimental prematrimonial que se tiene en algunas tribus bantú. La razón de esto es que, amén de ser un *eki* —una prohibición— podría crear un conflicto jurídico, pues si la joven da a luz en este

periodo de espera en la casa paterna, antes de que su marido haya dado el *nsou* por ella, el niño, según el derecho consuetudinario, pertenece a su familia. De aquí la estrecha vigilancia que los parientes ejercen sobre los novios y la integridad de costumbres que deben observar los contrayentes, especialmente la novia, en el periodo prematrimonial. No obstante esto, se acostumbra a realizar una serie de visitas informativas, establecidas por la costumbre, las cuales tienen por fin el conocimiento mutuo de las personas y de los grupos familiares para asegurar el éxito del futuro matrimonio y una alianza o vínculo feliz y estable entre las dos familias nucleares.

Durante el tiempo de espera la muchacha es cuidadosamente vestida y alimentada con el fin de que esté fuerte y robusta y resulte más atractiva a los ojos de su novio. En varios clanes las hermanas del novio visitan con frecuencia a la novia para bañarla y examinarla críticamente por si tuviera defectos físicos. Todas estas series de medidas reflejan el interés de ambas familias con el objeto de que el matrimonio sea feliz y estable.

Entre los *fañ* la promesa del matrimonio no obliga jurídicamente al matrimonio prometido, cuando, por varias razones, el enlace en cuestión resulta desaconsejable. Por tanto, los *esponsales fañ* no producen obligación de contraer matrimonio, aun cuando, de ordinario, sean raras las veces que una promesa formal de matrimonio termine en una negativa.

Por regla general, los *esponsales* obligan al reserimiento de los regalos y demás gastos y donativos de valor que se hubiesen hecho con miras al matrimonio venidero. Como principio del derecho consuetudinario *fañ*, «los *esponsales* no engendran obligación determinada».

**EL CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL
SEGÚN LOS FAÑ**

Entre los fañ, en la era precolonial, los contrayentes desempeñaban un papel poco destacado, y a veces meramente pasivo, a lo largo del proceso matrimonial, sobre todo en sus etapas definitivas. Después de la entrega del *nsoa*, negociado a nivel tradicional, los novios se convierten entonces en verdaderos protagonistas, especialmente en lo concerniente a la aceptación pública y oficial de la novia en presencia de la asamblea.

El rito del consentimiento varía según las circunstancias; pero el consentimiento va expresándose a través de los pasos que se dan hasta llegar al momento de la celebración solemne y oficial de los esponsales y del matrimonio propiamente dicho. Los jóvenes fañ aceptan y reconocen el lugar que ocupan en la sociedad de que son miembros, así como las normas que las regulan.

Visto el papel que los padres, el clan y la comunidad o familia nuclear juegan en el matrimonio fañ, muchos observadores extranjeros, e incluso misioneros, han interpretado dicha intervención como una limitación de la libertad de los contrayentes, una privación de la autonomía personal de su decisión. Ellos creen que los futuros cónyuges, sobre todo la mujer,

no tienen libertad necesaria para contraer matrimonio. Algunos han llegado hasta formular dudas acerca de la validez del matrimonio tradicional. Este modo de ver las cosas no es correcto; indica —dicen los autores africanos— poco conocimiento y una subestimación de las estructuras sociopolíticas y culturales africanas, de la naturaleza y función del clan y de la tribu. Dichos observadores enjuician el matrimonio africano —o *fañ* en nuestro caso— a la luz del matrimonio occidental, es decir, lo contemplan y lo juzgan situados en su propia cultura. Ahora bien, como la esencia del matrimonio occidental reside únicamente en el libre consentimiento de los contrayentes, y, al no ver en el matrimonio africano el modo y término con que se expresa el consentimiento matrimonial en Europa, formulan dudas sobre la validez del matrimonio africano. Todo esto, porque el matrimonio contraído a modo occidental es considerado como modelo tipo de todo matrimonio; de ahí el intento, logrado ya en muchos países, sobre todo en los convertidos al cristianismo, de imponerlo a los africanos.

Qué decir de esto. Ante todo y sobre todo, debemos afirmar que la intervención de la familia y del clan no va contra la voluntad de los contrayentes, ni la conculca, a pesar de las presiones que se han dado y se dan aún en muchos casos; en la mayor parte de estos casos se trata más bien de temor reverencial, que de otra cosa. No la conculca el clan, porque su misión es la de sostener a la joven pareja y garantizar la firmeza y el carácter público de su enlace matrimonial, que es una nueva célula que tiene por misión cooperar al incremento de los miembros del clan. El matrimonio *fañ* implica dos consentimientos: el de los clanes que entran en juego y el de los que se casan. Conociendo a fondo la relación individuo-sociedad o individuo-clan existente entre los *fañ*, se comprende que ese doble consentimiento es fundamentalmente uno. Es necesario conocer bien el instituto matrimonial africano, en nuestro caso el *fañ*, para poder juzgarlo con acierto. No es lícito, ni intelectualmente honesto —replican

los autores africanos a las críticas que hemos mencionado— emitir juicios negativos sobre los elementos institucionales de otras culturas sólo porque son diferentes de las concepciones occidentales.

Hay que contemplar el instituto matrimonial siempre dentro del contexto cultural del cual nace y que le sirve de base y sostén. Cada cultura, a través de los siglos, se ha dado su propio estatuto matrimonial según su genio y mentalidad peculiar desde su concepción del hombre y de su modelo sociopolítico y cultural. Sólo mediante estos presupuestos se puede comprender el instituto fañ con todo su engranaje jurídico. El matrimonio fañ —y el matrimonio africano en general— tienen identidad, consistencia y personalidad propias, desde las cuales deben ser estudiados. No puede ser puesta en tela de juicio su validez antropológica y social, ni mucho menos su validez jurídica; aún suponiendo que existan deficiencias, éstas no pueden ser consideradas fuera de su contexto cultural y del derecho consuetudinario matrimonial africano.

Para comprender mejor todo lo dicho, hay que tener en cuenta que, para los africanos, el matrimonio no es un convenio, un contrato privado o un mero acuerdo contractual entre dos individuos, sino que es una institución social-clánica en la cual se halla en juego el bien común del grupo. Se trata de un bien del todo y de las partes interesadas. Es una institución cuyas condiciones afectan no sólo a las relaciones particulares de sus componentes, sino también a la sociedad como conjunto.

La diferencia entre un acuerdo meramente contractual y una institución está en que las condiciones de ésta afectan no sólo a las relaciones particulares —como acabamos de decir—, sino a la sociedad como conjunto. El matrimonio es evidentemente una institución en la que la comunidad tiene un interés legítimo; es asimismo un convenio interindividual basado en los derechos de la persona humana.

Recordemos que los esponsales fañ tienen un carác-

EL MATRIMONIO EN EL CONTEXTO
CULTURAL FAÑ

El matrimonio es una realidad humana, antropológica, una institución jurídico-social, concreto, dinámico-vital. Su configuración existencial, formas concretas de institucionalización y vivencia son plasmados en diversos contextos étnicos, culturales y sociopolíticos. Por esto el matrimonio adquiere configuraciones peculiares y distintas y significación diferente según las mentalidades y concepciones filosóficas, sociopolíticas y antropológicas de cada cultura.

Hemos dicho que el sistema sociopolítico fañ tiene como unidad fundamental el clan —dentro de la *ayon*—, grupo comunitario patrilineal descendiente de un antepasado común. Su dimensión vertical abarca a todos los miembros vivientes, a los *bèkón* (los antepasados difuntos) que viven en la *éniñ áyât* (la vida del más allá) y a los que están por venir. Los *bèkón* están en relación continua con los vivos. Entre éstos y aquéllos existe una solidaridad existencial basada en la comunidad de sangre, sede de la fuerza vital y de todo género de actividad y cauce de la expansión vital del clan y de la tribu, respectivamente. Todos los

miembros del clan, vivos y difuntos, en base a la comunidad de sangre, constituyen una comunidad de vida participada, esto es, una comunión vital. Esta hace solidarios a todos los miembros vivos y difuntos del clan. El nacer en el seno de un clan sumerge al individuo en un círculo y corriente vital específico; lo incorpora al clan, moldeándolo al modo de éste; modifica antropológicamente todo su ser para vivir y comportarse a la manera y modo del clan al que está configurado intimamente. Es una especie de renacimiento. El fañ está radicalmente implantado en su clan. Un *mon eyek* puede ser expulsado del clan; vivir desde la infancia hasta la vejez fuera del clan, mas nunca dejará de ser *mon eyek*; la *ayoni* no se pierde jamás; el carácter clánico es indeleble, quiera o no, lo lleva uno siempre a cuestas. En los clanes patrilineales fañ la pertenencia al clan se identifica con la filiación del individuo. El hijo de Ondo, *mon esanvus*, siempre será *mon esanvus*, esto es, miembro del clan de su padre como es siempre hijo de éste.

En la comunidad vital fañ hay dos niveles existenciales implicados y conexos: el clan y el individuo-miembro del mismo. Este no puede existir solo, aislado. Su vida, como participada, es posible sólo dentro del clan. Todo miembro del clan, consciente o inconscientemente, vive convencido de esta realidad. Vive su vida en la vida, para la vida y por la vida del clan. De ahí que la conservación y el fortalecimiento de la vida clánica se convierte en un imperativo existencial de todos y cada uno de los miembros del clan. Esto se concreta humana y socialmente en el matrimonio, fuente de la conservación, crecimiento y perpetuación de la especie. Por esto el matrimonio se convierte entre los fañ en un quehacer primordial y principalmente clánico y comunitario. El individuo inserto en la órbita de la vida del clan es considerado por éste como potencia generadora de vida por medio del matrimonio; en este aspecto se convierte en una célula vital necesaria para la vida del clan, pero como célula vital del clan se debe necesaria, vital y existen-

cialmente a éste. En este sentido el matrimonio se convierte en un deber, en un engranaje vital en que cada miembro debe engancharse y tomar parte activa. El que sin una causa y razón probada no participa en el mismo, es considerado como anormal.

El celibato —por motivos religiosos— no es conocido en la cultura fañ. A pesar de esto, no se puede decir que el celibato es desconocido o que no se le tiene ningún respeto en la sociedad tradicional fañ. La virginidad prematrimonial es muy considerada y apreciada entre ellos, pues consideran seguramente fecunda a una joven casada siendo virgen. De ahí la distinción entre *begon* (chicas jóvenes en general, se dice también de mujer no casada), *èdún ngon* (virgen) y *bi-sila* (mujeres de la vida o mujeres que ya han conocido varón). El celibato carece de sentido dentro del ámbito dinámico-vital, en cuanto que el célibe es considerado como célula muerta, improductiva y parasitaria; pero esto no implica precisamente una desvalorización del celibato en su aspecto de consagración a Dios y al servicio de los hermanos. Éste es un asunto que merece estudio aparte.

Una joven no desposada goza de gran estima entre los fañ que, en caso de casamiento, la prefieren a otras, sobre todo cuando se trata de la primera mujer o de las primeras nupcias. La vía común y ordinaria para la transmisión de nuevos miembros y, por ende, para el crecimiento y perpetuación del clan, es el matrimonio. Por esto es éste una realidad pletórica de significación vital dentro del contexto clánico fañ.

De lo dicho se deduce que en la concepción comunitaria y dinámica-vitalista de la cultura fañ el matrimonio significa, ante todo y sobre todo, crecimiento, supervivencia y perpetuación del clan en la comunidad viviente en este mundo y en la de los *bèkón* o antepasados difuntos. Esto quiere decir que el aspecto procreativo del matrimonio está íntimamente relacionado con la supervivencia del clan y de la tribu. Cada clan se interesa vivamente por su supervivencia y continuidad existencial dentro de la tribu, lo que equivale

a celar por la supervivencia de ésta. Por esto, como veremos más adelante, puede decirse que el fin primario y principal —algunos han dicho único, lo que no compartimos— del matrimonio entre los fañ es la procreación. Esto es lo que principalmente buscan, tanto los individuos como los clanes, a la hora de concertar un matrimonio.

Perpetuar la familia, el clan, la tribu es la función primordial de la sexualidad entre los fañ y, por ende, de la institución matrimonial según ellos. Esto abarca no sólo a la comunidad terrestre, sino que incide decisivamente en la comunidad de ultratumba y condiciona también su pervivencia.

El matrimonio enriquece la fuerza vital

El matrimonio es una institución vital que potencia la fuerza clánico-tribal. Esta fuerza está en proporción directa con el número de los miembros del clan y de la tribu, por una parte, y por el vigor vital de cada miembro, por otra. Cuanto más miembros vivos tenga el clan y, por tanto, la tribu, más vigorosa será la fuerza vital de ambos. Un nuevo ser humano que nace es un nuevo miembro que viene a enriquecer vitalmente al clan y a la tribu. De ahí que el matrimonio cobre una especial importancia y significación por su capacidad procreativa. El matrimonio es generador de vida, potencial humano de la fuerza vital que interesa al clan. En este contexto un matrimonio sin hijos es algo anormal y prácticamente insostenible. Una mujer *èkò-má* (estéril), divorciada por este motivo, no es probable que vuelva a casarse si no es con un polígamo con hijos que quisiera servirse de ella para el cuidado de éstos.

En la sociedad fañ el hombre o el individuo cuenta tanto, cuanto participa en la vida del clan y la transmite a través de la procreación. Por esto casarse entre los fañ significa envolverse en el ritmo vital-expansivo en que todo el clan está comprometido.

En la sociedad fañ ha existido y existe la soltería y la situación celibataria transitoria, *nkueiñ* (soltero) y *ngon* (soltera), pero no como estado permanente de vida.

De todo lo dicho en líneas precedentes, se deduce que la función procreativa del matrimonio trasciende la dimensión puramente biológica y se convierte en un quehacer y en una preocupación de dimensión escatológica. Todo fañ que se casa y tiene hijos, asegura su propia supervivencia como persona y como miembro del clan y de la tribu fañ en la *éniñ áyât*. Por esto, morir sin hijos, si no existen causas que lo justifiquen, supone una mala suerte.

Sentido religioso del matrimonio fañ

El matrimonio no es sólo un acontecimiento socio-político, sino, sobre todo, sacroexistencial en el marco de la cultura fañ. Todas sus etapas están presididas por la presencia de ritos que tienen un carácter sagrado. En éstos intervienen todos los miembros vivos y difuntos del clan. El estatuto jurídico-moral que establece los ritos de la celebración matrimonial se mueve en el ámbito de lo sacro y de lo misterioso, y está tutelado por los *bèkón*.

Las relaciones sexuales dentro del matrimonio son algo sagrado, misterioso y oculto. La transgresión de la exogamia clánica es considerada como incesto; es un *nsém* (pecado) grave, que puede ocasionar o acarrear maldición y castigos divinos al clan e irritar a los *bèkón*. Entre los fañ tradicionales no se dan matrimonios laicos o profanos. Tanto el matrimonio como la vida tienen siempre un sentido sacro. El fañ tradicional se mueve siempre dentro de la «órbita del más allá».

El sentido sacro que envuelve el matrimonio fañ se expresa ritualmente en el marco de las celebraciones nupciales prescritas por la tradición. Todo el proceso matrimonial se desarrolla en un ambiente religioso. La

relación que tiene el matrimonio fañ con el clan y con la tribu, considerada en su dependencia de los *békón*, así como las obligaciones morales que origina, demuestran su aspecto sacro.

El matrimonio fañ, en su forma tradicional, es un rito de carácter mágico-sacro y no un contrato de compraventa, como dicen los extranjeros. Los objetos que componen los regalos, ofertas, dones de una de las partes a la otra, o de ambas entre sí, no son mercancías, sino elementos indispensables a la celebración y al éxito de la solemnidad. Para comprender el significado de dichos dones hay que contemplarlos en la función que están llamados a desempeñar y en la idea que quieren expresar; por esto es conveniente y necesario conocer bien las ceremonias matrimoniales fañ, para poder comprender la razón especial de los donativos dados con motivo de las bodas.

CLASES DE MATRIMONIO

Poligamia.

Los antropólogos distinguen por lo común tres formas de matrimonio:

- a) Monogamia, el matrimonio de un hombre con una mujer.
- b) Poliginia, el matrimonio de un hombre con dos o más mujeres.
- c) Poliandria, el matrimonio de una mujer con dos o más hombres.

La poliginia y la poliandria a menudo se engloban en un solo término, *poligamia*, que es el matrimonio de un individuo con dos o más cónyuges. En el decurso de este estudio tomamos el término poligamia como sinónimo de polignia.

Si la monogamia parece ser la condición natural y primitiva de la familia humana¹, la aparición de la poligamia debe de ser muy precoz². En los pueblos verdaderamente primitivos actuales la poligamia es excepcional, pero no está del todo ausente. La poligamia puede existir en varias formas:

¹ Gen., 1, 27-31; 2, 7-25.

² *Op. cit.*, 4, 19-24.

- a) En forma pura, un hombre con varias mujeres.
- b) En forma atenuante, concubinato legal o ilegal.
- c) En forma de matrimonio contemporáneo.

Aun cuando existan sociedades que permiten e incluso fomentan los matrimonios polígamos, no se sigue de ahí que en tales sociedades todos los individuos casados o la mayor parte de ellos tengan más de una consorte. La verdad es precisamente lo contrario, porque en la mayoría, si no en todas las llamadas sociedades polígamas, la monogamia es estadísticamente la forma predominante. La monogamia no sólo prevalece en la mayoría de las sociedades del mundo, ya sea como forma de matrimonio meramente aprobado, ya como la única forma practicable, sino que también prevalece dentro de las sociedades polígamas, en las cuales, las más de las veces, sólo una minoría de la población puede procurarse efectivamente más de un cónyuge.

En relación con el derecho natural debe decirse que la poligamia no es contraria al llamado, hasta hace poco por la doctrina tradicional de la Iglesia, fin primario del matrimonio, a saber: la procreación y educación de la prole, como parece serlo la poliandria; y, por tanto, no atenta contra el orden establecido, ni lo pervierte esencialmente; pero es contrario al fin llamado por dicha doctrina secundario, y hace al mismo tiempo un tanto difícil el conseguimiento del fin primario.

Del hecho de que la poligamia no se oponga al fin primario del matrimonio, se deduce que puede existir por explícita dispensa divina como acaeció en el Antiguo Testamento³. No existen en la Biblia datos seguros y definitivos referentes a dicha dispensa, que otros llaman tolerancia; algunos otros dicen que, más que de dispensa o de tolerancias divinas, se trata más bien de adaptación, según la pedagogía divina que se nos demuestra en la actual economía de la salvación.

³ *Idem*, 16, 2: 21; 29; 30; Deut., 21.15.

Tampoco se puede afirmar, por lo que nos dice la Biblia, si tal dispensa o concesión fue hecha sólo al pueblo hebreo, o si se extendió también implícitamente al pueblo gentil, que es la opinión más probable según muchos autores que han tratado de resolver este problema.

Sea de ello lo que sea, la referida dispensa fue revocada por Cristo que redujo al instituto matrimonial a su pureza y situación primitivas⁴ y declaró que aquella dispensa fue concedida *propter duritiam codis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras, ab initio autem non fuit sic*⁵. La revocación hecha por Cristo vale también para todos los demás pueblos de la tierra⁶.

Poliandria

Según doctrina común de la Iglesia la poliandria se opone directamente al precepto divino positivo promulgado a los comienzos de la humanidad⁷ y solemnemente confirmado por Cristo⁸. De donde se sigue que, si es cierto que la voluntad humana condiciona el constituirse de una familia, no puede de hecho condicionar su íntima estructura y finalidad, que son de origen divino. La poliandria se opone al que se llamaba, no hace mucho, fin primario del matrimonio —afirman los teólogos y moralistas— porque la mujer en dichas condiciones resulta generalmente infecunda; se opone también a la educación de los hijos —en caso de haberlos— porque sería difícil demostrar quiénes son sus padres y, por tanto, difícil también prever la educación de aquéllos.

La poliandria se opone asimismo al llamado, hasta hace poco, fin secundario del matrimonio, que es la

⁴ Mt., 19,9; Mc., 10,11; Lc., 16,18.

⁵ Mt., 19,8.

⁶ Cfr., «Collectanea S. C. Prop. Fide», Roma, 1907, núm. 1354.

⁷ Gen., 2,23.

⁸ Mt., 19,4-6.

ayuda mutua, el perfeccionamiento de los cónyuges, la paz y armonía de la familia.

No es cosa natural que el hijo no sepa quién es su padre y que éste ignore a su propio hijo. Esto sería un grave desorden social y causa de muchas discordias. Por esto, la Iglesia ha sostenido siempre como una de las propiedades esenciales del matrimonio la unidad y ha condenado la poligamia en todas sus formas⁹.

La poliandria, mucho más rara que la poliginia, no es practicada por los fañ. Resulta claro que la poligamia no es universalmente, como tan amenudo se ha afirmado, un resultado de la inmoralidad humana. Es sencillamente falso, en este aspecto de la cultura como en otro, que la gente que sigue normas culturales reputadas como inmorales en la sociedad eurooccidental, carezcan por esto de moralidad. Las normas que juzgan que la monogamia es la única forma adecuada de matrimonio, no son compartidas por todos los pueblos, ni siquiera por muchos países que practican regularmente la monogamia. En muchas sociedades la monogamia es sólo una forma posible de matrimonio al lado de la poliginia o de la poliandria. Para los *begandas* de Uganda la monogamia se considera como un pobre sustituto de la poliginia, y demuestra una baja posición económica y social.

Algunos autores han afirmado que la poligamia —entendida alternativamente como poliginia o polian-dria— es una derivación del matrimonio complejo de un hombre con varias mujeres o de una mujer con varios hombres. Sin embargo, la verdad es que la monogamia se halla en pueblos primitivos que no muestran indicios de otras formas de matrimonios, como los Vedda de Ceilón, los isleños de las islas Andamanes, los aborígenes de la península de Malaca, los negritos de las Filipinas, algunos pigmeos del África Central, varios grupos de otentotes, algunos grupos de indios de América Meridional.

La poligamia no parece a los fañ como resultado de

⁹ Cfr., *Gaudium et spes*, 47.

una moral relajada, ni se la considera como privativa de carácter moral o religioso, sino como una modalidad de vida social perfectamente sana.

Los cónyuges no buscan vivir egoístamente una vida individual. Su fin no es fundar una célula replegada sobre sí misma. Integrados en la familia clánico-tribal, participan activamente en el desarrollo de dicha familia, cuya vida domina y esclarece su propia existencia y la ilumina.

La sociedad religiosa y la familia, tanto la polígama como la clánico-tribal, son una verdadera sociedad política cuya organización se asemeja a la de una ciudad.

Muchos africanos, influenciados por la civilización occidental, manifiestan ante ciertas instituciones africanas una severidad brutal y hacen de ellas una crítica demoledora, quizás un poco prematura. Los argumentos que aducen no son muy sólidos. Es necesario, ante todo, establecer esta distinción fundamental: la civilización o cultura euro-occidental es individualista y la africana es comunitaria. Desde esta perspectiva hay que contemplar y conocer mejor las características de las instituciones de cada una de dichas culturas.

Contra lo que sostienen algunos líderes políticos africanos en su afán de volver a las tradiciones genuinas del África, varios etnólogos y estudiosos de las culturas negroafricanas afirman que la poligamia —refiriéndose sobre todo a los fañ— no es una institución tradicionalmente genuina de esas culturas. Fue introducida en una época posterior por los musulmanes. Los fañ la introdujeron en el período de sus migraciones y en la época de su establecimiento entre los bantú y, sobre todo, durante el proceso de su benuización y durante la trata de negros.

Levirato y sororato

Casi en todas las sociedades y culturas, aun en las llamadas primitivas, se estima que el matrimonio de-

be ser un vínculo más o menos permanente y no puede disolverse fácilmente al capricho de cualquiera de sus componentes. Además de esto, está el hecho de que los matrimonios, una vez iniciados, establecen lazos duraderos entre las familias en muchas sociedades; lazos que sobreviven, incluso a los partícipes del matrimonio. La expresión de este hecho en términos culturales se encuentra en el *levirato* y *sororato*, del latín *levir* (cuñado) y *soror* (hermana), que son dos normas culturales muy extendidas entre los pueblos primitivos.

De acuerdo con el levirato, es obligatorio que un hombre se case con la esposa o —en caso de poligamia— con las esposas de su hermano fallecido. El sororato, a su vez, exige que un viudo ordinariamente acepte una hermana soltera de su esposa difunta como sustituta de ésta.

Entre los hebreos el uso del levirato remonta ya a la era patriarcal¹⁰. El primer hijo nacido del matrimonio de la viuda con el hermano o con algún otro pariente de su difunto marido era considerado como hijo del fallecido y llevaba el nombre de éste, porque el levirato hebreo tenía por fin asegurar la descendencia del difunto, para que no pereciera su nombre. De este modo la herencia del difunto estaba asegurada por descendencia directa. A falta de hermanos, la obligación del levirato recaía sobre los parientes más o menos próximos, como nos lo demuestra el episodio del libro de Rut¹¹. La ley del levirato hebreo aparece en el Deuteronomio¹².

El levirato está extendido por muchos pueblos de Asia, África septentrional y meridional y Oceanía.

Origen del levirato. Hay varias opiniones acerca del origen y fin del levirato. Según algunos, el levirato tiene por fin asegurar a la viuda y a sus hijos —huér-

¹⁰ Gen., 38, 8 ss.

¹¹ Rut, 4, 3 ss.

¹² Deut., 25, 5-10.

fanos de padre— la protección indispensable para poder vivir en aquellas sociedades primitivas. Tanto es así que, mientras el matrimonio es facultativo para la viuda sin hijos, es obligatorio, en cambio, para la que los tiene. Otros dicen que el levirato es una sobrevivencia —un resto— de la poliandria; pero esta hipótesis no tiene en consideración el hecho de que, en varios pueblos existe también el sororato, o el matrimonio obligatorio de la hermana de la difunta con el cuñado viudo. Los de más allá dicen que ambos usos representan una sola institución: el matrimonio por grupo, el cual, disolviéndose lentamente en el correr de los tiempos, dio origen al uso de casarse simultáneamente o sucesivamente un hombre con varias hermanas y una mujer con varios hermanos.

Lo del matrimonio en grupo es una alusión a algunas de las primeras teorías acerca de los orígenes y de la historia antigua, de las culturas humanas que han postulado que el hombre, en su situación primigenia, no tenía ninguna forma de matrimonio, sino que vivía en estado de promiscuidad. Más tarde, según estas teorías, se desarrolló una especie de matrimonio en grupo, mediante el cual series de varones y de hembras compartían, unos sobre otros, derechos conyugales más o menos iguales. Posteriormente, aún, se suponía que vino la poliginia y la poliandria, mientras que la monogamia representaba la última y más elevada forma de matrimonio.

La prueba de tales hipótesis se buscaba en las culturas primitivas, en la presunción de que éstas conservaban formas antiguas relativamente inalteradas. Pero, como hemos señalado ya, la poliginia no es en modo alguno general entre los pueblos primitivos. Por el contrario, la monogamia se da con mucha más frecuencia, aunque sólo sea por la razón de que la poligamia es imposible salvo en raras y especiales circunstancias. Además, la poligamia, o al menos la poliginia, tiene lugar no pocas veces entre los pueblos que de ninguna manera son de cultura primitiva, como los mahometanos y chinos modernos y los antiguos incas

des de adaptación entre dos esposos herederos de hábitos de sus respectivas familias, algunos clanes, después de la entrega y aceptación del *nsoa*, entregan a la novia a la familia del novio a partir de los nueve o diez años, aproximadamente. Su madre política se encarga de formarla según los usos y costumbres de la familia y de su marido especialmente, en la seguridad de que llegará a tener los mismos gustos que éste. De esta manera marido y mujer se adaptan mutuamente ya desde la infancia, se asemejan en usos y costumbres, tienen los mismos gustos y se compenetran plenamente. No está permitida la consumación del matrimonio hasta que los impúberes lleguen a la pubertad. Sin embargo, se han dado casos de violación de impúberes; pero éstos han sido más bien raros, pues es muy grande el sentido de responsabilidad que en este problema tiene la madre política de la impúber; se trata de la mujer de su hijo que deberá presentarse virgen en su primer encuentro con el marido. La moral precolonial fañ era muy estrecha; las jóvenes no se apartaban de la compañía materna hasta que tomaban marido.

En los casos que se dieron de matrimonios de impúberes no fueron las personas adultas las que se casaban con las adolescentes. Eran los padres, tíos, hermanos mayores, etc., los que de esta forma casaban a sus hijos, sobrinos, hermanos menores. En estos casos la diferencia de edad no solía ser muy notable. Más aún en los casos en que una persona núbil tomaba por mujer a una impúber, no se realizaba la consumación de tal matrimonio, hasta que la niña llegaba a la pubertad. Entonces se celebraba solemnemente la fiesta de las bodas.

Generalmente hablando, casi el 70 por 100 de esos matrimonios conseguían el objetivo deseado. Sin embargo, si la impúber, al llegar a la pubertad, reusaba cohabitar con su marido, o surgía un inconveniente grave, regresaba a la casa paterna y su familia devolvía el *nsoa* dado por ella.

AMOR EN EL MATRIMONIO AFRICANO

Antes de hablar del amor conyugal entre los fañ, echemos una mirada retrospectiva al mundo antiguo en torno a dicho tema, ciñéndonos sólo al pueblo escogido.

Los textos antiguos están fuertemente marcados por una mentalidad en la que el bien de la comunidad se antepone al de los individuos, al que impone sus leyes y sus exigencias. Los padres casan a sus hijos sin consultar¹. El grupo excluye ciertos matrimonios en el interior de la parentela² o en el exterior de la nación³. Ciertas uniones son regidas por la necesidad de perpetuar la raza, como la de la viuda sin hijos con su pariente más próximo —levirato—⁴. A pesar de todo, bajo estas apariencias de coerción, la espontaneidad del amor sigue muy viva. A veces los corazones se armonizan con una unión impuesta⁵; a veces un hombre y una mujer porque ellos se han escogido⁶ en ciertos

¹ Gén., 24, 2 ss.; 29, 23; Yob., 6, 13.

² Lev., 18, 6-19.

³ Dt., 7, 1-3; Esd., 9.

⁴ Dt., 25, 5-10; Gén., 38, 7 ss.; Rut., 2, 20.

⁵ Gén., 24, 62-67; Rut., 3, 10.

⁶ Gén., 29, 15; Sa., 18, 20-26; 25, 40 ss.

casos contra la voluntad de los padres⁷. Se hallan hogares unidos con un amor profundo⁸, fidelidades que duran libremente más allá de la muerte⁹. A pesar de la dote pagada a la familia de la mujer¹⁰, y el título de dueño o de propietario que lleva el marido, *la mujer no es sencillamente una mercancía que se compra y se vende*¹¹. El amor de dos consortes libres, en un diálogo apasionado que presenta el Cantar de los Cantares; aunque sea alegórico y se refiere al amor de Yahweh y de su pueblo, el libro habla de él en términos que eran en su tiempo los del amor humano¹².

El ideal de la fecundidad y la preocupación por tener una familia poderosa hacen desear hijos numerosos¹³, lo que conduce naturalmente a la poligamia. El autor yahvista, cuyo ideal era monogámico¹⁴, la estigmatiza atribuyéndola al bárbaro Lamec¹⁵. Sin embargo, a todo lo largo de la Biblia se encuentra el uso de tener dos esposas¹⁶ o de tomar concubina y mujeres esclavas¹⁷; contraen gran número de uniones, por amor¹⁸ o por interés político¹⁹; así aparecen grandes harenes²⁰, en los cuales el verdadero amor se hace difícil²¹.

Pero el efecto exclusivo del amor no es tampoco raro, desde Isaac²² y José²³, hasta Judit²⁴, y los dos To-

⁷ Gén., 26, 34; Jue., 14-10.

⁸ 1 Sa., 1, 8.

⁹ Judit, 16, 22.

¹⁰ Gén., 34, 12; Ex., 22, 15.

¹¹ Prov., 31, 10-31.

¹² Cant., 12-17; 64-8, 4.

¹³ Jue., 8, 30; 12, 8; 2 Re 10, 1.

¹⁴ Gén., 2, 18-24.

¹⁵ Op. cit., 4, 19.

¹⁶ 1 Sa., 1, 2; Deut., 21, 15.

¹⁷ Gén., 16, 2; 30, 3; Ex., 21, 7-11; Jue., 19, 1; Deut., 21, 10-14.

¹⁸ 2 Sa., 11, 2 ss.

¹⁹ 1 Re., 3, 1.

²⁰ Op. cit., 11, 3; 2 Par., 13, 21.

²¹ Cfr. Est., 2, 12-17.

²² Gén., 25, 19-28.

²³ Op. cit., 41, 50.

²⁴ Judit., 8, 2-8.

bías²⁵, pasando por Ezequiel²⁶ y Job²⁷. Los sapienciales evocan los goces y las dificultades de los hogares monogámicos²⁸, y en el Cantar de los Cantares... el amor de los dos esposos es evidentemente exclusivo.

Todo esto denota una evolución real en las costumbres. En la época del Nuevo Testamento la monogamia será la regla corriente de los matrimonios judíos.

Las uniones matrimoniales africanas están basadas —como todo matrimonio digno de tal nombre— en el amor recíproco de los contrayentes, aún cuando se trate de matrimonios polígámicos.

A este propósito escribe J. Binet: «La polygamie a-t-elle pour conséquence de rendre impossible l'amour conjugal? Les Occidentaux le croient souvent, et peut-être à tort. Ils confondent l'amour et la possession exclusive, l'amour et la jalousie, donnant au sentiment une coloration plus particulièrement sexuelle. Peut-être, en outre, sont-ils dupes d'une certaine sécheresse ou d'une pudeur qui interdit l'expression de certaines émotions?» Trae luego a colación un caso en que una mujer de un polígamo expresa sus sentimientos de amor hacia su marido: «J'aimais beaucoup mon mari et lui aussi m'aimait. Notre amour l'un pour l'autre était tel que jamais, dans les débuts, l'un de nous ne partait en voyage sans emmener son ami. Aussi c'esr à partir de ce moment-là, qu'il me rendait toute bête, je n'allais même plus chez mon père»²⁹.

De aquí se sigue que no es imposible el amor en el matrimonio polígamo. Por esto no estamos de acuerdo con la afirmación de Mazé: «Le unioni matrimoniali africane non sono tradizionalmente basate sull'amore reciproco di due persone interessate»³⁰. Il

²⁵ Tob., 11, 5-11.

²⁶ Ez., 24, 15-18.

²⁷ Job, 2, 9 ss.

²⁸ Prov., 5, 15-20; 18, 22; 18, 13; Ecl., 9, 9; Eclo., 25, 13-26, 18.

²⁹ BINET, J., *Le mariage en Afrique noire*, Paris, 1959, 31.

³⁰ MAZÉ, P. J., citado por FULESI, en *op. cit.*, p. 9, nota 13; la cursiva es nuestra.

giovane non cerca una compagna con cui dividere la sua vita, ma qualcuna che gli darà dei figli, che bederà alla sua casa e coltiverà i suoi campi»³¹.

El elemento amor y la comunidad de vida —ora se trate de matrimonio monógamo ora del polígamo— no pueden faltar en un matrimonio humano, si no queremos considerarlo como un simple acoplamiento de seres irracionales, que se unen por simple instinto natural de la conservación de la especie. Una cosa es que los africanos acentúen la procreación como uno de los fines e intentos primarios de la unión matrimonial, por su especial concepción sociopolítica, clánica y antropológica del matrimonio, y otra, que esto sea la única razón y fin del matrimonio.

El modo particular de expresar el amor, la convivencia y convivencia matrimonial no es uniforme en el seno de las culturas humanas. El gran problema que nace de un matrimonio polígamo son los celos que proceden de las preferencias que puede tener un polígamo a una o varias de sus mujeres con respecto a otras, lo cual no deriva de la falta de amor, sino de la imposibilidad de una distribución equitativa del amor, que no es susceptible de medidas aritmético-geométricas. Una madre o un padre que demuestra un cariño preferencial a uno de sus hijos, comete una falta de tacto de impredecibles consecuencias. Nos lo demuestra el caso del patriarca Jacob³². Sin embargo, tales preferencias no excluyen el amor hacia aquellas personas que no son objeto de dichas demostraciones especiales de amor.

«*Si l'amour fait la vie du ménage —dice Tchungui—, l'enfant en est le pilier sans lequel l'union chancelle*»; y hablando a continuación del mismo tema, prosigue: «*mais ce n'est plus de l'amour, et rien ne peut l'empêcher d'avoir une seconde épouse*»³³.

Tambalea un matrimonio sin amor; termina muy pronto en una separación o ruptura inevitable; esto

³¹ IDEM, *op. cit.*

³² Gén., 37, 2-36.

³³ TCHUNGUI, *op. cit.*, p. 66; la cursiva es nuestra.

acaece con todos los matrimonios, sin exceptuar los polígamos.

La unión conyugal puede verificarse por varios motivos y fines: puede tener como motivo y fin el placer en sus diversas formas, o el perfeccionamiento ora sea en dirección horizontal —la consecución del perfeccionamiento de la persona, que de otra manera no se lograría—, ora en dirección vertical —generación y educación de la prole, que no se tendría fuera del matrimonio—. Por otra parte, la relación matrimonial puede ser concebida de varias maneras:

- a) Como una relación explotadora mediante la cual cada cónyuge trata de conseguir todas las satisfacciones personales posibles, empleando al otro cónyuge como medio para lograr sus propios fines.
- b) Como relación contractual en la cual cada uno piensa y busca su propio fin.
- c) Como una relación oblativa mediante la cual cada cónyuge piensa, ante todo, en el bien del otro, dispuesto a sacrificarse a sí mismo por este objetivo. Cuando se habla de los motivos, fines y relaciones matrimoniales; esto es, del matrimonio verdadero y perfecto o ideal, se hace mención a los del apartado c). Aún cuando se den matrimonios con fines egoístas o de intereses creados; sin embargo, se ha reservado casi siempre la denominación de matrimonio verdadero y perfecto, al celebrado por el bien del otro o por amor. El bien de que se habla aquí es un bien total, la felicidad y la perfección.

La unión matrimonial verdadera es una unión oblativa, en la cual tiene importancia particular el fin procreativo, fruto del verdadero amor conyugal. La falta de hijos, aun por causas independientes de la voluntad de los cónyuges, aparece siempre como si al matrimonio le faltara algo, de ahí la tendencia a hacerse con hijos adoptivos, cuando no se tienen propios.

FIN DEL MATRIMONIO SEGÚN LOS FAÑ

En la concepción comunitario-vitalista de la cultura fañ el matrimonio significa, ante todo y sobre todo, supervivencia del grupo clánico a nivel de la comunidad clánica-tribal que habita en este mundo y de la comunidad de ultratumba o de los *békón*. El fañ relaciona siempre la dimensión procreativa del matrimonio con el problema de la supervivencia del clan y lo enfoca con un agudo sentido práctico y concreto. Se interesa por su grupo clánico y por su tribu; le preocupa vitalmente la supervivencia y continuidad existencial en el mismo grado que la continuidad de su familia en sentido estricto. Este objetivo es intentado y buscado por la familia y por el clan a la hora de concertar un matrimonio y juega un papel determinado en todo el proceso matrimonial.

Perpetuar el linaje es el fin y la función prioritaria de la sexualidad y de la institución matrimonial, que encauza, potencia y salvaguarda su virtualidad procreativa. La supervivencia del clan no se limita al ámbito temporal de la comunidad terrestre; el matrimonio tiene una incidencia decisiva en la comunidad de los *békón*.

Según esta concepción, en el plano natural, la pareja humana halla su punto de referencia esencial en la

certi etnologi, sociologi ed altri africanisti europei tendenziosi— è ben lungi dell'esser fine a se stessa; la leggenda dei bambini africani che "crescono" e diventano grandi senza cure, come le erbe della savana, prova semplicemente l'incapacità dei suoi autori di osservare e comprendere la società africana, quando non si tratta di disonestà intellettuale o di parzialità a favore del colonialismo.

Gli africani vengono resi responsabili delle conseguenze de regime coloniale, e fenomeni che sono apparsi e si sono aviluppati nel quadro della decomposizione della società africana tradizionale, sotto l'influsso politico e economico della dominazione imperialista, vengono presentati come manifestazioni de carattere e del comportamento degli Africani. I fatti mostrano al contrario il gran conto in cui è tenuta l'educazione dei bambini nella concezione africana delle responsabilità spettanti a la famiglia. Dalla nascita fino all'adolescenza del ragazzo (si potrebbe anche dire fino al suo matrimonio), la famiglia non cessa di consacrarsi si diversi aspetti della sua educazione»¹.

Acerca de lo que algunos etnólogos y escritores extranjeros llaman *función doméstica* del niño africano, responde así Moumouni: «Si è scritto molto sulla funzione di "domestico" che il ragazzo assumerebbe in questo periodo: ciò significa applicare categorie economiche della società borghese capitalistica alla società africana precoloniale... E soprattutto vuol dire non capir nulla del significato africano tradizionale: in fatti el padre o la madre esercitano la funzione di maestro, il bambino quella di discepolo; l'obbedienza di quest'ultimo è inseparabile dalla responsabilità e dalla sollecitudine dell'adulto. Il padre o la madre hanno il compito di guidare il ragazzo nella prese di contatto con attività sociale, di farlo beneficiare dalla loro esperienza della vita e delle cose attraverso la sua partecipazione effettiva agli atti della vita sociale. È il

¹ ABIDJON MOUMOUNI, *L'Educazione in Africa*, Firenze, 1972, p. 6.

padre che insegna al ragazzetto, poi all'adolescente, il suo mestiere d'uomo, proprio come la madre insegna alla bambina, poi alla giovanetta, tutto quello che riguarda il compito di donna e di madre. È normale che, in queste condizioni, le pretese manifestate dei genitori nei confronti del ragazzo influiscano sulla natura, l'intensità e le manifestazioni del loro affetto e viceversa. Presentare questa pretesa come derivante da una supposta "disumanità", e il ragazzo come uno strumento che compie diversi lavori per soddisfare i bisogni dell'adulto, significa perdere di vista che, per l'educazione africana tradizionale, la scuola e la vita sono tutt'uno, e che le conseguenze del comportamento del ragazzo come dell'adulto sono di tutt'altra portata, se paragonate a quelle che possono verificarsi nel caso in cui le cose si svolgono fra le quattro mura di un'aula; ed infine significa mostrarsi incapaci di capire che i metodi e la pedagogia dell'educazione africana tradizionale, per poter essere adatti alle condizioni concrete, non possono che essere diversi da quelli utilizzati in altri casi. Forse non è superfluo notare che se el bambino africano ha spesso la sensazione di essere maltrattato, una volta divenuto adulto, la sua visione e il suo giudizio sulle cose sono del tutto diversi, come anche la natura delle sue relazioni con i genitori.²

Las incomprendiones a que Moumouni hace alusión en estas líneas proceden de la postura que hemos llamado páginas atrás etnocéntrica, siempre que de una parte o de otra se den juicios sobre otras culturas anclados en el punto de vista de la propia, que se tiene como modelo, al cual todas las demás culturas deben amoldarse, so pena de ser fustigadas como bárbaras e inaceptables.

Si el fan se casa para tener hijos, éstos no pueden menos de ser el blanco, la ocupación y la preocupación principal de su vida.

² *Op. cit.*, pp. 7-8.

PROPIEDADES DEL MATRIMONIO EN LA SOCIEDAD FAÑ

Hablar de la unidad del matrimonio dentro de la sociedad fañ equivale a referirse al problema de la poligamia de que hemos tratado ya, y tratar de la indisolubilidad del enlace conyugal, como una propiedad del mismo, es tocar el tema del divorcio.

El matrimonio se presenta ante los fañ como una unión estable por su naturaleza y sus fines; es decir, la situación habitual del matrimonio y el objetivo que se proponen los fañ al casarse es el de efectuar una unión duradera. Pero ésta presenta un carácter eminentemente social. Los esposos forman un hogar, una familia que es célula de un clañ.

Si el marido tiene otra u otras mujeres, éstas no tienen el mismo rango. La «ntó mininga» es la ama de casa por regla general. Ella es respetada y considerada por las demás como señora; y al dirigirse a ella, no la llaman por su nombre —por respeto—, sino que la apellidan «nan o nâ», madre. El régimen monógamo constituye la regla general en todos los países, sin exceptuar a los fañ. La poligamia es siempre excepcional y, en general, aristocrática, pues sólo los ricos pueden mantener a varias mujeres. Ejemplo de esto se ha dado en Guinea Ecuatorial, donde, tanto durante el régimen de autonomía, como después de la indepen-

dencia. la poligamia aumentó de un modo alarmante entre aquellos individuos que percibían salarios o mensualidades elevadas. No prueba mucho —y casi nada— el argumento que esgrimen algunos polígamos fan. para justificar su postura, que la poligamia es un ingrediente tradicional de la cultura fan. Está demostrado por los primeros exploradores, etnólogos e historiadores que se pusieron en contacto con los fan que, por regla general, estos eran monógamos. Los polígamos se hallaban en número muy reducido, y que el 90 por 100 de estos últimos tenía dos o tres mujeres. De éstas solo la «ntó» era y es considerada propiamente como esposa legítima y ama de casa.

La poligamia con muchas mujeres fue practicada por los jefes de familia, de clan y de tribu y por la gente pudiente de entonces, destacando siempre el rango y el papel de la primera mujer «ntó-mininga». A este propósito dice Guiral: «Ils n' épousent généralement qu'une seule femme; cependant, en quelques endroits, les riches ent des concubines esclaves»¹. No estamos de acuerdo con el término esclava; pues el fan no considera a la mujer como esclava: «Cependant, le mari ne possède pas son épouse comme il posséderait une esclave —dice Soeur Marie André—, ce n'est pas un droit de propriété absolu qu'il acquiert mais seulement la propriété matrimoniale, distincte de toute autre. Elle lui donne un droit d'usage sur la femme, et la propriété des enfants: *jus utendi et jus fruendi*, mais le mari ne possède jamais le *jus abutendi*. Il n'a aucun droit sur la vie de son épouse et ne peut jamais revendre ou donner une femme déjà épousée; généralement, il n'a pas non plus le droit de la mettre en gage»².

Divorcio. Hemos dicho que los fan consideran el matrimonio como un vínculo permanente. «El pamue

¹ GUIRAL, L., *Le Congo Français du Gabon à Brazzaville*, Paris, 1889, p. 15.

² SOEUR MARIE ANDRÉ DU SACRÉ COEUR, *La femme noire en Afrique Occidentale*, Paris, 1939, pp. 49-50.

—dice Mons. L. Fernández— no era amigo del divorcio, entablándose éste antiguamente contra su voluntad y tan sólo por una fuerza mayor.³ En principio ninguna sociedad aprueba el divorcio, ni lo fomenta, pues obrar así equivaldría a negar el carácter permanente del vínculo matrimonial. Pero, en la práctica, casi todas las sociedades reconocen que ciertas condiciones diversamente definidas hacen que sea preferible terminar con un matrimonio antes de permitir que continúe como un fracaso.

Las causas por las cuales los fañ admiten el divorcio varían según circunstancias: mal comportamiento de la mujer, rondas excesivas con otros hombres, robos, murmuraciones, injurias graves y continuas a la familia o al clan del marido. En caso de que sea el marido quien dé motivo a la separación, la mujer no puede divorciarse de él; pero puede huir y reclamar la intervención de su familia o clan. Éste tratará de reconciliar a los esposos desavenidos, pero si ella, con fundados motivos, persiste en separarse, sus parientes la acogen y se encargan de devolver el *nsoa* a su marido.

Se dan casos, no muy frecuentes, en que, no pudiendo los familiares de la mujer devolver el *nsoa*, tenga ésta que aguantar, por un tiempo indefinido, un matrimonio desafortunado. La mujer, una vez separada o divorciada, queda libre de ir a nuevas nupcias. Se divorcian de ordinario las segundas, terceras..., es cosa rara entre los fañ la separación de la primera mujer. En caso de efectuarse ésta lleva un proceso largo y una larga deliberación, no sólo de las familias que entran en juego, sino también de los jefes del clan. Por parte del varón son causas del divorcio la impotencia, los malos tratos, ofensas graves a la familia de la mujer, etc.

³ FERNÁNDEZ GALILEA, L., *Quince años de evangelización*, Barcelona, 1949, p. 196.

Jefatura del marido

La mujer casada pasa a ser propiedad del marido, no como una sierva o esclava —como dicen los observadores extranjeros—, sino como esposa y madre de sus hijos. La mujer fecunda es una bendición para su marido y para todo el clan. La primera mujer, sobre todo si tiene hijos, tiene gran rango en la familia y en todo el clan; ella tiene voz activa y pasiva en los consejos y reuniones familiares y clánicas.

Es incumbencia del marido vestir a su mujer y proporcionarle todo lo necesario según su estado y condición social... Le prepara también algunos terrenos —*mebéñ*— para que ella los labre y cultive, con el fin de proporcionar comida a la familia, así como los aperos necesarios para dichas operaciones. Él debe construir una casa para su mujer, si tiene una, y varias casas si tiene varias mujeres.

Los hijos e hijas son del clan del padre y pertenecen a éste, que debe cuidarlos, alimentarlos, vestirlos y, cuando lleguen a la edad núbil, procurarles el *nsoa* para casarse; este *nsoa* proviene de ordinario de los matrimonios de las hijas. El *nsoa* proveniente del casamiento de la primera hija, sirve para casarse el hijo mayor o el que sigue a la joven, cuando ésta es la heredera; y el *nsoa* que procede de los enlaces de las otras, para los demás hermanos. Cuando no hay más que una hermana y son varios los hermanos varones, el primero se casa con el *nsoa* proveniente del enlace matrimonial de la hermana, los demás hermanos menores se las arreglan con la ayuda del padre y del hermano mayor ya casado; más hoy casi todos los jóvenes *fañ* se casan con sus propios medios.

Impedimentos matrimoniales fañ

Hemos hecho ya alusión a ello al hablar de la exogamia.

Entre los *fañ* no existe doctrina jurídicamente

estructurada y sistematizada acerca de los impedimentos matrimoniales; ni la consabida división canónica de impedimentos en impedientes y dirimentes. El derecho consuetudinario fañ reconoce comúnmente como impedimentos matrimoniales la impotencia, la edad —en lo que se refiere al uso del matrimonio—, la consanguinidad en línea recta y colateral en todos los grados, la consanguinidad clánica, de ahí la exogamia. Antiguamente este impedimento se extendía al clan de la madre; de manera que no le era permitido al fañ casarse con una mujer del clan de su madre. Recuérdese lo que dijimos páginas atrás: todo fañ se casa con una mujer fañ —esto es, una mujer de la tribu fañ—, endogamia tribal; pero nunca con una mujer de su mismo *ayoní* —entendido como clan—, exogamia clánica.

Ni siquiera en los casos de *nzàmáduru* o incesto clánico, se permitía el matrimonio entre los fañ. Los hijos habidos de dichas relaciones ilícitas quedaban en poder del padre de la mujer. Se llama *nzàmáduru* la relación sexual habida entre personas del mismo clan; ello constituye un incesto, porque son considerados hermanos o consanguíneos del mismo clan.

La afinidad en línea recta, más no la colateral, constituye también impedimento matrimonial entre los fañ. El *àbóm* fañ no es propiamente raptó, sino un simulacro de éste. Muchos misioneros han querido ver en él la figura del impedimento del raptó de que nos habla el CIC; pero los mejores conocedores de la cultura fañ se han dado cuenta de que no se trata de dicha figura; por tanto, no se da tal impedimento en los casos del *àbóm* fañ. Éstos son los principales impedimentos matrimoniales entre los fañ. Se dan otros que no son del caso mencionar aquí, porque varían a veces de clan a clan y no son muy estables como los antedichos.

CONCLUSIÓN

El matrimonio cristiano, tal cual se ha presentado en África, configurado y modelado según los elementos de la cultura occidental, está sufriendo una grave crisis en varios países africanos, incluso en los convertidos al cristianismo. Se nota —como ha sucedido en Guinea Ecuatorial después de la independencia política— un verdadero renacimiento de la poligamia aun entre bautizados en la Iglesia Católica.

La causa de este fenómeno no es —creemos— una vuelta a la poligamia, calificada por algunos líderes africanos de elemento tradicional en África. La poligamia —como hemos indicado ya páginas atrás— no es propiamente tradicional en África negra en el sentido estricto del término tradición, al menos referente a los fañ y a la mayoría de los bantú en general. Su aparición entre los negros es relativamente reciente, fue introducida en parte por los musulmanes e incrementada por la trata de negros, cuando la mayor parte de la población masculina negra fue cazada como bestias por los negreros y llevada por ellos como maquinaria humana para los trabajos forzados a sus colonias de América. Millones de negros fueron deportados a América, sin contar los muertos por los malos tratos, de hambre, de enfermedades por falta de atenciones

medicas y en el ejercicio de tiro. Esto dio ocasión al incremento y superación de la población femenina y a la propagación de la poligamia.

La causa del fracaso del tipo de matrimonio monógamo europeo introducido en África se debe no a su contenido en tanto que matrimonio monógamo, pues existe la monogamia en África, sino en cuanto monogamia modelada en los moldes de la cultura europea con todos sus aditamentos o elementos accesorios. Este tipo de monogamia ha sido presentado como modelo único y perfecto a que deben atenerse todos los demás países, considerándolos como primitivos y salvajes, indignos de ser tenidos en cuenta y de ser asimilados por el cristianismo. De ahí la imposición del matrimonio monógamo de tipo europeo y su celebración según el modelo occidental, así como la presentación de la familia occidental como el único modelo de familia: la llamada *familia-célula*.

Todo este elemento importado y yuxtapuesto nunca llegó a calar hondo en la cultura y vida africana. De ahí que a la hora de las reivindicaciones y resentimientos posindependentistas esté derribándose todo ese sistema introducido y nunca asimilado plenamente por los africanos. Se mantuvo en pie mientras gozaba de la protección de las leyes y autoridades coloniales. Al derrumbarse el colonialismo, las aguas han vuelto a seguir su curso, según aquello del refrán que dice: «al cabo de los años mil, vuelven las aguas por donde solían ir»; y este otro: «a los años mil, vuelve la liebre a su cubil».

Para la Iglesia se trata de un problema serio que pide una solución urgente. El cristianismo, como religión católica y sobrenatural, tiene en su haber medios adecuados para resolver ese problema.

La Iglesia de Cristo no se identifica con ninguna cultura o civilización; por tanto, la manera más eficaz para realizar una verdadera evangelización de los pueblos africanos es la actualización y la encarnación de la Iglesia en las realidades africanas, haciendo que el evangelio cale hondo en la vida africana, en su cul-

tura, en todas las dimensiones de su ser, en sus estructuras sociopolíticas y familiares, asimilando todos los elementos susceptibles de tal asimilación, adaptándose y encarnándose en los mismos. Sólo así el cristianismo podrá sentirse en casa en África y expresarse en todas las manifestaciones socioculturales de ese continente.

La familia y el matrimonio fan tienen elementos propios que no tienen nada que envidiar a los de otras culturas. Estos elementos deben ser tenidos en cuenta a la hora de tratarse del matrimonio cristiano en África, el cual deberá ser cristiano-africano, no cristiano-africano-europeizado; porque la europeización u occidentalización no es sinónimo de cristianización, pues el cristianismo no se identifica con la cultura europea; ni ésta ejerce necesariamente un primado cultural que, quiérase o no, deba ser impuesto en todas las latitudes.

El matrimonio cristiano tendrá éxito y hundirá hondas raíces en la sociedad africana cuanto más se identifique con ésta y sea africano en África, conservando siempre e invariablemente lo que tiene de cristiano y católico. En este aspecto es universal, igual y el mismo en todas partes; a saber: monógamo, sacramento indisoluble; celebrado según las normas litúrgicas adaptadas a las realidades socioculturales locales en que el cristianismo debe encarnarse para redimir las, hacerlas propias, purificarlas y santificarlas.

Termino agradeciendo de corazón a los que tengan la paciencia de leer este libro. Encontrarán en él, como en toda obra humana, defectos y cosas con las cuales no estarán de acuerdo. Les aconsejo que lo lean y, sobre todo, que lo juzguen sin ningún género de prejuicio.

Ni que decir tiene que admitimos toda observación o crítica serena, científica y constructiva, que será tenida en cuenta en posible publicación de una segunda edición del libro.

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL
DÍA 12 DE OCTUBRE DE 1985, EN GRÁFI-
CAS ANZOS, S. A., FUENLABRADA (MA-
DRID).