

ARLINDO MANUEL CALDEIRA

La leyenda de Lodã, o de cómo Rolando, compañero del emperador Carlomagno, defendió la isla de Annobón de una invasión terrible
Oráfrica, revista de oralidad africana, nº 6, abril de 2010, p. 89-114.. ISSN: 1699-1788
Entregado: 18/09/2009. Aceptado: 01/12/2009

LA LEYENDA DE LODÃ, O DE CÓMO ROLANDO, COMPAÑERO DEL EMPERADOR CARLOMAGNO, DEFENDIÓ LA ISLA DE ANNOBÓN DE UNA INVASIÓN TERRIBLE

ARLINDO MANUEL CALDEIRA
CHAM, UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA
arlindo.mc@mail.telepac.pt
Traducción de JOSEP MARIA PERLASIA

Una tarde en Nueva York, durante el descanso de los trabajos de un Congreso sobre Guinea Ecuatorial, Jacint Creus fue quien me habló por vez primera de la leyenda de Lodã (o Lohodann, como prefiere él). Supe después que había sido el propio Jacint quien recogiera y publicara en castellano la única versión disponible de esta leyenda, la cual hizo acompañar de un estudio interpretativo y contextualizado sobre la literatura oral de Guinea Ecuatorial que, más tarde, en cuanto pude, leí con gusto y con provecho¹. El año pasado, en medio de un intercambio de *mails* sobre otro asunto, fue él mismo quien me invitó a escribir un artículo sobre Lodã en esta revista que dirige. Es generosidad suya, puesto que sabe que no soy, ni fui nunca, especialista en el tema.

Fue así cómo decidí intentar integrar la leyenda en aquello que había llegado a estudiar sobre la historia de la pequeña isla de Annobón, en el Golfo de Guinea, allá de donde proviene esa compleja e intrigante narrativa épica. Además, en las pesquisas que hice, en el área del antiguo espacio colonial portugués, sobre temáticas afines a las contenidas en esta leyenda, tuve la suerte de encontrar un hilo conductor que, aparentemente, esclarece su génesis, con el cual ocuparemos la segunda parte del artículo. No intentaremos de modo alguno ejercer un abordaje del texto en cuanto a objeto literario (para lo cual sería totalmente incompetente); antes bien, intentaremos ante todo su contextualización cultural (de suerte que tal vez pueda disfrazar un tanto mi

¹ Jacint CREUS (1997), *Identidad y conflicto: Aproximación a la tradición oral en Guinea Ecuatorial*, Madrid, Los Libros de La Catarata.

incompetencia). Sea como sea, es justo decir desde ahora que no me habría atrevido a acometer esta tarea sin el apoyo del profesor Armando Zamora Segorbe, lingüista y annobonense, quien, con una disponibilidad y una competencia inmejorables, se dispuso a ofrecerme todas aquellas aclaraciones que le solicité.

La isla y su historia:

Conocemos el día y el mes, aunque no el año, en el que los portugueses llegaron por vez primera a la pequeña isla del Golfo de Biafra a la que llamaron *Ano Bom* (hoy Annobón, en Guinea Ecuatorial)².

De hecho era costumbre que los navegadores denominaran los nuevos territorios y accidentes geográficos, cuando no hubieran otras circunstancias remarcables para señalar, con el nombre de la fiesta religiosa que se celebraba en ese día. Siendo así, Annobón debe haber sido descubierto el día 1º de enero, el cual para los portugueses era, y aún hoy lo es, día de Año Nuevo o día “*de Ano Bom*”. Saber el año es más complicado, pues no se conocen fuentes fidedignas que lo atestigüen. Juntando los cables sueltos, es posible afirmar, sin un gran margen de error, que la fecha del descubrimiento debe mediar entre los años de 1483 y 1501.

Tal como en las otras islas del Golfo de Guinea, con la excepción de Fernando Poo (hoy Bioko), Annobón estaba despoblada en la fecha de la llegada de los europeos. Para su colonización, la Corona portuguesa escogió la solución que ya había adoptado en otros espacios atlánticos: la delegación de un *capitan-donatário*, con carácter hereditario, de amplios poderes administrativos, judiciales y fiscales sobre la tierra y sobre los habitantes en trance de poblamiento del territorio. El primer *capitan-donatário* fue, a partir de 1503, Jorge de Melo, pariente del capitán de la vecina isla de Santo Tomé.

Los avances de la colonización fueron, entre tanto, muy lentos, a lo cual contribuyeron, por cierto, las pequeñas dimensiones de la isla, su posición periférica en relación a las grandes rutas intercontinentales portuguesas y el hecho de no disponer de áreas cultivables suficientemente amplias para

² Se trata de una pequeña isla volcánica de 17,5 km. cuadrados de superficie y poco más de 6 Km. de ancho por 3 de largo, situada cerca de 180 km. al sur de Santo Tomé y a 340 de la costa africana. Hoy tiene cerca de dos mil habitantes (el censo oficial de 1990 le atribuía 1915 almas).

una agricultura de exportación orientada, por ejemplo, hacia la producción de caña de azúcar. El único cultivo con algún éxito, y, con todo, jamás en régimen de plantación, fue el del algodón, el cual constituyó, en los siglos XVI y XVII, el principal o incluso el exclusivo producto de exportación así como la mayor justificación para la existencia de contactos regulares con la vecina isla de Santo Tomé.

Aquellos *capitães-donatários* nunca residieron en Annobón, limitándose, en la mejor de las hipótesis, a tener un procurador (por lo general un miembro del clero) en Santo Tomé o apenas un *feitor* en la sede de la *donataria*. De este modo, el número de portugueses residentes en la isla fue siempre muy reducido, llegando a limitarse a ese representante del *donatário* quien, pomposamente, se hacía tratar como gobernador.

La mayoría de la población estaba constituida por africanos, formalmente considerados esclavos, pero con unas condiciones de trabajo especiales, que se traducían sobre todo en la obligación de entregar regularmente una cierta cantidad de algodón. En torno al “gobernador” funcionaba una especie de milicia con algún entrenamiento militar, que disponía de armas ofensivas y defensivas. La población negra era procedente, en lo que podemos conocer, del África centro-occidental (Congo y Angola), habiendo llegado a Annobón a través de Santo Tomé. Es harto probable, además, que la primera gran leva de esclavos, transferida para Annobón a mediados del siglo XVI, fuera constituida por parejas de trabajadores con un tiempo razonable de instalación en Santo Tomé o incluso nacidos allí. Sólo así se comprende que fueran hablantes del proto-criollo que habría estado en el origen del *Fa d'Ambô*, el idioma de la isla, asunto sobre el cual volveremos después.

Aquellos primeros habitantes africanos ya tenían tenido, tal vez, contacto con el cristianismo; y continuaron auto-considerándose cristianos, a pesar de que la asistencia religiosa a la isla fuera siempre irregular. Significativamente, nunca fue erigida en Annobón una iglesia de piedra: el templo que existía en la segunda mitad del siglo XVI, y que se mantendría en los siglos siguientes, era una amplia aunque simple construcción de madera, con suelo de tierra y techo de hojas de palma. Durante períodos cortos había un sacerdote residente; y la asistencia religiosa era prestada por los capellanes de los navíos que allá arribaban en tránsito y por un sacerdote quien, a costa del *donatário*, una vez al año (o a veces a intervalos mayores), acudía desde Santo Tomé a Annobón,

demorándose algunos días, a fin de confesar y de suministrar los sacramentos a los habitantes³.

La presencia de navíos europeos en Annobón se tornaría una constante a partir de finales del siglo XVI. La localización de la isla se volvió atractiva como punto de reabastecimiento (mediante la aguada y el aprovisionamiento de víveres) para los navíos franceses, ingleses, holandeses y daneses que llegaban directamente desde Europa, o bien que habían recorrido la costa de Guinea para la compra de esclavos y se dirigían al continente americano o intentaban alejarse para ganar los alisios que les permitirían contornear el Cabo de Buena Esperanza, en dirección a Oriente.

Para los habitantes de Annobón aquel comercio era la única forma de tener acceso a los productos manufacturados una vez que, en ese dominio, la producción propia casi se agotaba con los ya referidos tejidos de algodón y con los enlazados de palma, dado que los contactos con la isla vecina de Santo Tomé eran muy irregulares. A través de los suministros de agua, de leña, de carne y de fruta (naranjas, bananas, cocos, piñas...) a los navíos en tránsito, podían obtenerse piezas de vestuario (casi siempre de segunda mano), herramientas, armas, pólvora, bebidas alcohólicas y una infinidad de bagatelas para el adorno de los cuerpos⁴. Se trataba, en general, de un intercambio directo, toda vez que la moneda, fuera de oro o de plata, era vista con escaso aprecio por los habitantes, con excepción de los portugueses residentes, cuando los había.

Esta relación comercial no siempre era pacífica y podía ser motivo de graves malentendidos. Los habitantes fueron aprendiendo a su costa el peligro que representan las armadas poderosas en una isla sin dispositivos de defensa, pues apenas disponía de un ligero muro defensivo entre la playa y a la población principal, llamada Santo António, Santo António de Palea o simplemente Palea (Playa). Una de las actitudes que se tornó rutinaria fue la de que, siempre que se vislumbraba alguna amenaza a lo

³ Arlindo Manuel CALDEIRA (2006), “Una isla casi desconhecida. Notas para a história de Ano Bom”, *Studia Africana- Revista Interuniversitária d’Estudis Africans*, nº 17, Barcelona, pp. 99-109.

⁴ “Voyage de Corneille Melelief le jeune aux Indes Orientales en qualité de Amiral d’onze vaisseaux pendant les années 1605, 1606, 1607 e 1608”, in *Recueil des voyages qui sont servi aux progres de la Compagnie des Indes Orientales formée dans les Provinces-Unies des Pays Bas*. Ruen, Pierre Caillos Librairie, 1725, vol. VI, p. 249.

lejos, se escondían los ornamentos de la iglesia y los bienes que cada vecino poseía.

En diciembre de 1598, una flota holandesa comandada por Sibalt de Vert, que buscaba agua y alimentos frescos se aproximó a la isla de Annobón. Los “portugueses y sus esclavos”, no sabemos por qué ni en qué circunstancias, se opusieron al primer desembarco. Los holandeses, decididos al desafío, desembarcaron por la fuerza y prendieron fuego a la población, mientras que los habitantes huían a la montaña, pasando luego a atacar a los holandeses que se atrevieron a aventurarse por el interior. Hubo múltiples bajas de ambas partes y cuando, en enero de 1599, cerca de un mes tras el desembarco, los holandeses, diezmados por las dolencias y por la lucha “de guerrilla”, decidieron partir, quemaron las casas que se mantenían de pie, sin respetar tan siquiera la iglesia⁵.

El 23 de julio de 1601 volvió a tener lugar un nuevo incidente grave con los holandeses, aunque con un resultado diferente. Otra armada holandesa, comandada esta vez por Joris van Spilberg se acercó a Annobón para hacer aguada. Envío una carta para tierra con un regalo y algunas mentiras piadosas (dicen que iban de Lisboa de camino de Brasil, etc.). Les respondieron con un barril de naranjas y con otra carta (lo cual demuestra la existencia de gente alfabetizada en la isla) en la que pedían que, como garantía de seguridad, fuera enviado a tierra el piloto, a lo cual no accedieron los holandeses. Después de nuevas tentativas, en base a la escasez de agua dulce a bordo, los navíos holandeses intentaron de nuevo el desembarco por la fuerza, mediante tres chalupas con 40 hombres en cada una. Fueron recibidos por una inesperada barrera de fuego así que, prudentemente, decidieron regresar a sus navíos, que pocos días después levaron ancla.

Los intereses de los holandeses ante la posición estratégica de la isla de Annobón se intensificaron después de 1648, fecha en que fueron obligados a abandonar la isla de Santo Tomé, que habían ocupado en 1641.

En 1660, una fuerte armada holandesa atacó Annobón, neutralizando la limitada capacidad militar de sus habitantes. Los holandeses construyeron una fortificación (una fortaleza de tapia con seis piezas de artillería) y se prepararon para instalarse. Frente a la falta de reacción del gobierno de Lisboa y a la falta de apoyo de las islas vecinas, los habitantes de Annobón improvisaron los medios para resistir la invasión holandesa.

⁵ *Recueil des voyages...*, *Op. cit.*, tomo II, pp. 292-295.

Aprovechando lo accidentado del terreno, y a través de emboscadas y de ataques selectivos, como ya habían hecho en 1599, dificultaron al máximo el aprovisionamiento en géneros y, sobre todo, en agua, obligando a los neerlandeses a ir a abastecerse en la costa de África, con los costes que aquello representaba. En 1664, debido al parecer, a ese desgaste, los ocupantes arrasaron la fortaleza, embarcaron la artillería y abandonaron definitivamente la isla⁶.

Este tipo de acontecimientos debió haber creado entre la población un espíritu de solidaridad y de ayuda mutua que seguramente reforzara los lazos identitarios de la comunidad, lo cual explica algunos de sus comportamientos ulteriores en relación a la presencia de extraños. Además, el aparente éxito contra los invasores holandeses tal vez estimulara a los annobonenses a repensar sus relaciones con el representante de los *donatários* de la isla, uno de los pocos o el único blanco que acostumbraba a residir en la isla, si exceptuamos a algún sacerdote en misión más o menos temporal. Según una de las fuentes que llegaron hasta nosotros, en 1698 vivía todavía en Annobón un “gobernador” blanco, quien sería, además, bastante corrupto y particularmente exigente en los pagos que obligaba a efectuar a los habitantes⁷.

Tal vez por ello debe haber sido el último en desempeñar esas funciones, mas por ahora no sabemos si fue muerto, expulsado o simplemente abandonó su cargo y no fue substituido. Una fuente cercana a 1720 ya no registra ningún blanco en la isla, e identifica a los negros residentes como “levantados”, lo cual puede ser interpretado como

⁶ AHU [Archivo Histórico Ultramarino, Lisboa], *São Tomé*, Caja 2, nº 141, “Carta del gobernador carlos de Nápoles”, 11 de enero de 1661; AHU, *Consejo Ultramarino*, Códice 16, fl. 140v. Consulta del Consejo Ultramarino, 27 de noviembre de 1664 y Biblioteca Nacional de Portugal, Cod. 748, *Miscelânea*, cit. fls. 203v.-204.

⁷ Guglielmo BOSMAN (1754), *Viaggio in Guinea contenente un'esatta descrizione, della storia naturale, del traffico delle terre littorali...*, Tradotto dal Francese, Tomo III, Venecia, Presso Marcellino Piotto, pp. 213-216. El autor del texto (del que sólo hemos tenido acceso en la versión italiana, del que hay ahora traducciones en francés e inglés) fue factor de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales, en la costa africana y publicó su libro en Holanda, en 1704, en forma de cartas. La carta que hace mención de Annobón es la vigésima, sobre la cual, refiere “un pequeño viaje del año de 1698” (p. 168).

habiéndose alzado una revuelta⁸. Lo cierto es que cuando a partir de inicios del siglo XVIII se quiebra el frágil nexo con los europeos, los habitantes de Annobón se vuelven, de hecho, hombres libres en la isla, formalmente independiente, inician un nuevo ciclo de vida.

Aunque la expresión “ruptura con los europeos” no es del todo correcta. Las relaciones religiosas con la Iglesia católica no se disolvieron completamente y, además de la presencia esporádica de los capellanes de los navíos, hubo períodos en los cuales los misioneros se instalaron en la isla. Pero los annobonenses aceptaron tan sólo a los Capuchinos italianos, que no pusieran en cuestión las pretensiones autonomistas (antes bien las apoyaban) y se mostraban bastante contemporizadores en referencia al estilo de vida local, particularmente en los términos de los casamientos. De este modo, entre 1724 e 1753 fueron los Capuchinos quienes aseguraron las funciones sacerdotales en la isla, si bien con grandes lapsos de intervalo.

En 1734 el gobierno portugués extinguía la *capitania* de Annobón, pasando a los bienes de la Corona la posesión de la isla. Sólo entonces se inician las tentativas, todas pacíficas, de recuperar el dominio de la isla o de abrir el camino para esto mediante el envío de sacerdotes portugueses. En todas las ocasiones, sin embargo, los habitantes reaccionaron con hostilidad, impidiendo el desembarco.

La última tentativa conocida de preparar el retorno de la isla a la soberanía portuguesa fue planeada en 1770, con cuidado y con abundancia de recursos. Aquel año fueron enviados a Annobón dos clérigos negros de la sede de Santo Tomé que conocían la lengua local o, por lo menos, se hicieron entender en ella. Su recepción fue más o menos pacífica, aunque no tardaron en surgir conflictos graves, con manifestaciones colectivas de oposición o incluso de abierta hostilidad, y los dos sacerdotes estuvieron secuestrados prácticamente durante meses, hasta que un barco portugués los condujo de regreso a la isla de Príncipe.

Los naturales de Annobón expresaron firmemente su voluntad de ser “libres sin sujeción alguna hacia ninguna persona viva y que en sus

⁸ Fr, AGOSTINHO DE SANTA MARIA (1723), *Santuário Mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora...* Lisboa, Off. António Pedrozo Galram, 1707-1723, vol. X, p. 447. La expresión “levantados” también puede querer decir, simplemente, que estaban al margen del poder colonial.

tierras no querían quien los gobernara ni ser súbditos del Rey de Portugal”⁹.

No sabemos si esa actitud tuvo o no influencia en las negociaciones entre Portugal y España que condujeron al Tratado del Pardo (1778). En una coyuntura internacional de refuerzo de los intereses europeos en el área del Golfo de Guinea, en la cual España estaba particularmente empeñada en obtener una presencia en África que le diera acceso al tráfico de esclavos, Portugal cedió, a cambio de ciertas facilidades en América del Sur, los derechos históricos que detentaba sobre las islas de Fernando Poo y Annobón.

Sin embargo, para indignación de los representantes españoles e incomodidad de los portugueses, no fue posible la transferencia formal de la soberanía en Annobón, intentada el 26 de noviembre de 1778, debido a la oposición vehemente de los habitantes, quienes afirmaban a gritos que la tierra era sólo de Dios y que preferían morir a ver blancos en la isla¹⁰

De esta manera, la soberanía española demoró su implantación y tan sólo se haría efectiva a finales del siglo XIX. Así, Annobón mantuvo su independencia *de hecho* durante un período de casi doscientos años, durante los cuales las relaciones con europeos apenas tuvieron lugar, dada la presencia menor, siempre corta y provisional, de algunos misioneros, y del contacto con las tripulaciones de navíos de pasaje.

Autonomía no quería decir tranquilidad. La subsistencia estaba garantizada por los recursos locales, pero faltaba todo el resto, particularmente ropa y herramientas. Y faltaba ante todo seguridad. La isla no tenía ningún tipo de fortificación, no tenía soldados, ni tenía armamento. No contaba siquiera con la bandera de un país europeo que la protegiera de eventuales *raids* o tentativas de ocupación.

Con el fin de recibir a las flotas en tránsito y darles la idea de un poder político organizado, fue creado el cargo de *capitán-mor* o “gobernador”,

⁹ AHU, *S. Tomé*, Caja 14, doc. 1. “Declaración de la tripulación de la balandra comandada por el *capitan-mor* Vicente Gomes Ferreyra en Ano Bon”, 30 Abril de 1772. Sobre el episodio del envío de los misioneros y su expulsión de Annobón, ver A. M. CALDEIRA (2006), *Op. cit.* p. 107, nota 67.

¹⁰ Dolores GARCÍA CANTÚS (2006), *Fernando Poo: una aventura colonial de España*. Vic (Barcelona), CEIBA/Centros Culturales Españoles de Guinea Ecuatorial, pp. 45-46; Carlos AGOSTINHO DAS NEVES (1989), *São Tomé e Príncipe na 2ª metade do século XVIII*. Funchal/Lisboa, Secretaria Geral do Turismo/Instituto de História de Além Mar, 1898, p. 70, n. 86.

cuya dignidad era señalada tanto como era posible por el vestuario, a la manera europea. Se trataba de un cargo temporal (en el siglo XIX rotaba de tres en tres navíos entrados en la bahía) y puramente representativo, pues no le correspondía ningún poder efectivo. La capacidad de decisión, la elección de dignatarios, la resolución de conflictos, es decir, la dirección política de la comunidad, competían al Viyl Grande (*Viyi' Gaáyi*), una especie de consejo de ancianos (al cual todos los hombres podían pertenecer a partir de determinada edad) que se reunía todas las tardes y que decidía por consenso. De hecho, no existía propiamente un Estado, puesto que no fue creado ningún poder coercitivo ni se establecieron relaciones de dominación-sumisión¹¹.

Desde el punto de vista religioso, la población se consideraba cristiana y católica. Hay que tener en cuenta que la mayoría de la población esclavizada (procedente del África Centro-Occidental) que estuvo en el poblamiento inicial de Annobón estaba formada por adultos o por pre-adultos cuando fue convertida al cristianismo, habiendo ya asimilado, por tanto, los valores y los conocimientos básicos de sus propias culturas. Inevitablemente, cuando el cristianismo se incorporó a las prácticas religiosas de esas poblaciones africanas, por lo menos una parte del mensaje, de los rituales e incluso de los objetos sagrados cristianos fueron interpretados en función de las tradiciones culturales preexistentes. Muestras de ello son, por ejemplo, el sacramento del bautismo, entendido como un rito mágico de protección, o la veneración de los *nkisi*¹², identificados, o no, con los santos católicos, o incluso, la misma persistencia del culto a los muertos. Aspectos como estos, que tienden a desaparecer o a ser camuflados en las zonas con una gran presencia de la Iglesia institucionalizada, pudieron mantenerse y ser asumidos públicamente en Annobón durante muy largos periodos, gracias a la ausencia de este control¹³.

¹¹Arlindo Manuel CALDEIRA (2009), "Organizing Freedom. *De facto* independence on the island of Anno Bon (Annobón) during the 18th and 19th centuries", Special Issue: "Theorizing Equatorial Guinea", *Afro-Hispanic Review*, vol. 30, n° 2, 2009, pp. 293-310.

¹² Estatuillas muy populares en Congo y en otros lugares de África centro-occidental, en donde eran consideradas una especie de divinidades protectoras.

¹³Arlindo Manuel CALDEIRA (2007), "Crenças religiosas e ritos mágicos na ilha de Ano Bom: uma aproximação histórica", *Povos e Culturas*", n° 11, pp. 87-111.

Ante la ausencia de clero oficial en la isla era objeto de gran reconocimiento social el “sacristán mayor” (*sanguistã gueza nganyi* o *sangitá gandyi*), quien no sólo se convertía en el legítimo sucesor del sacerdote católico, sino que obtenía además un lugar central en todas las manifestaciones relacionadas con lo trascendente, incluido el culto a los muertos.

En paralelo a la heterodoxia y al sincretismo religioso, las prácticas sociales que la Iglesia católica intentaba siempre reprimir, como la poligamia, el concubinato o ciertas interpretaciones de la brujería, pudieron también ser asumidas con total libertad y pasaron a ser motivo de abierto conflicto con los misioneros más rigoristas.

En el siglo XVIII, como hoy, toda la población de Annobón hablaba un criollo de origen portugués, el *Fá d'Ambô*. El hecho de que, aun a pesar del aislamiento de la isla, el criollo annobonés es muy cercano a los de Santo Tomé y de Príncipe y el de que todos ellos, siendo distintos, sean semejantes entre sí, lleva a los lingüistas a creer en un origen común, que se traduciría en la existencia de un proto-criollo que, según Tjerk Hagemeyer, se habría formado en la isla de Santo Tomé en la primera mitad del siglo XVI a partir del contacto entre los pobladores portugueses y los esclavos africanos¹⁴. El léxico del *Fá d'Ambô* es, casi en un 90%, de origen portugués, si bien la mayoría de los *ítems* lexicales sufrieron alteraciones en su forma y en su significado, perpetuando, a veces, arcaísmos poco corrientes en el portugués actual.

Por cuanto sabemos, no existe literatura escrita en esta lengua, del mismo modo que no existe una ortografía oficial, lo cual hace que, como veremos a lo largo de este trabajo, puedan coexistir diferentes criterios de transcripción. En nuestros días, junto al *Fá d'Ambô*, sin excepción la lengua materna y de socialización de los annobonenses (incluso de aquellos en la diáspora), la mayor parte de estos habla también el español¹⁵.

¹⁴ Tjerk HAGERMEIJER (2009), “As linguas d S. Tomé e Príncipe”, *Revista de Crioulos de Base Lexical Portuguesa e Espanhola*, vol.1.1. Web (15 de diciembre de 2009).

¹⁵Ver sobre este asunto, además del ya citado artículo de Tjerk HAGEIMEIJER, Marike POST (1998), “La situación lingüística del Fa d'Ambô”, *Foro Hispánico*, 13, pp. 29-46 y Armando ZAMORA SEGORBE (2009), “Breve aproximación a la sociolingüística del Fá d'Ambô en Guinea Ecuatorial”, *Oráfrica: revista de oralidad africana*, 5, pp. 71-112. Este último autor no concuerda en el uso del concepto de “lengua criolla”, señaladamente

La colonización efectiva de las islas ecuatoriales por parte de España sólo se inició, y aún de forma muy incipiente, en 1858, con el envío para Fernando Poo (actual Bioko) del primer gobernador residente. Mientras tanto, Annobón apenas mereció una visita de paso del gobernador y cinco muy breves estancias de los padres de la Compañía de Jesús, para bautizar y administrar otros sacramentos.

Los primeros misioneros españoles en instalarse en Annobón fueron los Claretianos, designación habitual para los miembros de la Congregación de Hijos del Inmaculado Corazón de María, quienes, en agosto de 1885, se instalaron allí definitivamente, abriendo camino a las futuras autoridades administrativas.

La recepción de los misioneros fue muy poco amistosa, oscilando entre la resistencia pasiva y la hostilidad declarada, de modo que los sacerdotes llegaron a pensar en el abandono de la isla al no reunir las condiciones para la evangelización. Aquel malestar alcanzó su cénit en 1892-1894 cuando los misioneros, movidos por preocupaciones higienistas, decidieron transferir la población de San Antonio de Paléa a una localidad más alejada y más próxima a la misión, donde pasaba a ser más fácil ejercer la vigilancia sobre las costumbres de los autóctonos. Fueron construidas las nuevas residencias, mas los annobonenses rehusaron desplazarse allá y se unieron con ese objetivo, argumentando que no querían dejar los lugares que habían pertenecido a sus antepasados. Los misioneros, que habían formado una especie de milicia con jóvenes recién convertidos, no dudaron en recorrer a la fuerza ni en pegar fuego a la vieja población. Los habitantes fueron obligados a ocupar el nuevo espacio, en una transferencia que habría concluido en septiembre de 1894.

Desesperados, los annobonenses decidieron apelar al gobernador general residente en Santa Isabel (Malabo). El gobernador visitó la isla a principios de 1895 y, para sorpresa de los misioneros, pero también de los propios habitantes, decidió a favor de estos últimos. El regreso de la población a su antigua localización significó un corte casi total entre la población y la Iglesia oficial, volviendo a ser asumidos públicamente muchos de aquellos rituales y comportamientos que los sacerdotes pensaban haber suprimido.

para el *Fá d'Ambô*, al cual prefiero considerar como “una modalidad de la lengua portuguesa” o “una modalidad de lengua de base portuguesa”. [Vid. también: Armando Zamora Segorbe, *Gramática descriptiva del fá d'ambô*, Vic, CEIBA, 2010. Nota del Ed.].

Tan sólo la intervención de la Santa Sede impidió que los misioneros abandonaran la isla. A partir de entonces, la evangelización pasa, necesariamente, a ser ejecutada en nuevos moldes: dejaron entonces de utilizarse los medios coercitivos para volverse más tolerante y más colaboradora, intentando ahora romper las viejas resistencias, conquistando a jóvenes y a mujeres, para los cuales, las tradiciones ancestrales eran menos vinculantes¹⁶.

Entre tanto, también la autoridad colonial se iba consolidando, de forma que al final del siglo XIX fue nombrado en la isla, por vez primera, un delegado del Gobierno español, que estaba asistido por un secretario. Temporalmente (y de forma estratégica), ambos fueron annobonenses, mas no tardarían en ser sustituidos por un cuerpo administrativo llegado directamente de la Península.

En 1909 los territorios españoles en el Golfo de Guinea fueron situados bajo una administración única, formando la *Guinea Española*, la colonia que obtendría la independencia política en 1968, dando origen a un nuevo país, Guinea Ecuatorial.

A pesar de algún progreso material en las últimas décadas del período colonial y de la mejora, ya en este siglo, de las comunicaciones con el resto del país y del mundo, la isla de Annobón mantuvo siempre un apreciable aislamiento que, si bien con costos, le permitió preservar su lengua y su cultura. Todo ello consolidó un notable sentimiento de identidad y una fuerte conciencia nacional.

En las primeras décadas del siglo XIX, un estudioso portugués que conocía bien a la comunidad annobonense de la isla de Santo Tomé (formada, además, en condiciones bastante desagradables) comentaba: “Para ellos, la isla de Annobón, a la cual llaman *Anibô*, es el paraíso terrenal, tal es el amor que los residentes en la isla de Santo Tomé conservan de aquella patria”¹⁷. En cuanto a los que no tuvieron que salir de su tierra, un misionero español con larga permanencia en la isla afirmaba, hacia 1960, que son “tan amantes de su país” que “para ellos no

¹⁶ Sobre el episodio de la transferencia de población y sus consecuencias, ver Valérie DE WULF (1997), “Une étape dans la stratégie clarétienne: le déplacement du village principal d’Annobón (1892-1895)”, *Studia Africana* (Barcelona), nº 8, pp. 21-34.

¹⁷ R. J. da CUNHA MATOS (1963). *Compêndio histórico das possessões de Portugal na África*. Rio de Janeiro, Ministério da Justiça e Negócios Interiores, p. 217.

hay cosa mejor que Annobón”¹⁸. Y, para confirmar la continuidad de estos sentimientos, la lingüista holandesa Marika Post pudo testimoniar, en la década de los años 90 del siglo XX, el apego que los annobonenses tenían a su lengua, como una parte irrefutable de su cultura y de su identidad, subrayando el hecho de ser particularmente fuerte “la conciencia de esa identidad”¹⁹.

La leyenda:

La leyenda de Lodã (o Loodham) es un extenso e intenso relato épico muy popular y apreciado en la isla de Annobón. Su difusión impregnó el lenguaje común, de forma que cuanto los annobonenses dicen irónicamente en *Fá d’ambô*, “*Na da-m’an solla lodã’fã*”, esto significa en castellano, “No me cuentes una historia de nunca acabar”.

Mas a pesar de su popularidad pocos sabrían reproducir capazmente su contenido, no sólo dada la extensión, sino también por las circunstancias de la ritualización en las cuales es transmitida la leyenda. Manda la tradición que sea sólo contada en público una vez de tres en tres años, durante tres noches sucesivas de Semana Santa²⁰. En estas raras ocasiones, el relator prolonga hasta el límite el tiempo de la narración, recurriendo inclusivamente a pausas muy prolongadas.

Los autores-narradores son, por obligación, hombres; y la función de conservación y de comunicación de ese conocimiento pasa de padres a hijos. En las últimas décadas, el más famoso y apreciado de estos autores-narradores fue Papá Púcul, quién, por herencia, pasó a su hijo ese relato,

¹⁸ P. de EPIFANIO DOCE (1962), “Notas Aclaratorias” a Miguel ZAMORA LABOCH, *Noticia de Annobón. Geografía, Historia y costumbres*, Fernando Poo, Publicaciones de la Diputación Provincial, p. 88.

¹⁹ M. POST, *Op. cit.* p. 30.

²⁰ El número tres adquiere una presencia obsesiva en esta leyenda, no sólo en las circunstancias de su transmisión, sino también en el propio contenido. Sin hacer un examen exhaustivo, notamos 14 situaciones en las que aparece el número 3 (además de que son 12, múltiplo de 3, los compañeros del héroe). El narrador mismo hace explícita tal insistencia trinitaria: “Y entonces ocurre que el niño todas sus profecías siempre las hacía tres veces: para pedir limosna lo hizo tres veces; ahora, por las barcas, va ya por la tercera vez...” (J. CREUS, *Op. cit.* p. 93). Aunque sea conocida la importancia simbólica de este número en casi todas las civilizaciones, no cabe ahora esa incursión por la numerología.

del que es actualmente [agosto de 2009] depositario el sr. Piõ, nieto del primero, al retornar a Annobón tras haber vivido en Malabo²¹.

Intentemos seguidamente una breve síntesis del contenido de la única versión de la “Leyenda de Lodã” de que la tenemos conocimiento²², dejando para después nuestras observaciones sobre la misma.

La princesa Beedji [Bed]²³ era hija del rey Hala Manyi, quien quería casarla con un príncipe que fuera militarmente poderoso. Ella, con todo, se enamoró de un viejo y pobre pescador [Donjumulán²⁴] con el cual se encontró a escondidas. Estando embarazada, y ante la ira vengativa de su padre, huyó del palacio y se refugió, con su amante, en una gruta junto al mar, cerca de Basu Haadji. Para poder sobrevivir Donjunulán tuvo que recorrer a la mendicidad. Entre tanto, el viejo murió al atravesar un arroyo durante una tempestad y la princesa tuvo que tener su parto en solitario. El recién nacido, Lodã [Lohodann]²⁵ mostró, desde el principio, su destino insólito: en vez de llorar, comenzó a dar vueltas en la placenta esparcida en el suelo.

Crecía rápidamente y comenzaba a ayudar a su madre trayendo frutas del bosque o pescando con caña, mientras demostraba saberlo todo, ya sea del pasado como del futuro.

Un día, siguiendo, en dirección a la desembocadura del arroyo Luba da Budu [Lubã dá búdu], en el cual murió su padre, llegó a la playa. Allí se

²¹ Los datos factuales de los tres párrafos anteriores que no son referidos por J. CREUS (*Op. cit.*, pp. 83-85) se deben a las informaciones del profesor Armando Zamora Segorbe [AZS], quien tuvo el cuidado de oír a varios annobonenses conocidos suyos. El informante de Jacint fue Orlando Briones (que tenía 32 años en 1989, año de la grabación de Creus), un annobonés que vivía en Bata, del cual desconocemos si tiene algún parentesco con los narradores citados en el texto.

²² Jacint CREUS, *op. cit.* pp. 85-98.

²³ Cuando contamos con dos transcripciones del mismo nombre, colocamos en primer lugar la que aparece en la edición de Jacint Creus y después, entre corchetes, la que nos fue comunicada por AZS. La excepción es Lodã [Lodohann] con la que seguimos el criterio contrario y usamos aisladamente la primera formulación.

²⁴ Según unos de los informantes de AZS. Su nombre no consta en la versión recogida por Jacint Creus.

²⁵ Según algunos informantes de AZS, el protagonista podía aparecer también designado por *Orde*, *Ordê* o *Oredê*, nombre que, en la versión que seguimos, es presentado como perteneciente al primero de los doce lugartenientes de Lodã.

juntó con un grupo de rapaces que jugaban en la arena; grupo que pasa a entrenar y a seleccionar, tornándose su líder indiscutido.

Al mismo tiempo, siempre rechazando decir quién es, comienza a frecuentar el palacio real, de donde se lleva todos los días el mejor plato destinado al rey. Perseguido por los guardias, los vence con la mayor facilidad. El rey decide entonces mandar seguirlo hasta la caverna en la que vivía, así que los guardias consiguieron traer a su presencia a la princesa y al joven Lodã.

Entonces, aclarados los viejos malentendidos, todo acaba en fiesta.

La misión principal del héroe sólo se cumpliría, con todo, cuando un numeroso y bien equipado ejército de caballeros invade la isla. Una formidable batalla se desarrolla durante tres días consecutivos en tres lugares diferentes, mas Lodã, ayudado por sus doce jóvenes compañeros, por su fuerza sobrenatural y por su espada mágica (y por el apoyo divino que lo reconforta cuando está exhausto) sale victorioso del todo de los combates y liquida a todos los invasores, salvando a su isla.

Todo parecía ya acabado cuando, en el camino de regreso de la batalla, él y sus lugartenientes se enfrentan con un terrible gigante, Menedji Tublon [Meneyitu Blom]. En combate singular, Lodã, a pesar de ver su espada partida en dos, vence al gigante, le corta la cabeza y derrota después a todos los soldados que lo acompañaban.

Sucede, sin embargo, que el gigante era hijo de la madre del diablo²⁶ (¿o era el propio diablo?) y ésta resuelve vengar la muerte del hijo. Durante la media noche de aquel mismo día entra en la casa donde dormía Lodã y sus amigos y mata a uno de ellos con un hierro candente. La noche siguiente, repite la proeza. A la tercera noche, será el propio héroe quien la espera y se enfrenta con a su espada mágica. Asustada, la madre del diablo sale corriendo, perseguida por Lodã y sus compañeros. Luchando siempre, acaba por conducirlos a unas escaleras que llevan al centro del infierno²⁷, donde ya no consigue resistir más la fuerza sobrenatural de Lodã. Éste y sus soldados dejan atrás el infierno por un túnel que va a dar a Pala Padjil [*Palá' Páyili*], la principal playa de Annobón.

Aunque ahí, oh sorpresa,! nadie lo conocía. Como era domingo y la mayoría del pueblo estaba en la misa, Lodã entró en la iglesia, desenvainó la espada y solamente no mató a quien se declaraba cristiano. Consumada la carnicería, alcanzó el altar mayor, arrojó su arma, se arrodilló y suspiró:

²⁶ En uno de los pasajes de la narración se dice que era “la mujer del mismísimo diablo del infierno”. En las siguientes referencias ya aparece como “la madre del demonio”.

²⁷ El tema del descenso a los Infiernos es recurrente en la Literatura occidental.

“¡Oh, Dios mío!”. Pidió entonces de beber a su madre, quien le trajo un jarro de agua. A medida que bebía, se fue inclinando lentamente para atrás. Hasta que cayó, redondo, al suelo. Muerto.

Junto al eje central de la narrativa, surgen otros episodios intercalados de tenor más o menos al margen.

Así, aparecen dos veces a lo largo del relato referencias a una pequeña y aislada aldea, llamada Djiguidadji Saan en la cual vivían tres mujeres cristianas muy caritativas llamadas Maguida me Daty [Maguida Mé Dáchi] Maguenna [Maguena] y Mambo Mahaal [Mambô Maála]. Socorrerán generosamente, primero, al padre del héroe y, después, al propio héroe cuando éste, al pedir, se arrodille para rezar en la puerta de sus casas, despertando su solidaridad de cristianas.

Igualmente marginal es, aunque desempeñe desde el punto de vista narrativo una función de enlace, la historia, casi lírica, del viejo que se sube a lo alto de la palmera para recoger vino y que comienza a oír, muy a lo lejos, un ruido que, durante el primer día, confunde con el rumor del viento en la boca del cántaro por donde resbala la savia. Sólo al tercer día percibe que el ruido, lejano al principio, corresponde, al final, al de un prodigioso ejército que se aproxima.

También con un carácter marginal en la narrativa hacen aparición dos mujeres quienes, pretendiendo atravesar el campo de batalla en el momento más álgido del combate, se arrodillan y se proclaman cristianas. Una se llamaba Fiip y otra Filipie. Lodã no las molesta y las deja proseguir su camino. Fiip e Filipie volverán a aparecer después, declinando su condición de creyentes, en la misa en la que el héroe elimina a todos aquellos que no se asuman como cristianos.

Fuera cual fuera el origen de la animada narrativa (tema que luego recuperaremos) se hace evidente el esfuerzo del narrador (o eventualmente, de varias generaciones de narradores) para obtener la verosimilitud de su relato a través de la localización de la acción, en la medida de lo posible, en la propia isla.

Si muchos de los topónimos no son fáciles de identificar, no ocurre lo mismo con algunos de estos; caso, por ejemplo, del riachuelo *Luba da Budu* [Lubá dá búdu] en donde se ahogó el padre del héroe y que desemboca en la bahía de San Antonio de Paléa, la capital, o el de *Pala Padjil* [Palá' Páyili], la playa inmediatamente anterior al cementerio de la isla, donde viene a dar, ni más ni menos, aquel túnel que sale del Infierno. Las criaturas que liderará Lodã, juegan y se ejercitan en la playa junto a *Plaba Haus* [Palábajaus], el segundo *vijil* en importancia, el de

Vidji Ngaadji [Viyí' Gaáyi], o Viyl Grande. El narrador conduce ese esfuerzo de localización a tal extremo que es en el campo de fútbol de la isla donde el héroe despista a los soldados reales que le persiguen y es junto a la casa del profesor Pudul Tatyí [Pédul Táchi], que hasta hace pocas décadas daba clases en la isla, que el héroe encuentra por primera vez al ejército invasor.

Pero junto a los lugares, hay también hábitos cotidianos de la isla: el consumo excesivo de vino de palma; los hijos menores ayudando a su familia, yendo al bosque a recoger frutos silvestres o, a medida que crecen, pescando partiendo de los peñascos junto al mar; las criaturas saltando en la playa, haciendo pequeños navíos con arena mojada y las bolas que tiran para destruirlos.

Pero no todo es familiar, y así, algunas realidades pueden considerarse totalmente exóticas a la tradición de la isla como son, para empezar, el rey y la princesa, viviendo en su palacio, guardados por soldados profesionales; todo ello está completamente fuera de la vivencia histórica de la isla. Hay también cuestiones más físicas, como el caso de las grandes distancias referidas en el relato de la existencia de varias poblaciones, lo que resulta difícilmente compatible con una isla pequeña y en la cual el único agregado permanente y significativo es el de la capital.

El propio hecho de que la leyenda de Lodã sea apenas contada durante la Semana Santa parecía apuntar hacia algo exterior, relacionado, por lo menos en una fase inicial, a la acción de la Iglesia Católica. En efecto, sabemos de qué modo en toda la Península Ibérica, a lo largo de los siglos, el clero procuró imponer que todo el período de Cuaresma, pero sobre todo durante la Semana Santa, fuera un período de austeridad y recogimiento. La música y las representaciones consideradas paganas fueron suspendidas y sustituidas por canciones religiosas y por autos sacramentales en los que la temática central era la Pasión de Cristo. También las historias que, sobre todo en los medios rurales, tradicionalmente se contaban a adultos y criaturas, debían obedecer a las mismas reglas de contención, para substituir los temas profanos y muchas veces los picarescos, habituales a lo largo del año, por otras tramas consideradas “de provecho y ejemplo”. Aquel tiempo debía ser para las vidas de santos y para otros aspectos bíblicos, o bien para temas dramáticos en los que lo fantástico irrumpía con facilidad²⁸, o para otros

²⁸ En el Estado brasileño de Minas Gerais y en particular en la zona de Ouro Preto, el llamado “Ciclo de Cuaresma” se caracterizaba, y la tradición aún no

asuntos de carácter histórico-religioso, con especial predilección por las luchas entre Moros y Cristianos.

Todo esto viene a cuento en el momento de aproximarnos a la leyenda cuaresmal de Lodã, la cual, para algunos annobonenses se evoca esencialmente como una lucha entre los “moros” y los “cristianos”²⁹.

Esta confrontación militar es uno de los temas recurrentes de la cultura popular ibérica y, bajo una forma literaria o sujeta a una dramatización festiva, pasó más tarde prácticamente a todos los territorios colonizados por portugueses y por españoles. Se remonta, obviamente, el asunto a la reconquista cristiana de la Península Ibérica, pero ganó fuerza por vía literaria con la influencia de las canciones de gesta del llamado “ciclo carolingio”, cuyo texto más remarcable es la *Chanson de Roland* (1087-1090), el cual vehiculaba los hechos de Carlomagno y de los “doce pares de Francia”.

Un jalón tardío más decisivo en ese gusto por las gestas de “caballería” fue la publicación en España en el año de 1525 (ahora se admite que pueda haber ediciones anteriores) del libro *Hystoria del emperador Carlomagno y de los doce pares de Francia*, en el que Nicolás de Piamonte recuperaba, vertiéndolos al castellano y presentándolos en prosa, varios textos de origen francés³⁰. Este libro conoció un gran favor popular en España y en Portugal, habiendo conocido varias ediciones en ambos países. Mas faltaba la traducción portuguesa, la cual, al surgir en 1728 de la mano de Jerónimo Moreyra de Carvalho, vino a dar, en el área de influencia lusa, un nuevo impulso, un tanto anacrónico, ciertamente, a ese universo configurativo de caballeros, magos y gigantes³¹.

murió, por un conjunto de leyendas en las que los temas principales eran la “mula sin cabeza”, los lobizones y las casas con sobras nefastas.

²⁹ Recorro una vez más al testimonio de AZS: “según las informaciones (pinceladas difusas, desperdigadas) que tenía de la leyenda, en mis años de infancia, se hacía referencia a una época en la que el pueblo annobonés luchaba contra los moros (*nã môlu*), infieles”.

³⁰ *Hystoria del emperador Carlomagno y de los doce pares de Francia; ed e la cruda batalla que hubo Oliverios con Fierabras; rey de Alexandria, hijo del grande almirante Balan*, Sevilla, J. Cromberger editor, 1525.

³¹ La edición más antigua que encontramos en la Biblioteca Nacional de Portugal es la *História do Imperador Carlomagno, e dos doze pares de Francia*, por Jeronymo MOREYRA DE CARVALHO (1737), Lisboa, Officina de Maurício Vicente de Almeida.

La obra conoció en Portugal y en Brasil varias reimpressiones, algunas de ellas ya en el siglo XX; y fue retomada, readaptada y reinterpretada en un número incontable de pliegos de cordel, accesibles a todos los bolsillos. De esa forma, los héroes en los hechos de un mundo que parecía definitivamente ultrapasado no sólo sobrevivieron, sino que continuaron impregnando profundamente la cultura popular³².

El folklorista brasileño Luís da Câmara Cascudo afirmó con rotundidad que la *Historia do Imperador Carlomagno e dos Doze Pares de Francia* había sido la obra más conocida por el pueblo brasileño del interior hasta, por lo menos, a comienzos del siglo XX. No había rancho o ingenio de azúcar que no tuviera su ejemplar, a veces el único libro existente en la casa. El texto era objeto de sesiones de lectura en voz alta entre los mismos analfabetos, de modo que «ningún *sertanejo* ignoraba las hazañas de los Pares o la grandeza del Emperador de la barba florida»³³.

Entre estos “pares”, grandes vasallos compañeros de armas de Carlomagno, algunos ganarán una cuasi autonomía. Destacarán en el gusto popular, por sus cualidades militares y humanas, Rolando (o Roldán) y Oliveiros, quienes protagonizaban frecuentemente el cancionero peninsular. Por otros motivos, fueron también objeto de popularidad Ferrabrás de Alejandría, que pasó de gigante malo a gigante bueno gracias a su conversión al cristianismo, y su hermana, otra conversa, la dulce Floripes.

De esta forma, el imaginario carolingio impregnó profundamente la tradición oral luso-española y se extendió con prontitud entre los territorios de colonización ibérica. Hay señales de ese imaginario, por lo menos, en Madeira y en las Azores, en Santo Tomé y Príncipe, en Brasil, en Argentina, en México, en Perú y en Nicaragua³⁴.

En Brasil, por ejemplo, la dramatización de la lucha entre moros y cristianos (con una habitual individualización de los principales caballeros carolingios) forma parte de las tradiciones folclóricas de todas

³² João David PINTO CORREIA (1993), *Os romances carolingios da tradição oral portuguesa*. Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, pp. 165-203.

³³ L. de CÂMARA CASCUDO (1953), “Informação sobre a *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de Francia*” in *Cinco Livros do povo*. Río de Janeiro. Editorial José Olympio, p. 441.

³⁴ José RIVAIR MACEDO (2000), “Moros e cristianos: a ritualização da conquista no Viejo e no Nuevo mundo”, Web. (15 de diciembre de 2009).

las zonas rurales (con excepción de la Amazonía), habiendo sido registrada con mayor frecuencia en los estados del Nordeste, en Minas Gerais y São Paulo, las zonas donde fue más profunda la colonización portuguesa. En algunos lugares, dicha dramatización surge con el nombre de “*llegança*”, en otros de “*morama*”, habiendo formado parte de las llamadas “*cavajadas*” y fundiéndose con las “*congadas*”, o también llamadas “fiestas de coronación del rey Congo”³⁵.

En la isla de Santo Tomé, una de las más conocidas y logradas manifestaciones de la cultura popular es el *Tchiloli* o “*Tragédia do Marquês de Mântua e do Imperador Carloto Magno*”, una representación escénica de varias horas de duración en la que Carlomagno es llamado a decidir si su hijo D. Carloto es inculpado de la muerte de Valdevinos, amigo de este último. El caballero D. Roldán es otro de los personajes, con una intervención ahora muy secundaria. La representación resulta de un encrucijada de Europa y de África: la tesitura de una pieza europea de matriz medieval (cuyo texto portugués es respetado en lo esencial, incluidos los arcaísmos lingüísticos), a la que se añade una coreografía, un acompañamiento musical y una carga simbólica cuyas marcas son claramente africanas. Subsiste la duda acerca de la fecha de entrada de la pieza en el archipiélago, habiendo quien defiende que puede haber sido introducida durante el siglo XVI o a principios del XVII por inmigrantes madeirenses que habían traducido el texto con ese tema del poeta ciego portugués Baltasar Dias. Otros, con una buena argumentación, defienden que habría sido escenificada por primera vez apenas en la segunda mitad del siglo XIX, eventualmente por iniciativa de un comerciante portugués, a partir del texto de un pliego de cordel³⁶.

El tema de la guerra entre moros y cristianos, en la versión carolingia, está también presente en la isla de Príncipe, igualmente en una teatralización callejera de larga duración, el “*Auto de Floripes*”, también llamado “*Tragédia de Carlomagno*” y conocida localmente por “*Auto de São Lourenço*”, por ser representada anualmente durante las fiestas del mismo nombre³⁷. El ideario carolingio, traducido en la lucha entre los

³⁵ Alfredo JOÃO RABAÇAL (1968), *Presença de Mouros e Cristãos nas Congadas Brasileiras*, Franca (São Paulo), Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, pp. 2-9; José RIVAIR MACEDO, *Op. cit.*

³⁶ Ver, sobre este asunto, Paulo VALVERDE (2000), *Máscara, mato e morte em São Tomé*. Oeiras, Celta Editora, pp. 5-37.

³⁷ Fernando REIS (1969), *Pôvô Flogá: o povo brinca: folclore de São Tomé e Príncipe*, Santo Tomé, Câmara Municipal.

ejércitos de Carlomagno y del almirante Balão, padre de Ferrabrás, que aparece también dramatizado en varias localidades del Norte de Portugal, es ejecutado en Príncipe en un lenguaje escénico claramente africano, muy próximo, además, al que aparece en varios puntos de Brasil³⁸. El caballero Roldán vuelve a aparecer de nuevo, si bien, esta vez también, de forma discreta.

Ya es tiempo de decir que el caballero Rolando o Roldán, al que varias veces hemos evocado, es uno de los compañeros predilectos de Carlomagno, héroe de proezas sin fin, y, sin duda, el Lodã (o Lohodann) de la leyenda que es objeto de este trabajo.

¿De qué forma pudo el “ciclo carolingio” llegar a la pequeña y remota isla de Annobón? Probablemente todo nació de la lectura en público, más o menos frecuente, por algún misionero portugués o español, de la *Historia de Carlomagno e dos doze Pares de Francia*, en la versión de Jerónimo Moreira de Carvalho, o de un pliego de cordel que retomara, aislándola, la aventura de Roldán. De ahí habría surgido la primera versión de la leyenda, pasando después a la tradición oral en *Fá d'Ambô* y evolucionando con ella.

Esto puede haber pasado en cualquier momento a partir de mediados del siglo XVIII. Ahora, tomando en cuenta el ejemplo de Brasil y en cierto modo también los de Santo Tomé y de Príncipe, nos podemos inclinar más hacia el siglo XIX. Existe la tradición vaga, y un poco confusa, de que habrían estado en la isla misioneros portugueses entre 1840 y 1850³⁹; y existe, sobre todo, un misterioso y muy destrozado catecismo en portugués, en la edición de Lisboa de 1824⁴⁰, que el padre Natalio

³⁸ Idelette MUZART-FONSECA DOS SANTOS (2003), “Souvenirs des Chrétien et des Malores (Portugal, Brésil, Príncipe): le Jeu de Floripes” in *Éclats d'Empire: du Brésil à Macao*, París, Mâsonneuve et Larose; Alexandra GOVÊA DUNAS (2007), “Encruzilhada atlântica na rota carolíngia. O *Auto de Floripes* (S. Tomé e Príncipe, África) e a luta de Moros e Cristianos da Bahía (Brasil-América do Sul)”. Web. (15 de diciembre de 2009).

³⁹ Natálio BARRENA (C.M.F.) (1965), *La Isla de Annobón*, Barcelona, Publicaciones del Instituto Claretiano de Africanistas (mimeografiado), p. 14.

⁴⁰ Se trata del libro, *Doctrina cristiana ordenada á maneira de dialogo per lo Padre Marcos Jorge acrecentada e de nuevo emendada pelo Padre Ignacio Martins, Lisboa*, 1824. El libro fue publicado por la Compañía de Jesús aún en el siglo XVI, siendo después reeditado varias veces, incluyendo traducciones en Congo y en la India.

Barrena pudo consultar, por deferencia especial del maestro de escuela (*metiscolo*)⁴¹, quién lo conservaba como una joya preciosa⁴².

Cabe especular que el mismo, o los mismos, que dejaron el catecismo, habrían también llevado a la isla el libro sobre Carlomagno, que leían como historia pía durante el periodo de Cuaresma. Aunque tampoco es imposible que los primeros en hacer ese tipo de lectura hayan sido, a finales del siglo XIX, los misioneros Claretianos, en su esfuerzo por atraer a los fieles y en disciplinar las costumbres, en este caso durante la Semana Santa.

La tradición oral de Annobón acerca de Roldán, aun a pesar de las sucesivas actualizaciones a las que fue sujeto el relato, presenta flagrantes semejanzas con la versión publicada en el texto traducido y adaptado por Jerónimo Moreira de Carvalho, sobre todo en su *Libro V*⁴³, el cual, resumidamente, versa tal como sigue:

La hermosa princesa Berta era hermana de Carlomagno, a la cual mantenía éste a buen recaudo en la más alta torre del palacio real, rechazando su casamiento con el duque Milão [duque de Angers], de quien ella se había enamorado. Entretanto, el duque, disfrazado de vieja viuda vendedora de vestidos, consigue entrar en contacto con su amada y pasa a frecuentar sus aposentos. Cuando la princesa queda embarazada, Carlomagno, furioso, la encierra en un lugar aún más inaccesible, de donde, entretanto, el duque la consigue raptar.

Huyen, perseguidos por los guardias, con dos caballos, hasta que traspasan las fronteras de Francia y se refugian en una gruta, en medio del bosque, junto a la ciudad italiana de Siena. Ya vendidos los caballos, viven de las hierbas y de los frutos silvestres, así como de aquello que el duque consigue obtener mendigando. En una de las ocasiones en que salió a pedir limosna nació el niño, junto a la boca de la gruta. La madre queda inconsciente y la criatura rueda por tierra, en medio de la sangre y del lodo. A su regreso, el duque-mendigo socorre a la princesa y al hijo, al cual deciden llamar Rolando (o Roldán) por las circunstancias de su nacimiento.

⁴¹ El encargado de conservar y de transmitir la tradición religiosa en aquellos periodos en los que no había misioneros en la isla.

⁴² Natalio BARRENA, *Op. cit.*, p. 15.

⁴³ El *Libro V* relata el nacimiento, la infancia y la adolescencia de Roldán, al que llama también Rodando. En los libros III y IV hay referencias a la actuación del héroe ya adulto.

Con el niño ya de cuatro años, deciden ir por el mundo pidiendo limosna, pero muere el duque al atravesar un río. La madre y el hijo regresan a la cueva y es el niño que, contando con su cayado, llega a Siena a pedir limosna, lo cual practicará durante tres años. Las criaturas de la ciudad comienzan por quererse burlar de él, pero Rolando, con su valor, asume rápidamente el liderazgo. E irá poniendo a prueba a los otros jóvenes, seleccionando a los mejores, y junto con ellos, vencerá en una batalla contra un grupo rival.

Un día, Carlomagno llegó de Roma y como emperador que era, se detuvo en Siena. Rolando fue al palacio para pedirle limosna, mas cuando aquel estaba comiendo, se acercó a su mesa, cogió un plato de delicias y salió con aquelllo para su gruta. Carlomagno, a quien hizo gracia el joven, dio órdenes para que no lo persiguieran. Al día siguiente, cuando se llevó de la mesa una pieza de oro, cuatro caballeros le siguieron en secreto y fueron hasta la gruta en la cual moraba. Allí reconocerán a la princesa, a la que conducirán, junto con el chico, ante la presencia del emperador. Se da entonces la reconciliación de los dos hermanos, lo que es conmemorado con grandes fiestas.

El contacto entre el relato de Annobón y la versión escrita del siglo XVIII es casi literal, descontadas la transformación del duque Milão en un viejo pescador y varias otras adaptaciones a la realidad annobonense. Se mantiene incluso la coincidencia en los nombres de los protagonistas: *Lodã* (Roldán), *Bed* (Berta), *Donjunulán* (Dom Milão) y hasta en el rey *Hala Manyi* es posible reconocer a Carlomagno.

En los siguientes episodios, la proximidad con el relato original no es ya tan evidente, mas hay aún ciertos paralelismos. Los doce jóvenes escogidos por Lodã son, obviamente, los “doce pares de Francia” que acompañan a Carlomagno y en sus nombres, a pesar de la manifiesta inseguridad del narrador acerca de este particular⁴⁴, aún podemos identificar en *Olvelu*, al bravo caballero Oliveiros y, en *Dungdunel*, tal vez al Duque de Nemé.

La lucha contra el gigante *Menedji Tublon* evoca inmediatamente la lucha de Oliveiros contra el gigante Ferrabrás, el corpulento hijo del Almirante Balão, incluso en sus menores detalles: en las dos versiones, cuando el héroe se aproxima al gigante, éste está acostado, es preciso retarlo tres veces y le dirige un comentario desdeñoso sobre la insignificancia del adversario. También Roldán entablaba combates con

⁴⁴ “Quien me lo contó pudo acordarse de algunos nombres, no pudo acordarse de todos”. Y algunos de los nombres avanzados por el narrador son, manifiestamente improvisados: Pep, Antonyi, Ximan...

gigantes (por ejemplo, con Ferragús, quien llevaba a los caballeros bajo el brazo); mas aquí parece haber habido una apropiación del combate, más cautivador y muy popularizado en el Mundo ibérico, entre Oliveiros y Ferrabrás.

La narración de grandes batallas contiene, en el relato annobonense, una lógica propia; mas la inspiración es, obviamente, la de los enfrentamientos entre cristianos y moros, de lo que está llena la *Historia do Imperador Carlomagno e dos doze pares de Francia*.

Sólo un pormenor más: los personajes femeninos y cristianos de Fiip y Filipie se inspiran, eventualmente, en la gentil figura de Floripes, la hija del Almirante Balão, quien se convirtió al cristianismo tras apasionarse por uno de los “pares de Francia”. No es imposible que esa/s personaje/s tuviera/n un mayor protagonismo en otras versiones de la historia, dado que la versión que conocemos debió de ser abreviada.

La parte final de la leyenda de Lodã se aparta, aparentemente, del original carolingio, ya en la secuencia del descenso a los infiernos, ya en la muerte del héroe, el cual no muere, como Roldán, en Roncesvalles, sino en el altar de la iglesia, en el cual elimina a los falsos creyentes.

La cuestión religiosa merece alguna atención. En la perturbadora escena final, Lodã elimina, en la misma iglesia, a todos los que no se declaran cristianos. Por añadidura, a lo largo de todo el relato, los cristianos aparecen como una minoría, y, para ser reconocidos por terceros, recurren a la profesión de fe y a la oración. Eso tenía todo el sentido en la versión original de Roldán, quien se pasa casi toda su historia entre “infielos”, sobre todo entre los musulmanes de la Península Ibérica, en donde los cristianos eran minoritarios. Cuando, por mérito de los sucesivos narradores, pasara la historia a centrarse en Annobón, la transferencia de la pieza a una isla teóricamente católica conduce a graves problemas de coherencia.

Dudo mucho, sin embargo, que sea tan sólo eso de lo que se trata. Tal como hemos intentado decir, los annobonenses eran cristianos, pero con una religiosidad propia, de carácter sincrético, que la distancia en relación a la Iglesia institucionalizada hacía más evidente. Los misioneros que se instalaron en la isla, sobre todo los Claretianos, en la primera fase de su misión, habían intentado mostrar a los habitantes que muchos de sus ritos y creencias, e incluso algunos de sus comportamientos sociales (como en el caso de la poligamia), no eran propios de cristianos sino de infieles, de

“moros”⁴⁵, forzando la asunción de un sentimiento de culpa. En la versión inicial de la leyenda que fue transmitida, muy probablemente, por vía eclesiástica, Lodã aparecía, pues, como campeón de la ortodoxia contra los desvíos de los “pecadores”. Como tal era entendido, probablemente, por muchos oyentes, que no tenían motivos, por tanto, para hallar aquí un atentado a la verosimilitud.

Más aún: para quien, y no serían pocos, estuviera convencido de que la religiosidad tradicional, la religión de los antepasados, era la verdaderamente cristiana, la que verdaderamente protegía y salvaba, nada impedía que procediera mentalmente a una inversión de la ortodoxia e hiciera su lectura de los incidentes religiosos del relato, hallando normal que la “limpieza” de los desviados fuera hecha en el propio templo.

Si ya esa ambivalencia podía ser un hecho de cara al éxito de la narrativa, había aún otro nivel de lectura susceptible de convertir a Lodã en un héroe annobonense y de conferir a la leyenda el sesgo de epopeya nacional. De hecho, en este aspecto que me parece el fundamental, se erige como el defensor de la comunidad en contra de las amenazas a su estabilidad y a su seguridad.

Por un lado, combate las fuerzas maléficas, como se contempla en la lucha contra la madre del diablo, en una sociedad en la que lo cotidiano estaba impregnado del temor al demonio y al infierno, amenazas que los misioneros habían utilizado y ampliado en cuanto elemento de persuasión⁴⁶.

Por otro lado, Lodã es el héroe capaz de enfrentarse y de vencer a quienes quisieran invadir la isla por la fuerza, una amenaza (y una realidad en diversas coyunturas) que había recorrido la historia entera de la isla.

Pienso que fue por todo esto que el autor-narrador que contara la leyenda de Lodã a Jacint Creus no dejó de advertirle: “Ten en cuenta que

⁴⁵ El uso del término “moro” en sentido derogativo, para designar al no-cristino, se dio tempranamente en portugués. Reza un adagio popular: “quien tiene padrinos, se bautiza. Quien no los tiene se vuelve moro”.

⁴⁶ Valérie DE WULF (1997), quien considera “*la peur de l’enfer et du diable, inné chez ce peuple*”, llama la atención acerca del hecho de que los Claretianos usaron ese miedo para incitar a los creyentes a seguir al pie de la letra la palabra de la Iglesia, recurriendo con frecuencia al exorcismo para alejar al diablo de la isla (DE WULF, *Op. cit.*, p. 30).

todo lo que vas a oír ha sucedido de verdad”⁴⁷. Y Armando Zamora, tras comparar sus recuerdos con los de algunos paisanos, confirma: “Esta leyenda es considerada por la mayoría de los annoboneses como una historia que tuvo lugar, o de verdad sucedió, en un momento de la historia del pueblo annobonés”.

No sé si la generalidad de los annoboneses aceptan o no como históricas muchas de las peripecias fantásticas de la leyenda, mas lo que para ellos, como para mí, es seguro, es que Lodã podría ser el otro nombre de la isla de Annobón. Si esto es así, no nos admira que fuera capaz de vencer a varios ejércitos y que, apenas con media espada, desafiara a la propia madre de Satanás.

⁴⁷ Jacint CREUS, *Op. cit.* p. 85.