

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>
2022. nº 22. Texto 12: 183-200

Universidad de Jaén (España)
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v22.6216>
Recibido: 03-03-2021 Admitido: 16-03-2022

El control biopolítico de la población colonizada en la Guinea española

Iñaki TOFIÑO

Universitat Autònoma de Barcelona
itofino@xtec.cat

Biopolitical control of colonized population in Spanish Guinea

Resumen

El artículo presenta la escasa información disponible en la actualidad sobre las sigsas, internados femeninos que los misioneros claretianos crearon en el interior de la zona continental de la Guinea española. Se estudian las disputas entre la autoridad civil franquista y la autoridad religiosa sobre el control biopolítico de las mujeres africanas y se presenta el funcionamiento de la institución a través del estudio de la novela *Le Pauvre Christ de Bomba*, del escritor camerunés Mongo Beti.

Abstract

The article presents the limited information currently available on the *sigsas*, female boarding schools created by Claretian missionaries on mainland Spanish Guinea. It also describes disputes between Francoist civil authorities and religious authorities over biopolitical control of African women as well as the functioning of these institutions, presented through the study of the novel *Le Pauvre Christ de Bomba* by Cameroonian writer Mongo Beti.

Palabras clave

Sigsa. Guinea española. Legislación matrimonial. Matrimonio consuetudinario. Control biopolítico
Sigsa. Spanish Guinea. Matrimonial law. Customary marriage. Biopolitical control

El control biopolítico

En junio de 1950 el martiniqués Aimé Césaire publicaba una dura diatriba contra el colonialismo europeo, *Discours sur le colonialisme*, en la que criticaba la expansión europea por el mundo y la definía como una forma de envilecimiento de los pueblos colonizados, como todo lo contrario a lo que pretendía ser, método de difusión de la civilización occidental. Césaire explicaba como la población europea había aceptado como un hecho consumado la violencia en las colonias, las guerras coloniales, las mentiras propagadas por las autoridades coloniales, un “poison instillé dans les veines de l'Europe”, y como un buen día el burgués europeo se despertó horrorizado ante la violencia nacionalsocialista y la calificó de barbarie, de barbarie suprema, “celle qui couronne, celle qui résume la quotidienneté des barbaries”, sin darse cuenta de que, antes de ser él mismo víctima de la barbarie nazi, había sido su cómplice; de que, antes de sufrir el nazismo en sus carnes, lo había apoyado, porque “jusque-là il ne s'était appliqué qu'à des peuples non européens”, de manera que,

“ce qu'il ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi, le crime contre l'homme, ce n'est pas l'humiliation de l'homme en soi, c'est le crime contre l'homme blanc, c'est l'humiliation de l'homme blanc, et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique” (Césaire, 1994).

El fascismo como heredero de la violencia colonial, el fascismo definido como la aplicación en Europa de los métodos de dominación colonial que las potencias europeas habían utilizado para dominar a la población colonizada. No hace falta pensar solo en Hitler y en los campos de concentración nazis, también la guerra de España fue una guerra colonial en la que los militares golpistas aplicaron las tácticas que llevaban años utilizando contra la población del norte de África, ayudados por tropas coloniales que les hicieron parte del trabajo sucio con la misma impunidad de la que gozaban en las colonias; la única diferencia es que esta vez no se luchaba contra “indígenas” a los que había que “civilizar” sino contra otros europeos, convenientemente deshumanizados tachándolos de “horda roja” o epítetos similares.

Si en la mayoría de Europa occidental la dominación fascista desaparece tras la derrota del nazismo en la II guerra mundial, en la Península ibérica se perpetúan dos regímenes totalitarios que, siguiendo la definición de Césaire, podemos calificar de fascistas: el franquismo y el salazarismo. Una de sus obsesiones va a ser el control biopolítico de la población, un control que ya venían ejerciendo tanto Portugal como España en sus colonias pero que ahora van a aplicar a la población metropolitana.

Lo sexual se politiza cuando los poderes se inmiscuyen en la política reproductiva, en el manejo de la sexualidad, en el tratamiento de las minorías sexuales e incluso en las cuestiones de género, sobre todo en el caso del género femenino, marcando los cánones del gusto y los prototipos de belleza (Tejeda González, 2011, pág. 82). En el caso del racismo estatal nazi, el culto que el nacionalsocialismo dispensaba a la mujer como madre no era sino el signo más evidente del antifeminismo visceral del régimen hitleriano (Cayuela Sánchez, 2011, pág. 265), un régimen en el que la soberanía no se fundaba en la idea de nación como comunidad política sino en la concepción de una raza superior; de ahí la protección contra la “degeneración” de la raza, la promoción de la “pureza” de la raza y la persecución al judío, considerado como el enemigo absoluto de la raza aria, que debía ser aislado y, en última instancia, eliminado.

En el caso español, la legislación franquista también consideró siempre al homosexual, al anarquista, al judío y al “rojo” como un peligro para el porvenir de la “raza” hispánica (Cayuela Sánchez, 2011, pág. 269), pero su afán por uniformizar a la población y someterla a un estricto control biopolítico, el franquismo tenía un problema. Al basar su legitimidad en la doctrina moral católica, no podía aplicar sin más el exterminio de determinados grupos de la población. Aunque había hecho de la guerra de 1936-1939 su *totaler Krieg*, un mecanismo de depuración con la intención de borrar del mapa a la población republicana, no podía aplicar sin más las prácticas más brutales

de la tanatopolítica nacionalsocialista, de manera que optó por otras medidas de exterminio, como paseos, fusilamientos, asesinatos indiscriminados, trabajos forzados en condiciones infrahumanas o el hambre y el frío en los campos de concentración que poblaron la España de la posguerra. De todas formas,

“que los asesinatos en masa no llegaran a alcanzar el nivel de tecnificación que sí lograron en Alemania, o que la diferenciación racial entre los verdaderos representantes de la raza y aquellos que no hacían sino poner en peligro su pureza se basara en concepciones ciertamente distintas, no puede hacernos ignorar la finalidad de tales discursos y prácticas, ni sus horribles consecuencias” (Cayuela Sánchez, 2011, pág. 281).

Si el régimen franquista fue capaz de perdurar en el tiempo, fue precisamente por su capacidad para generar –a través de sus diferentes dispositivos biopolíticos– una forma de subjetividad característica del español de aquella época, un individuo resignado a sus circunstancias, paciente, pasivo, a-politizado, sumiso, un sujeto ideal al que podríamos referirnos como el *homo patiens* (Cayuela Sánchez, 2013, pág. 161). Este *homo patiens* metropolitano del que habla Cayuela es el equivalente metropolitano de la persona invisible y deshumanizada sometida a la colonialidad del ser: la población colonizada. Como indicaba Césaire, la violencia fascista no es otra cosa que la violencia colonial aplicada a la población metropolitana, aunque esta contaba con una ventaja nada desdeñable, su privilegio blanco, que automáticamente la situaba por encima de la población colonizada.

Maldonado Torres habla de un *ego conquiro* anterior en Europa al *ego cogito* cartesiano, un ego fálico que impone la racialización a través de la gestión biopolítica del género y del sexo. La mujer racializada se convierte en objeto de violación, pero también el hombre racializado, feminizado y concebido como penetrable, dominable. En realidad, la “misión civilizadora” colonial era la máscara eufemística del acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de una explotación inimaginable (Lugones, 2011, pág. 108) que incluía violaciones sexuales, trabajos forzados, desplazamientos de población y terror sistemático. Ese control biopolítico de los cuerpos también se ejerció a través del control del estado civil y de las formas de matrimonio.

Regulación del matrimonio colonial bajo el franquismo

El fundamentalismo religioso de los golpistas de 1936 va a traducirse pronto en un cambio radical en la regulación del estado civil. Durante la II República se había establecido el matrimonio civil obligatorio y se había legalizado el divorcio; por primera vez en la historia de España el vínculo del matrimonio ya no era indisoluble. Sin embargo, incluso antes del final la guerra de España, la ley republicana de matrimonio civil obligatorio de 28 de junio de 1932 fue derogada por una ley franquista de 12 de marzo de 1938 que recuperaba el sistema de matrimonio canónico obligatorio para los católicos y reservaba la forma civil solo para los no católicos. Los matrimonios canónicos celebrados durante la vigencia de la ley republicana se declararon con plenos efectos, pero los matrimonios civiles celebrados durante el periodo republicano, cuando uno de los cónyuges hubiera estado canónicamente ligado a otra persona, fueron declarados nulos, de manera que muchas personas vieron anulado su matrimonio civil y se encontraron casadas de nuevo con sus ex parejas. De la misma manera, la ley republicana de divorcio de marzo de 1932 fue derogada por una ley franquista de 23 de septiembre de 1939, con efectos retroactivos para aquellos matrimonios disueltos en virtud de la ley de 1932.

El matrimonio civil prácticamente desapareció de la sociedad española, ya que únicamente se permitía cuando al menos uno de los cónyuges profesara otra religión o se declarara ateo, con todos los inconvenientes que eso suponía, pues para multitud de trámites civiles se exigía la presentación de un certificado de bautismo. Así pues, en la práctica, resultaba muy difícil contraer matrimonio de forma civil. Sin embargo, en su afán por eliminar toda la legislación laica republicana, al dejar sin efecto a los matrimonios civiles celebrados durante el periodo republicano (como consecuencia de la derogación de la ley del divorcio y de la del matrimonio civil

obligatorio), la legislación franquista producía una disolución del vínculo matrimonial contraído, una especie de divorcio, algo que era anatema para el régimen franquista. Así las cosas, los matrimonios civiles contraídos durante la vigencia de la ley republicana de junio de 1932 de matrimonio civil mantuvieron su eficacia jurídica, algo que el propio Tribunal Supremo avaló, considerándolos firmes a todos los efectos (Reina & Martinell, 1995, pág. 158).

De la misma forma que en la metrópolis la realidad superaba a los intentos de control ejercidos mediante la promulgación de diferentes leyes, en las colonias la situación resultaba complicada por la coexistencia del ordenamiento metropolitano con el derecho consuetudinario de la población local. Las autoridades eran conscientes de sus limitaciones y la propia ordenanza del gobernador general de la Guinea española (10 de agosto de 1943) que regulaba el matrimonio consuetudinario, los requisitos exigidos para su celebración, los impedimentos y la cuantía de la dote, indicaba que “el ideal a conseguir sería el matrimonio católico. Pero a esto no puede llegarse sino dentro de un plazo seguramente largo” (Miranda Junco, 1945, pág. 1314). La ordenanza pretendía acabar con la poligamia, pues imponía el pago de una tasa a partir de un determinado número de matrimonios (500 pesetas por la tercera mujer, 1.000 por la cuarta, otro tanto por la quinta y 2.000 por la sexta y sucesivas), cuyo importe se destinaría a “préstamos a la nupcialidad”, pero tenía que rendirse a la evidencia y el artículo final indicaba que “hasta tanto no se dicten nuevas disposiciones, no se sancionarán los matrimonios a estilo del país [sic], pero a tales uniones no se les reconoce efecto alguno, ni los tribunales admitirán demanda o reclamación que a las mismas se refieran, ni se exigirá a la mujer coactivamente el cumplimiento de sus obligaciones” (Miranda Junco, 1945, págs. 1314-1315).

Esta regulación pronto quedó en papel mojado pues una nueva ordenanza de 14 de octubre del mismo año indicaba que quedaba aplazada hasta nueva orden la entrada en vigor de la ordenanza (Miranda Junco, 1945, pág. 1316) y otra de 17 de diciembre de 1943 la derogaba por completo, ya que “habiéndose observado errores importantes y omisiones fundamentales en el texto de la ordenanza [...] que alteran substancialmente el sentido y el espíritu de la misma, se hace preciso su derogación para evitar confusión en la legislación colonial” (Miranda Junco, 1945, pág. 1319). Mientras tanto, las autoridades intervenían en la economía de la zona y en la regulación del parentesco a través de los préstamos a la nupcialidad, es decir, préstamos concedidos a hombres jóvenes para que pudieran pagar la dote necesaria para poder contraer matrimonio. En estos casos un aviso del Patronato de indígenas de 1 de marzo de 1944 indicaba en su artículo 3 que

“Solamente podrán concederse los préstamos cuando el solicitante tenga proyectado matrimonio canónico con mujer soltera, mayor de catorce años y menor de treinta” (Miranda Junco, 1945, pág. 1325).

Pago de tasas en caso de poligamia, préstamos para pagar la dote si se pretendía contraer matrimonio canónico y prohibición a los funcionarios “cualquiera que sea su condición o raza” (Miranda Junco, 1945, pág. 1336) de contraer matrimonio con más de una mujer fueron los mecanismos biopolíticos de promoción del matrimonio canónico monógamo e indisoluble que se utilizaron en la Guinea española. Sin embargo, el legislador reconocía la realidad existente y los matrimonios consuetudinarios. En el caso de los funcionarios “infieles” cuyos matrimonios polígamos se vieran anulados por la orden de 25 de abril de 1944, se indicaba que

“se conservará el vínculo contraído con aquella que sea legítima mujer, según ley natural reconocida entre nuestros indígenas con los nombres de «ekoma» [primera mujer entre los bubi] o «nto mininga» [primera mujer entre los fang] y se anularán los demás” (Miranda Junco, 1945, pág. 1336).

El legislador no solo reconoce la existencia del matrimonio consuetudinario, sino que lo regula en cierta forma y le concede el título de “ley natural”, un reconocimiento nada baladí pues concede carta de naturaleza a la costumbre local como fuente jurídica. Resulta cuanto menos curioso que en un ordenamiento legal confesional como el franquista, basado en la premisa religiosa de que

los seres humanos no son dueños absolutos de sus cuerpos, sino que hay un ser supremo que decide lo correcto o lo incorrecto sobre su comportamiento, el legislador reconociera otras leyes “naturales” distintas a la dictada por la moral católica. Este reconocimiento de la realidad del terreno provocó pugnas y quejas por parte de los misioneros católicos, empeñados en acabar con la poligamia y en imponer el matrimonio canónico monógamo.

En la isla de Fernando Poo, la presencia de misioneros claretianos desde finales del siglo XIX había permitido la creación de “poblados católicos”, verdaderas reducciones al estilo de las misiones jesuitas guaraníes. Los claretianos llevaban años publicitando en la Península su labor misional como un “rescate” de jóvenes casaderas (Creus, 1997) y recibiendo donaciones en España que, en realidad, servían para mantener las plantaciones de las misiones, en las que utilizaban como mano de obra gratuita a los matrimonios canónicos formados por internos educados por ellos mismos y por jóvenes educadas por las religiosas concepcionistas. En la Guinea continental, sin embargo, la escasa presencia misional hizo que la labor “evangelizadora” de los claretianos fuera mucho más complicada. En cualquier caso, tanto en la isla de Fernando Poo como en el continente el matrimonio canónico fue la excepción y no la regla, de tal forma que incluso los africanos que se unían mediante matrimonio canónico no dejaban de celebrar un matrimonio consuetudinario con pago de dote a la familia de la novia.

En la región de río Muni, las familias de los contrayentes firmaban un acta de recibo (*kalara nsua*) de la dote ante el jefe tradicional fang y los administradores territoriales españoles se limitaban a validar y registrar el acta del jefe tradicional. Los posibles conflictos se arreglaban entre los jefes de cada uno de los cónyuges (usualmente, el problema era que la cuantía de la dote que figuraba oficialmente era bastante menor de lo que realmente se había entregado) y si alguna de las dos partes no estaba de acuerdo se acudía a alguno de los “tribunales de raza” establecidos por las autoridades franquistas en 1938, donde el administrador español escuchaba a los dos jefes y tomaba una resolución “atendiendo a la costumbre comúnmente admitida siempre que no sea contraria al orden público, a los principios de la moral o a la acción civilizadora del Estado español” (Miranda Junco, 1945, pág. 1153).

Aunque hubo un intento de codificar el derecho consuetudinario de los diferentes grupos étnicos de la Guinea española a principios de los años 40, intento defendido por el subgobernador de Bata que indicaba que cada administrador territorial decidía según su criterio, con escaso o nulo conocimiento de la realidad del terreno, nunca llegó a compilarse (Okenve Martínez, 2021). Las autoridades civiles respetaron en cierta medida las costumbres locales porque, no nos engañemos, el colonialismo franquista en el golfo de Guinea fue siempre, siguiendo la terminología de Celeste Muñoz, un colonialismo *low cost*, con una enorme ansia imperial pero escasa capacidad de recursos para llevarla a la práctica (Mayayo Vallverdú, 2020), un verdadero delirio imperial que tuvo que rendirse a la evidencia de no poder imponer su ideología a la población local.

Quienes no se rindieron nunca a la evidencia fueron los misioneros católicos, empeñados en acabar con la poligamia y en imponer el matrimonio monógamo indisoluble entre los africanos. Uno de los recursos que van a utilizar va a ser una institución a la que denominaron sigsa¹, internados obligatorios para mujeres casaderas que pretendieran contraer matrimonio canónico. Su establecimiento supone un mecanismo de control biopolítico por parte de las autoridades religiosas, que durante semanas o meses van a adoctrinar a las mujeres que tienen a su cargo y también, como veremos, las van a utilizar como mano de obra gratuita en las misiones.

¹ La transcripción castellana lógica del vocablo sería sicsa, pero las fuentes en español hablan habitualmente de sigsa. Las fuentes francesas, en cambio, utilizan la palabra *sixa*, que es la transcripción fonética más lógica en francés.

Un término parecido, *shiksa*, es una palabra de origen yidis usada también en otros idiomas, principalmente por los judíos estadounidenses, primero para designar a la mujer gentil y utilizado más tarde de forma peyorativa y satíricamente. En algunas zonas de Alemania, como la zona del Ruhr, la palabra *shikse* tiene un carácter bastante satírico y se refiere, por ejemplo, a una mujer atractiva que podría ser una tentación para los hombres.

Dentro de la comunidad judía argentina, el término se utiliza para referirse a las empleadas domésticas, que suelen ser gentiles, y no pertenecen a la cole, a la colectividad judía.

En polaco, *sziksa* es una palabra peyorativa para designar a una niña inmadura o adolescente, ya que es una fusión entre el término yidis y el uso del verbo polaco *sikać* (orinar). Significa “meona” y es el equivalente de las voces castellanas mocosas o chavala.

Como hemos visto, en la España metropolitana el bautismo era prácticamente obligatorio pues no estar bautizado implicaba una especie de limbo legal y la obligación de vivir al margen de la sociedad, algo no tan fácil de conseguir cuando se pretendía, por ejemplo, obtener atención sanitaria, cursar determinados estudios o acceder a un puesto de trabajo. En el caso de la Guinea española, se podía vivir perfectamente sin estar bautizado; bastaba con mantenerse al margen de la sociedad blanca, interactuar con ella sin formar parte de ella. Aunque la mayoría de la población podía vivir su vida sin doblegarse a las exigencias religiosas del colonizador, si se pretendía acceder a la sociedad colonial había que bautizarse y si se quería ser funcionario solo se podía contraer matrimonio una vez, así que aquellos que pretendían formar parte de la sociedad colonial tuvieron que aceptar el internamiento obligatorio en las sigsas que exigían los misioneros. De todas formas, no hubo sigsas en todo el territorio colonial y, en algunos casos, fueron utilizadas por las mujeres africanas para escapar de matrimonios polígamos o para hacerse valer como futura única esposa canónica ante sus pretendientes.

Las sigsas como instituciones educativas

En 1962 la periodista y analista política Helen Kitchen editó un volumen dedicado a analizar el estado de los sistemas educativos en el continente africano, *The Educated African*, que incluía capítulos para cada uno de los estados independientes africanos y para cada colonia europea. En la introducción, explica el empecinamiento de España y Portugal, que seguían negándose a conceder la independencia a sus provincias africanas, pero reconoce la relativa adaptación de sus sistemas educativos a la realidad de los distintos territorios, especialmente en el Sáhara, donde nunca se intentó convertir a la población local en una versión africana de España, como sí se había procurado hacer en Guinea:

“Although the Spanish political objective in Africa –like that of Portugal– is to retain full control of its colonies indefinitely, Spanish educational policy has been adjusted to the possible. In Spanish Guinea, considerable progress has been made towards Hispanization of the heterogenous African population. This goal is furthered by the discouragement of vernacular languages in favor of universal use of Spanish in schools and the press, and the educational program is heavily infused with Catholic theological precepts and Falangist doctrine. Advanced training and full assimilation into Spanish society is possible for a small minority, but heretical (i.e., nationalist) views are discouraged by the fact that virtually all members of the Guinean elite are dependent on the state for their status, the tenure of their jobs, and their privileges. In Spain’s two desert provinces, Spanish Sahara and Ifni, the authorities have never attempted a full-scale program to turn the inhabitants into Afro-Spaniards, apparently recognizing that geographical distances and the firm Islamic faith of the thinly spread populace rendered the prospects distinctly unpromising”² (Kitchen, 1961, pág. 6).

El capítulo dedicado al África española era obra de Sanford Berman, un bibliotecario estadounidense que el año anterior había presentado una monumental bibliografía anotada en tres tomos como tesina de su máster en biblioteconomía y que ya había publicado varios artículos sobre la Guinea española. En su texto, Berman repasa la diversidad de la población de la colonia; la triste historia del sistema educativo colonial español en Guinea; “anarchic and ineffective [...] during the first 145 years of the colony’s formal existence” (Berman, 1962, pág. 304) y la obsesión de las autoridades por eliminar cualquier vestigio de influencia protestante (en aquel momento solo quedaba un misionero británico en la zona) o no hispánica (como la presencia de lenguas como el fa d’ambô annobonés o el pidgin de la isla de Fernando Poo). Así, el sistema educativo se basaba en la sustitución lingüística de las lenguas locales por el castellano y en la imposición de los valores morales, religiosos y patrióticos del franquismo (Berman, 1962, pág. 305), igual que se hacía en la

² Encontramos aquí una vez más ese colonialismo *low cost* que tiene apañárselas como puede.

Península, pero sin ninguna voluntad de formar a la población, pues se consideraba que el acceso a la educación superior haría que el trabajo manual dejara de resultar atractivo y crearía “un unmanageable class of discontents and frustrated intellectuals susceptible to heretical or divisive ideas” (Berman, 1962, pág. 306).

El sistema educativo se dividía, como en la Península, en un sistema público y uno privado. El sistema público constaba de seis etapas, elemental, obligatoria y gratuita, de la que no pasaba la mayoría de la población; primaria, impartida por europeos o africanos; superior, destinada a preparar auxiliares africanos para la administración y las empresas locales (entre 1946 y 1953 solo 129 personas habían superado esa etapa); formación profesional impartida por el Centro laboral La Salle en Bata y la Escuela de artes y oficios de Santa Isabel, además de dos escuelas especializadas en agricultura y puericultura; formación de adultos, clases de seis meses para enseñar castellano y cursos de hogar en Santa Isabel, Bata y San Carlos; y las enseñanzas del Patronato de enseñanza media cardenal Cisneros, el único centro mixto donde los europeos y los escasos africanos que llegaban a él estudiaban siguiendo el temario de los madrileños institutos Ramiro de Maeztu e Isabel la Católica. Los europeos estudiaban en centros de primaria y secundaria en Santa Isabel (creado en 1929) y en Bata (creado en 1943), aunque, a diferencia de lo que ocurría en la Península, las clases no estaban segregadas por sexos.

El sistema privado estaba en manos de los religiosos claretianos y de las religiosas concepcionistas. Además de las escuelas primarias, había un seminario en Banapá y las concepcionistas regentaban un noviciado de oblatas en Basilé. Según los datos de Berman, las Hermanas de Jesús María se ocupaban de un programa conocido como sigsa, que proporcionaba “hygienic and home-making instruction to African girls about to be married canonically” (Berman, 1962, pág. 308). Los 5.000 presbiterianos de la región de río Muni no tenían una escuela misional, como tampoco había enseñanza especializada para los menores musulmanes; la única escuela no católica era la de la misión británica, regentada por un ministro protestante en Santa Isabel y pagada con las subvenciones del gobierno de Nigeria (Berman, 1962, pág. 309). Algunas familias fernandinas enviaban a sus hijos a estudiar a la Península y había unas diez becas disponibles para poder estudiar en Barcelona, donde se había formado una asociación de estudiantes guineanos de la Universidad de Barcelona, o en Madrid, donde, según Berman, se había creado un colegio mayor destinado a acoger a los becados africanos (aunque no puede tratarse de Nuestra Señora de África, pues este se creó en 1964).

La educación de los africanos había sido objeto de debate entre los que defendían la posibilidad de formarles más allá de los niveles elementales, como el inspector de enseñanza de la colonia, Heriberto Álvarez García, o los que pensaban que los africanos eran incapaces de desarrollo intelectual, como el antiguo juez del distrito de Bata, A. Yglesias de la Riva, los doctores Vicente Beato y Ramón Villarino, el antropólogo Ricardo Ibarrola o el ex gobernador general Juan María Bonelli Rubio (Berman, 1962, pág. 311). La conclusión de Berman es que el sistema educativo colonial, falto de medios y de personal cualificado, había producido justamente lo que pretendía: algunos militares, muchos religiosos y muy pocos profesionales cualificados. Aunque no cita nombres, es fácil rastrear de quien está hablando: militares como el actual dictador de Guinea Ecuatorial, Teodoro Obiang, formado en la academia militar de Zaragoza; religiosos como Rafael María Nze Abuy, que sería obispo de Bata y arzobispo de Malabo; un futbolista que en aquel momento jugaba en el Atlético de Madrid, Miguel Jones; un novelista que alababa a sus mentores en castellano, Leoncio Evita; tres procuradores en las cortes franquistas (Carlos Cabrera James, Wilwardo Jones Níger y Felipe Esono Nsue); toreros (Berman habla de uno, pero hubo por lo menos dos, Cándido Ndong, al que llamaban “el pamue”, y otro conocido como “El niño de Bata”) y un doctor en leyes por la Complutense que había fundado en 1960 en Madrid un grupo de católicos laicos. Berman no habla de otros abogados como Martín Endje, miembro del Opus Dei, o Luis José Maho Sicacha, miembro de la Unión bubi, ni de médicos, como Elías Maho Sicacha, médico de cabecera del dictador Francisco Macías que en 1979 fue el encargado de certificar su muerte y ocupó la alcaldía de Malabo antes de morir en la capital guineoecuatorial en extrañas circunstancias en 2004, o Manuel Kombe Madje, que llegaría a ser director general de los servicios de salud pública y también sería víctima de la represión de Teodoro Obiang.

Berman pone de relieve que el sistema educativo colonial no había generado ni un intelectual remotamente nacionalista, comunista o desafecto al régimen. No había liderazgo africano ni literatura vernácula ni tan siquiera una alfabetización funcional generalizada en un territorio que se veía obligado a renunciar a sus culturas autóctonas completamente aislado de los acontecimientos que sucedían en el resto de África y cuyo único referente social y político era la dictadura franquista.

En este contexto de férreo control ideológico, destaca la sigsa, una institución a la que Berman apenas dedica un par de líneas y que prácticamente no aparece en la historiografía dedicada a la Guinea española. Solo se puede encontrar al respecto alguna referencia en libros de historia religiosa como en el texto que Canals dedicó a las Misioneras de María inmaculada en 1989 en el que habla de la sigsa de la misión de Nkuefulán o en tesis doctorales. La de Enrique Okenve Martínez (2007), habla de los conflictos entre misioneros y autoridad civil respecto a las mujeres acogidas en la sigsa; la de Cecilia-Nlang Nze Nfumu (2017), habla de la sigsa de Nkué, y la de Mayca de Castro (2019), recoge el testimonio de mujeres guineanas del continente (parece que en la isla de Fernando Poo nunca hubo sigsas) que pasaron por ella, una institución que la autora compara a las prisiones especiales para mujeres puestas en funcionamiento por el franquismo en la Península en 1941 (Castro Rodríguez, 2019, pág. 390), los reformatorios del Patronato de protección a la mujer (para prostitutas adolescentes) y las cárceles especiales para “mujeres caídas” (para las prostitutas adultas problemáticas o que ejercieran fuera del control de las autoridades). Hay incluso historiadores como Jacint Creus que niegan absolutamente la existencia de sigsas en la Guinea española³, pero lo cierto es que haberlas, húbolas.

Historia de las sigsas

Para entender la existencia de esta institución y su presencia en la Guinea española hay que remontarse a la llegada de los misioneros palotinos al África ecuatorial antes de la I guerra mundial. En aquel momento, Alemania ocupó el Camerún estableciendo un protectorado que se amplió con la adquisición de Neukamerun en 1911, la contrapartida que Alemania recibió tras la crisis de Agadir, resuelta por el tratado de Fez, que dividía Marruecos en dos zonas de influencia, una francesa y una española. Como se puede comprobar en la imagen inferior, entre 1911 y 1916 la colonia alemana rodeaba completamente al territorio continental de la Guinea española, como lo harán más tarde las colonias francesas del Camerún y el África ecuatorial francesa.

En 1890 los palotinos, la Sociedad del apostolado católico fundada en 1835 por el sacerdote romano Vicente Pallotti, aceptaron el encargo de la congregación *de propaganda fide* encargarse de la evangelización católica de la colonia. Como la *Kulturkampf* en Alemania había limitado el margen de maniobra de la iglesia católica y solo se permitía el trabajo de ciudadanos alemanes en las colonias alemanas, hubo que buscar a una congregación católica con miembros alemanes que pudieran desplazarse a África. En un movimiento paralelo al que había ocurrido en la colonia española, donde a los misioneros claretianos les habían seguido las religiosas concepcionistas, a los palotinos les siguió la Congregación de religiosas del apostolado católico, las palotinas, una congregación también fundada por Pallotti, en 1838.

Las religiosas palotinas llegaron al Camerún en octubre de 1892 y muy pronto empezaron su tarea de convencer a los líderes locales, a los ancianos y a los cabezas de familia de la necesidad de educar a sus hijas, además de dedicarse al cuidado de los huérfanos, porque, según los textos de las religiosas, “en Camerún, no era común que las familias se ocuparan de los niños cuando su madre moría. Los abandonaban a su suerte”⁴ (Rose & Wicklein, 2016, pág. 10), una visión muy sesgada de las relaciones sociales locales, puesto que el *ayong* (clan) entre los fang se ocupaba de las viudas, de los huérfanos y hasta de los parientes con alguna minusvalía física o psíquica (Eyama Achama, 2014, pág. 302).

³ En un reciente intercambio de correos electrónicos conmigo, Creus fue taxativo: “Rotundament NO” (11/1/2021).

⁴ In Kamerun war es nicht üblich, dass beim Tod einer Mutter andere Familien die Kinder aufnahmen. Sie blieben sich selbst überlassen.

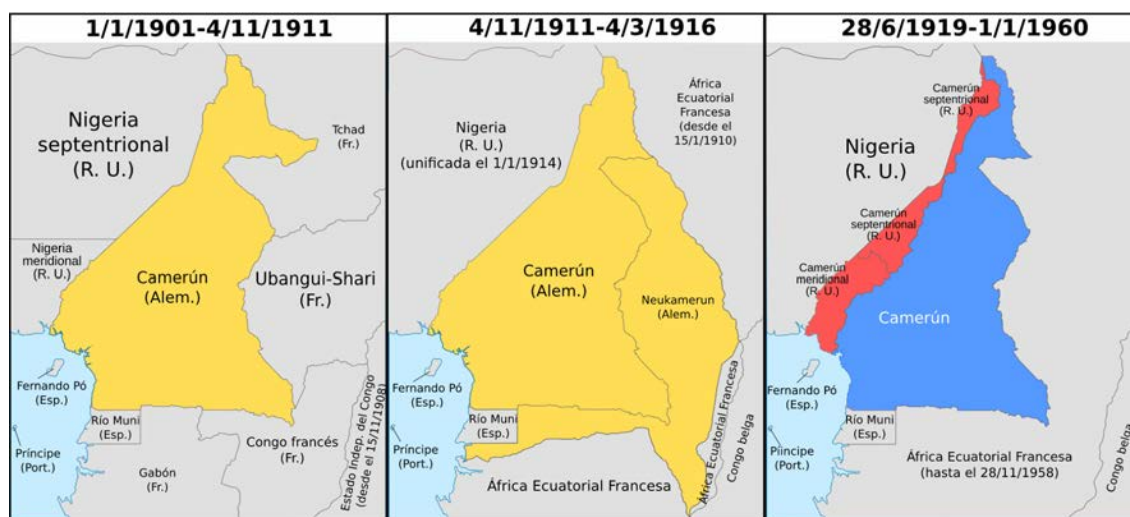


Imagen 1. Fronteras del Camerún colonial
Wikimedia commons

Las palotinas proporcionaban instrucción religiosa, enseñaban lectoescritura, tareas del hogar y costura y tenían un grupo especial para las denominadas “novias”, que “eran mujeres jóvenes que, para prepararse para el matrimonio con un hombre cristiano, eran educadas en la fe católica y en las tareas del hogar. El futuro esposo tenía que pagar por ello o trabajar un cierto tiempo para la misión si pretendía casarse con una mujer formada en la escuela misional. Esa era el precio de la novia que había que pagar a la misión”⁵ (Rose & Wicklein, 2016, pág. 18).

Como cuentan las propias religiosas en un texto de 2016, lo que habían establecido era un internado para futuras esposas cristianas; en realidad, un negocio redondo para la misión: por un lado, disponían de la mano de obra gratuita de las mujeres casaderas y, por otro, recibían la dote que los futuros maridos entregaban por sus esposas, ya fuera en metálico o en trabajo a beneficio de la misión. Las religiosas se habían integrado perfectamente en el mecanismo de cortejo y matrimonio local mediante un negocio en el que todo eran ventajas para ellas, matrimonios canónicos y mano de obra gratuita.

No dispongo de datos sobre el número de grupos de novias ni sobre el número de mujeres internadas en estos centros, pero algún historiador indica que había uno en cada parroquia, en los que en ocasiones se refugiaban mujeres que abandonaban a sus maridos para convertirse al cristianismo o que huían de un matrimonio forzado (Tabi, 1971, pág. 82). Supongo que esta labor es la que permite a las religiosas un siglo después hablar de su “importante contribución a la emancipación de la mujer en Camerún”⁶ (Rose & Wicklein, 2016, pág. 18).

Todos los religiosos alemanes del Camerún abandonaron el territorio durante la I guerra mundial, cruzando la frontera de la Guinea española, desde donde fueron repatriados a Alemania. Tras el final de la contienda, la colonia pasó a manos francesas y con las nuevas autoridades llegaron nuevos religiosos, esta vez la Congregación del espíritu santo y del inmaculado corazón de María, los misioneros espiritanos, que retomaron la tarea allí donde la habían dejado las religiosas palotinas. Los internados para novias pasan a denominarse sigsas, probable deformación de la palabra alemana *Schwester* (hermana), aunque la mayoría de fuentes indican que proviene del inglés *sister*. Sea como fuere, las mujeres internas debían de tener poco tiempo para su formación espiritual, pues la mayoría de ellas se veían obligadas a

⁵ Es waren junge Frauen, die für die Ehe mit einem christlichen Mann vorbereitet wurden, sowohl im katholischen Glauben als auch in den häuslichen Fertigkeiten. Der zukünftige Ehemann musste dafür zahlen oder eine bestimmte Zeit für die Mission arbeiten, wenn er eine in der Missionsschule ausgebildete Frau heiraten wollte. Dies war der Brautpreis, den er an die Mission bezahlen musste.

⁶ Wichtiger Beitrag zur Emanzipation der Frauen in Kamerun.

“La culture des plantations de toute sorte, aux travaux de briqueterie, de tuilerie, au portage des pierres de taille, aux carrières pour faire des pierres à béton, au carrelage... le tout au service de la mission sans aucun profit matériel pour les intéressées” (Tabi, 1971, pág. 82).

Las condiciones eran tan penosas que en la sigsa de Mvolyé (Yaundé) una interna falleció arrollada por un talud y otra se fracturó una articulación mientras trabajaba en un horno de ladrillos (Tchouabou, 2011, pág. 123), de manera que la administración local se vio obligada a intervenir. El 26 de febrero de 1930, el gobernador francés Théodore Paul Marchand le enviaba una carta de protesta al espiritano François-Xavier Vogt, vicario apostólico del Camerún, para denunciar los trabajos forzados que se imponían a esas mujeres. Le recordaba que los principios del mandato francés en Camerún impedían los trabajos forzados u obligatorios y le amenazaba con clausurar las sigsas si no se modificaba la situación. La respuesta de Vogt fue contraatacar denunciando a su vez los trabajos que la administración imponía a la población local (Dussercle, 1954, págs. 133-134) y, aunque en noviembre de 1930 el ministerio de las colonias envió a algunos inspectores coloniales a investigar la situación, las sigsas siguieron abiertas.

Esta pugna entre las autoridades civiles y religiosas se inscribía en un conflicto mayor sobre la legislación matrimonial aplicable en el Camerún. Mediante decreto de 26 de diciembre de 1922, el gobierno colonial había reconocido los matrimonios “fetichista y musulmán” cameruneses y, mediante una instrucción de 6 de noviembre de 1923, la conversión al cristianismo como causa de divorcio de las mujeres dentro de un matrimonio polígamo siempre que mediara la devolución de la dote. Finalmente, el decreto de 15 de julio de 1930 sobre el estado civil de los “indígenas” imponía la aplicación en Camerún del sistema metropolitano: el único matrimonio válido era el matrimonio civil celebrado ante testigos y debidamente registrado; asimismo, imponía multas y penas de prisión a los ministros de cualquier culto que celebraran matrimonios entre personas no casadas civilmente:

“Art. 42. — Tout ministre d'un culte, à quelque statut qu'il appartienne, qui procédera aux cérémonies de célébration d'un mariage sans qu'il lui ait été justifié d'un acte de mariage dressé par un officier de l'état-civil indigène et dûment authentifié dans les conditions prescrites par l'article 12⁷ sera puni des peines d'un à cinq jours de prison et d'un à cinq francs d'amende ou de l'une de ces deux peines seulement” (Arrêté 15/7/1930, 1930).

Más allá del evidente brindis al sol que suponía pretender aplicar esta legislación en un territorio colonizado, lo que demuestra es la pugna entre la iglesia católica y el estado francés por el control biopolítico de los individuos, como ocurría en la colonia española. De ahí probablemente los esfuerzos propagandísticos de los misioneros por presentar a las sigsas como espacios de defensa de las mujeres locales frente a las bárbaras costumbres de sus novios o esposos. Así, en agosto de 1930 aparecía en *L'effort algérien. Journal d'action et d'organisation catholique sociale* un artículo firmado por un misionero del Camerún que alababa las bondades de las sigsas, que impedían el matrimonio de menores de catorce años y las relaciones prematrimoniales, “ce commerce qui répugne justement à notre esprit européen imprégné de civilisation chrétienne” (Pichon, 1930).

La sigsa en la Guinea española

Las colonias francesas del Camerún y el África ecuatorial francesa rodeaban por completo al territorio continental de la Guinea española y, de la misma manera que las fronteras impuestas por los europeos no separaban la cultura e idioma compartidos por la población local de una u otra colonia, los misioneros católicos intercambiaban datos y formas de actuar. Así, el vicario

⁷ Firma del funcionario del registro civil indígena, de su secretario, de los comparecientes y de los testigos, así como autenticación y sello del jefe de subdivisión territorial y posterior inscripción en el registro.

apostólico español, el claretiano Leoncio Fernández, en noviembre de 1938 “III Año Triunfal”, había enviado una carta al gobernador de la Guinea española, el militar mallorquín Juan Fontán Lobé, en la que solicitaba permiso para establecer una sigsa con el objetivo de

“preparar por un tiempo de estancia en la institución a las indígenas solteras que quieran contraer matrimonio canónico; acoger a las indígenas que, roto un matrimonio estilo del país [sic], pretendan contraer matrimonio canónico y crear un retiro moral y decoroso para las indígenas de edad que son rechazadas de los matrimonios estilo del país” [sic].

Una institución que “será similar a la sigsa que existe, con gran rendimiento, en el Kamerún [sic]” (Fernández Galilea, 1943, pág. 77). En la revista *La Guinea española* se indica que la sigsa fue aprobada por el gobernador general el 5 de diciembre de 1938 (Redacción, 1939, 1939). A ella se refieren varios documentos que se encuentran en el Archivo general de la administración en Alcalá de Henares. Entre ellos, una carta que el subgobernador de Bata envió al gobernador Fontán el 18 de junio de 1939⁸ para informarle del contenido de la reunión que había mantenido con los administradores territoriales locales para hablar de la sigsa y de los braceros. Como en el Camerún, la convivencia de la costumbre local con el matrimonio canónico defendido por los misioneros había generado problemas que la administración franquista se veía obligada a resolver. Así, el subgobernador indica que dispuso que se consultara a los administradores antes de aceptar a una mujer en la sigsa, algo que “ya frena a los padres en su creencia de que todos los casos de matrimonio indígenas son casi de separación de matrimonios”. No contento con eso, el subgobernador viajó a Nkué “a visitar a los padres y dispuesto si hacía falta hasta pelearme con ellos, pero muy al contrario la visita fue todo lo cordial que puede ser”, aunque explica que

“su punto de vista era que cualquier mujer segunda, casada a estilo país [sic] puede romper su matrimonio entrando en la Sigsa para hacerse católica y casarse por la Iglesia. La visita desde luego fue cordial, pero hubo discusión y tuve que llegar a decirles que no había sino un Reglamento⁹ al que había que ceñirse y que si se admitían mujeres no comprendidas en él tenía que ser con el conocimiento y autorización de las Autoridades. [...] Llegamos al acuerdo que solo ingresarían las solteras y que quieran casarse como Dios manda [sic], las separadas de matrimonio indígena ya por Jefes o por Sentencia del Tribunal, es decir lo que fija el Reglamento y que las mujeres no comprendidas en estos casos al pedir su ingreso se enterarían los Padres con toda clase de detalles de su caso particular en cuyo momento le escribirían al Administrador para ver si procedía no su ingreso”.

El caso pone de manifiesto la incoherencia inherente al ordenamiento jurídico colonial, que por un lado pretendía imponer los presupuestos del derecho canónico a todos los colonizados, pero por otro respetaba la costumbre local en los tribunales de raza. Los misioneros, convencidos de que ya habían pasado a la historia “la tempestad fraguada en aquellos aciagos días del 36, anteriores a los del Glorioso Movimiento” porque “ya se respira a lo cristiano en nuestra legislación” (Fernández Galilea, 1943, pág. 76) pretendían pasar por encima de la autoridad civil, de tal manera que el subgobernador tuvo que recordarles que “no era político ni de buena propaganda que ellos entraran mujeres en la Sigsa para los Tribunales sacarlas y que se haría mucho mejor labor marchando todos de acuerdo”. La situación llega al colmo del absurdo cuando el subgobernador le cuenta a su superior los problemas causados por los catequistas con su celo doctrinal:

⁸ AGA, Caja 81_08195, E-2. Correspondencia entre GG y SubGG 1939-1943. Debo agradecer a Enrique Martino que haya puesto a disposición de los investigadores una ingente cantidad de documentación en su web opensourceguinea.org.

⁹ En la carta se habla del “proyecto de reglamento de Rancaño”, probable referencia al capitán de la guardia colonial Francisco Rancaño Sarillo.

“los catequistas [...] andan diciendo por el bosque «ahora manda Franco y Franco ha dicho que una sola mujer»; les dije a los padres que les pedía que los recogieran un poco en su modo de expresarse pues esa frase dicha tal como ellos la decían yo la consideraba suversiba [sic] ya que el indígena al no estar conforme con una sola mujer, por consecuencia venía a estar disconforme con Franco”.

La sigsa de Nkuefulán, situada al norte del territorio continental, a medio camino entre Bata y Ebebiyín, siguió funcionando y siguió causando problemas a las autoridades civiles, que tenían que responder a las reclamaciones que los jefes locales presentaban sobre las facilidades que se daba a las mujeres fugadas para su ingreso y permanencia en el denominado “educandato de la sigsa”. Así, un oficio fechado en Mikomeseng el 15 de mayo de 1945¹⁰ recogía multitud de casos de mujeres reclamadas tras ingresar en la sigsa. Así, Abeme Nsanga, Nchama Tomo, Teresa Mangue, Cristina Andeme, Teresa Mbease, Mangue Mba, Oyengue Misui, Ngobesima Obono Etugo y Nama Mbo, requeridas por sus maridos, por hombres que pagaron su dote y reclaman a su novia... El oficio termina con una demanda:

“se debe fijar en normas claras y sencillas el funcionamiento del Educandato de la Sigsa; separar la competencia que en materia de matrimonio esté reservada a la Misión de aquella otra que por las disposiciones de uso corresponda a la Administración. Hecho esto, y en mutua cooperación ambas autoridades se evitarían todas estas reclamaciones y llegaríamos a conseguir hacer de la Sigsa una obra querida y deseada por nuestros indígenas”.

La legislación colonial no llegó nunca a regular de manera sistemática y coherente el matrimonio consuetudinario, pero los misioneros y sus turiferarios no dejaron de alabar las bondades de la sigsa en la revista de los claretianos desde 1939 hasta 1959, con referencias a “una obra social muy interesante” (Redacción, 1943), a una obra “tan ingrata, oculta como beneficiosa” (Redacción, 1952), a “las benditas monjitas misioneras concepcionistas, las de Jesús María y las oblatas [...] ¡Cuánto bien hacen!” (Sena, 1958a, pág. 43) o al papel de la iglesia católica, “la que más influyó en la elevación de la mujer en todos los puestos” (Sena, 1958b, pág. 175).

En un artículo fechado en Valladolid en 1949, Joaquín de Prada y Fernández Mesones, a la sazón jefe provincial de sanidad de la provincia (BOE 330, 25/11/1944 8891), publicaba un artículo en *La Guinea española* titulado “La sigsa como arma contra la esterilidad” en el que explicaba que el misionero

“en la Sigsa tiene un cebo muy grande para atraer al indígena por el afán que tiene este en tener hijos y dado el adelanto moderno de la Sigsa pueden salir indígenas que sean el 90 por cien madres en el primer año de matrimonio honesto; [...] la sigsa debe tener para la indígena el atractivo de que se curan su sífilis y su esterilidad; [...] el dinero que se emplee en ellas es el dinero más fructífero para la colonia, además de inclinar almas para el cielo, se aumenta una población que es lo más necesario para el bienestar y riqueza de Guinea” (Prada y Fernández Mesones, 1949, pág. 345).

Es decir, se aprovechaba la intervención sanitaria para obtener conversos al cristianismo y mejorar la salud de la población en aras de su futura productividad económica. La biopolítica colonial franquista no intervenía en la salud de la población únicamente con la intención de mejorar el estado sanitario de la población, sino que lo hacía para obtener determinados resultados; de ahí la obligatoriedad de pasar por la sigsa si se pretendía contraer matrimonio canónico.

¹⁰ AGA, Caja 81_08214 Exp. 2. Vicariato Apostólico 1953.

En 1952 la revista habla de las 477 mujeres que hasta entonces habían pasado por la sigsa de San José de Evinayong, en el centro del país, fundada en 1944, mientras indica que en la sigsa de Nkué había 17 mujeres en aquel momento (Pérez, 1952, pág. 333). Estos dos educandos estaban regentados por religiosas concepcionistas, mientras que un tercero, en Ebebiyín, dependía de la Congregación de Jesús María (María de la Eucaristía, 1956, pág. 306), que había llegado a la colonia en 1951. Así pues, parece que la parte continental de la Guinea española hubo por lo menos tres sigsas, tres internados destinados a las mujeres que pretendían contraer matrimonio canónico, aunque algunos informantes del profesor Gustau Nerín hablan de sigsas más pequeñas controladas por catequistas locales, pero, en estos internados, ¿cómo se vivía? ¿Qué se hacía en ellos?

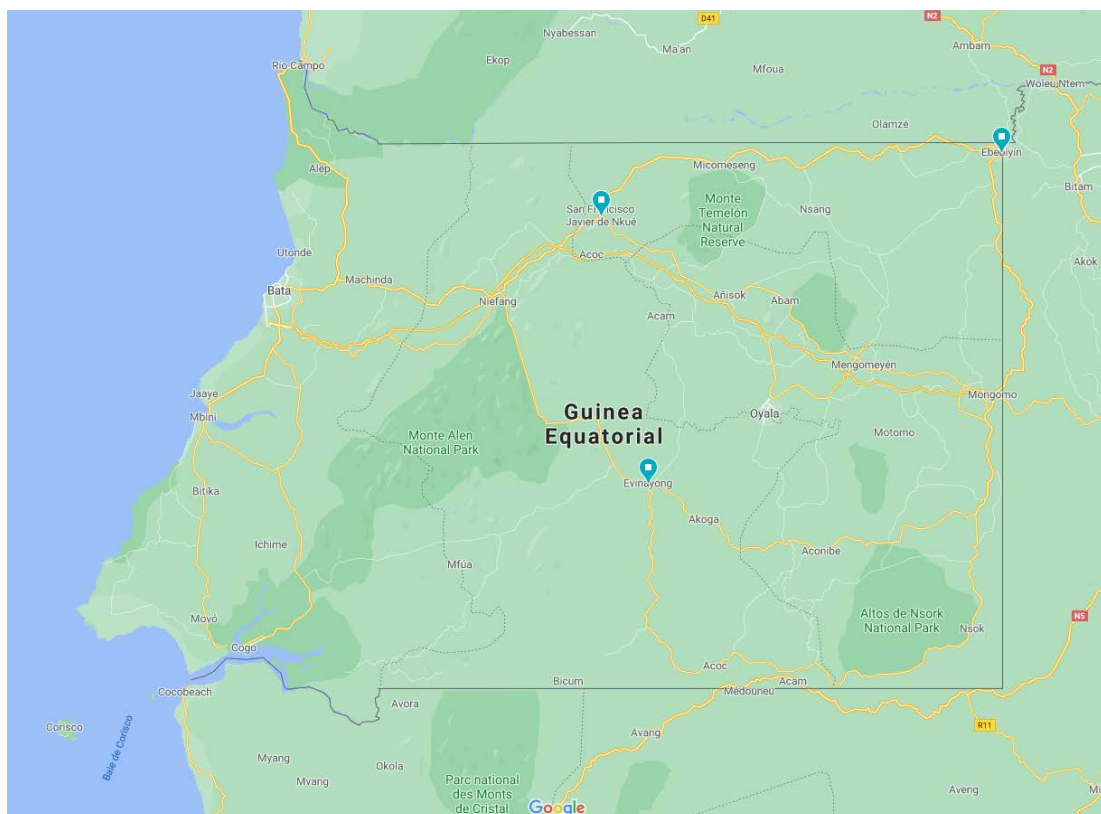


Imagen 2. Ubicación de sigsas en el territorio continental de la Guinea española
Google maps. Elaboración propia

La vida en la sigsa: *Le Pauvre Christ de Bomba*

Los testimonios recogidos por Mayca de Castro en su tesis doctoral hablan de la sigsa como de un posible refugio de las mujeres para huir del trabajo sexual (385) y también como el lugar al que iban los hombres a buscar mujeres “que están bien” (386). Los hombres que querían sumar méritos frente a la administración colonial solían llevar a sus futuras esposas a la sigsa o las iban a buscar allí. Así se lo contó a la investigadora Mayca de Castro una informante local, Josefa, cuya madre estuvo interna en una sigsa:

“queremos que nos cuides a esa mujer para casar... te sacan del colegio al azar, para casarte. Muchos hombres, así. Otros, traían a sus mujeres para prepararla ahí” (Castro Rodríguez, 2019, pág. 386).

Ese espacio de supuesta seguridad y de preparación al matrimonio canónico podía ser también un espacio de explotación laboral y sexual. Así, algún informante local de Gustau Nerín le ha hablado de cómo, al volver la sigsa, su mujer tenía dos maridos: el cura y él; igualmente, en la epopeya *El buscaproblemas y Mondú messeng* de Eyi Moan Ndonh el coro pregunta: “¿Por qué

preguntas por qué se estropea el matrimonio?”, a lo que Eyi responde: “Sin ir a inscribir mi nombre en la iglesia como cristiana”, momento que los editores aprovechan para incluir una nota explicativa sobre el funcionamiento de las sigsas:

“El primer paso para el casamiento canónico es que el hombre inscriba su nombre y el de su novia ante el catequista o el sacerdote. Antiguamente, las futuras esposas quedaban internadas, durante un tiempo de tres a cuatro meses, en una especie de escuela de formación cristiana para el matrimonio, a la que se llamaba «sigsa» (de «sister» en pidgin), a donde el novio no podía acercarse sin la debida autorización (y cuando acudía a visitarla obligatoriamente debía participar en los trabajos de mantenimiento de la misión o en los particulares del catequista). Al final de la formación y antes del matrimonio, la alumna debía pasar un examen oral. Si no lo aprobaba la boda quedaba suspendida y era obligatorio repetir la formación. No era extraño que el catequista o el cura se aprovechara de la futura novia no solo utilizándola como criada sino también gozando de sus encantos” (Moan Ndong, 2007, pág. 85).

La literatura colonial española prácticamente no se ocupó nunca de las sigsas y la única referencia a la institución la encontramos en el libro del jesuita Adro Xavier (pseudónimo de Alejandro Rey-Stolle) *España en África. Ayer y Hoy* (1962) en el que con un tono entre paternalista y condescendiente narra su visita a la sigsa de Evinayong, “un internado de mozas casaderas” (Xavier, 1962, pág. 269) y cuenta cómo cuando se fundó la primera sigsa, según él en Santa Isabel, “la que se armó fue de órdago” porque los padres no querían soltar a sus hijas, adoctrinados por

“los protestantes [que] les habían metido en la cabeza que toda aquella estratagemas no era más que para quedarse los misioneros, por las buenas, las mujeres sin apropiarse los billetes de rigor y las cabras y gallinas y chucherías que el yerno acostumbraba –y acostumbra hoy– a soltar por la preciosidad que compraba o compra” (Xavier, 1962, pág. 270).

Evidentemente, los padres africanos habían entendido bien que con la sigsa se desorganizaba todo el sistema de la dote, pero al jesuita le parece estupenda la labor educativa de las religiosas con las mujeres africanas, “ángeles bastante negros. Negros en muchos sentidos...” (Xavier, 1962, pág. 271), unas 130 ó 150, europeizadas y cristianizadas por unas “instituciones que tienen un nombre sin historia, pero pasarán a la historia, las «sigsas»” (Xavier, 1962, pág. 273).

Esta visión idílica de la vida en las sigsas contrasta con la presentada por el escritor camerunés Mongo Beti en su novela *Le Pauvre Christ de Bomba*. Alexandre Biyidi Awala (1932-2001), conocido como Mongo Beti o Eza Boto, saltó a la fama en 1956 al publicar esta novela en la que satiriza sin piedad el colonialismo francés y la labor de los misioneros en el Camerún al mostrar las contradicciones entre las enseñanzas y el comportamiento de los misioneros por un lado y su complicidad con el poder político por otro. Tras la reedición de la novela en Francia en 1980, el autor explicó la censura que había sufrido el texto en su país.

Tras la publicación del libro, René Graffin, arzobispo de Yaundé, hizo llamar al comerciante libanés dedicado a la importación de libros y de material escolar y, tras recordarle que la diócesis era su mejor cliente, le indicó que buscaría a otro importador si no renunciaba a vender la novela, “ce fatras de calomnies communistes” (Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba* expliqué!, 1981, pág. 124). Aunque la novela no dejó de venderse en Camerún, el comerciante fue expulsado del país en 1960 (Owono-Kouma, 2012, pág. 103) y en Francia la élite intelectual y política prefería a Léopold Sédar Senghor, “cet opium noir du bourgeois blanc” (Beti, 1981, pág. 122), que a un escritor que se preguntaba

“et si la christianisation n'était qu'une tactique de cette immense stratégie blanche, la ruse pour ainsi dire la plus satanique d'une guerre millénaire?” (Beti, 1981, pág. 119).

En la novela, Mongo Beti utiliza la voz de un narrador en primera persona, el joven monaguillo de la misión, para describir una visita pastoral a varios pueblos del este de Camerún. El misionero, siempre llamado RPS (reverendo padre superior) por el narrador, abandona la misión y la sigsa, donde viven unas cincuenta o sesenta mujeres, y viaja acompañado de Zacharie, el cocinero de la misión, y del narrador. Según van de pueblo a otro, el misionero se da cuenta de que ha perdido toda legitimidad, de que su misión está unida a la dominación colonial y de que, en realidad, sus feligreses están mucho más preocupados por sus tradiciones que por la prédica cristiana y se niegan a pagar el diezmo que les exige.

La trama se complica cuando se presenta Clémentine, la esposa de Zacharie, y agrede a Catherine, una mujer que sigue al grupo misional con la que el cocinero se acuesta regularmente. Se descubre entonces una trama de sexo y corrupción urdida por Raphaël, el catequista encargado de la gestión de la sigsa, que prostituía a las mujeres que tenía bajo su custodia ayudado por Zacharie, que se acuesta con Catherine y a cambio le evita a esta los duros trabajos manuales que las mujeres de la sigsa se veían obligadas a realizar. Los dos hombres desaparecen y la sigsa se clausura pues todas las mujeres internas en ella están contagiadas de sífilis, de manera que el servicio médico colonial se tiene que encargar de ellas.

A la vez que el lector descubre el nombre del monaguillo, Denis, y del misionero, Drumont, se muestra la decepción de los dos personajes. El misionero se afeita la barba, cambia la sotana blanca por una negra y decide abandonar la misión y volver a Francia, porque da cuenta de que, en realidad, no es más que un peón de la dominación colonial francesa. Como le cuenta al administrador francés de la misión,

“La civilisation que nous voulons implanter est absurde sous ce soleil [...] Vous n'êtes pas ici pour implanter une civilisation [...] vous êtes ici pour protéger une certaine catégorie de gens très précise, un point c'est tout. Et vous les protégerez jusqu'à ce que les autres soient plus forts et les expulsent, et vous avec” (Beti, 2020, pág. 247).

Mientras tanto, Denis intenta asimilar todo lo que está ocurriendo, pero tiene graves dificultades para hacerlo porque lo que ve a hacer y lo que oye decir al misionero no cuadra con todo lo que le habían enseñado su padre, catequista, y el misionero anteriormente:

“Je n'ai pas compris grande chose. Et j'aurais tant voulu comprendre ! A ce qu'il m'a semblé, ils disaient que la religion catholique n'était pas faite pour les Noirs. Mais alors, les Noirs n'iront donc pas au ciel, puisqu'il est dit dans la Bible : «Hors de l'Église, point de salut»? Le R.P.S. nous a pourtant enseigné que tout le monde pouvait aller au ciel, du moins tous ceux qui le méritent, les Noirs autant que les Blancs. Mon Dieu ! Comme c'est compliqué tout cela” (Beti, 2020, pág. 265).

Lo brillante de la técnica narrativa es que el autor jamás utiliza otra voz que no sea la de Denis. No hay diatribas, no hay explicaciones; el público lector tiene que ir construyendo el pensamiento del misionero francés a través de los datos que proporciona el perplejo monaguillo, que al final no sabe muy bien qué pensar. El autor solo se muestra en una nota a pie de página dedicada, justamente, a glosar la palabra “sixa”, que explica que se trata de casas que existen en todas las misiones católicas del sur del Camerún para acoger a cualquier mujer local que desee contraer matrimonio “conformément à l'orthodoxie catholique romane”, que debe permanecer allí de dos a cuatro meses, sin tener en cuenta los casos extraordinarios, que son habituales. Mientras que, según el autor,

los defensores de la institución defienden su utilidad y su necesidad, “ne prépare-t-elle pas les femmes à leur rôle de mères de famille chrétiennes”, otros la critican, pero, concluye,

“Ce qui est certain, c’est que les pensionnaires de la sixa sont astreintes chaque jour à des travaux manuels de plus de dix heures” (Betí, 2020, pág. 15).

No parece que andara desencaminado. En 1956, Marcel Nguini describía a las sigsas como verdaderos campos de concentración para mujeres (Nguini, 1956, pág. 87) y los testimonios de mujeres camerunesas recogidos a finales de los años 60 por Jeanne-Françoise Vincent coinciden en describir las duras condiciones laborales en las sigsas rurales, aunque a la vez las defienden como espacios que permitían a las mujeres abandonar a un marido no bautizado o buscar un prometido diferente al impuesto por sus familias; en ese sentido, para Vincent, “le sixa représentait une libération” (Vincent, 1976, pág. 48).



Mujeres de la Sigsa de Nkuefulán, preparando el barro con el que se ha de construir la casa en que habrán ellas de vivir en aquella Misión.

**Imagen 3. Mujeres de la sigsa de Nkuefulán
Autor desconocido. Fernández Galilea, 1943, pág. 69.**

En cualquier caso, algunas fuentes indican que la administración colonial francesa decidió suprimirlas en 1956-1957 a causa de los abusos que se cometían en ellas, de las quejas recibidas y de la falta de una base legal que las regulara (Riesz, 2002, pág. 136), aunque Mongo Betí afirma que seguían existiendo cuando visitó Camerún en 1959 (Betí, 1981, pág. 126). Si eso ocurría en las colonias africanas de una república democrática como se suponía que era Francia, en la España de las escuelas de hogar, de las cátedras ambulantes de la Sección femenina de Falange y del servicio social obligatorio para todas las mujeres con edades comprendidas entre los 17 y los 35 años (creado por decreto de 7 de octubre de 1937), está claro que la idea de establecer internados femeninos en las colonias no encontró oposición ninguna, más allá de las discusiones sobre quién

debía entrar en ellos. Por no encontrar, ni encontró ni ha encontrado quien hable de ellas y describa la situación de las mujeres que en ellas vivieron. Es más, el vicario apostólico de Fernando Poo, el claretiano Leoncio Fernández Galilea, en su texto sobre la misión de Nkuefulán, *Quince años de evangelización. Los misioneros del Corazón de María en el interior del bosque de la Guinea española. Misión de San Francisco Javier de Nkuefulán* (1943), incluye una foto que no deja lugar a dudas sobre las tareas que realizaban las mujeres de la sigsa. Como los prisioneros de los campos de concentración nazis o de los campos de trabajo franquistas, se vieron obligadas a construir su propia cárcel.

Bibliografía

- Arrêté organisant au Cameroun un état-civil indigène obligatoire et en réglementant le fonctionnement 15/7/1930. Journal officiel des territoires du Cameroun de 8 de agosto de 1930, pp. 508-511.
- Berman, S. (1962). Spanish Africa. En Kitchen, H (Ed.). *The Educated African. A Country-by-Country Survey of Educational Development in Africa* (pp. 303-314). Nueva York: Frederick A. Praeger.
- Beti, M. (1981). Le Pauvre Christ de Bomba expliqué! *Peuples noirs, peuples africains*, 19, 104-132.
- Beti, M. (2020). *Le Pauvre Christ de Bomba*. París: Présence africaine.
- Castro Rodríguez, M. (2019). Empatía y violencia. Perspectivas transdisciplinares para 'leer' el pasado colonial español en Guinea Ecuatorial durante el siglo XX. Granada: Universidad de Granada. Tesis doctoral inédita.
- Cayuela Sánchez, S. (2011). Biopolítica, nazismo, franquismo. Una aproximación comparativa. *Endoxa. Series filosóficas*, 28, 257-286. <https://doi.org/10.5944/endoxa.28.2011.5299>
- Cayuela Sánchez, S. (2013). La biopolítica del franquismo desarrollista: hacia una nueva forma de gobernar (1959-1975). *Revista de filosofía*, 38(1), 159-179. https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2013.v38.n1.41968
- Césaire, A. (1994). Discours sur le colonialisme. París: Présence africaine. Epub.
- Creus, J. (1997). Le 'rachat de jeunes filles africaines' en Guinée équatoriale, 1890-1900. *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 84(315), 107-119. <https://doi.org/10.3406/outre.1997.3541>
- Dussercle, R. (1954). Du Kilima-Ndjaro au Cameroun. Monseigneur F.-X. Vogt, 1870-1943. París: La Colombe.
- Eyama Achama, J. R. E. (2014). La fundamentación de los derechos humanos en la etnia fang. El caso de Guinea Ecuatorial. *Revista internacional de pensamiento político*, 9, 297-320.
- Fernández Galilea, L. (1943). Quince años de evangelización. Los misioneros del corazón de María en el interior del bosque de la Guinea española. Misión de San Francisco Javier de Nkuefulán. Barcelona: Claret.
- Kitchen, Helen (Ed.). (1961). *The Educated African. A Country by Country Survey of Educational Development in Africa*. Nueva York: Frederick A. Praeger.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo decolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>
- María de la Eucaristía. (10 de septiembre de 1956). Las religiosas Jesús-María en Ebebiyín (Guinea española). *La Guinea española*, pp. 305-307.
- Mayayo Vallverdú, M. (2020). El franquisme va intentar fer creure que el seu era un colonialisme suau. Entrevista a Celeste Muñoz. *Ab origine. Història des de l'origen*, 54. Recuperado de <http://www.aboriginemag.com/el-franquisme-va-intentar-fer-creure-que-el-seu-era-un-colonialisme-suau-entrevista-a-celeste-munoz>.
- Miranda Junco, A. (1945). Leyes coloniales. Recopilación por orden cronológico de la legislación de los territorios españoles del golfo de Guinea. Madrid: Imprenta sucesores de Rivadeneyra.
- Moan Ndong, Eyi. (2007). Eyom Ndong, el buscaproblemas y mondú messeng. Epopeyas de Eyí Moan Ndong. Vic: Ceiba.
- Nguini, Marcel. (1956). La Valeur politique et sociale de la tutelle française au Cameroun. Aix-en-Provence: Université d'Aix-Marseille.
- Okenve Martínez, E. Entrevista. Iñaki Tofiño. 18 de febrero de 2021. WhatsApp.
- Owono-Kouma. (2012). Quête d'autonomie en littérature africaine. La carrière littéraire et intellectuelle de Mongo Beti après la "censure officieuse" du Pauvre Christ de Bomba par Mgr René Graffin. *Synérgies Brésil*, 10, 97-110. <https://doi.org/10.7202/1021711ar>
- Pérez, J. F. (10 de septiembre de 1952). Estampas de camino. *La Guinea española*, pp. 328-333.
- Pichon. (23 de agosto de 1930). Les Internats de fiancées. *L'Effort algérien*, p. 3.

- Prada y Fernández Mesones, J. (25 de junio de 1949). La sigsa como arma contra la esterilidad. *La Guinea española*, pp. 343-345.
- Redacción. (1 de abril de 1943). Noticiario colonial. *La Guinea española*, p. 16.
- Redacción. (7 de mayo de 1939). Institución de la Sigsa. *La Guinea española*, p. 564.
- Redacción. (25 de mayo de 1952). Datos históricos de Evinayong con algunos comentarios. *La Guinea española*, p. 199.
- Reina, V. y Martinell, J. M. (1995). Curso de derecho matrimonial. Madrid: Marcial Pons.
- Riesz, J. (2002). Ex forticatione ortus. Les "filles-meres" et la sixa dans Le Pauvre Christ de Bomba de Mongo Béti. *Francofonía*, 11, 125-142.
- Rose, D y Wicklein, R. L. (2016). Missionspallottinerinnen in Kamerun 1892-1916. Roma: Generalat der Kongregation der Missionsschwestern vom Katholischen Apostolat.
- Sena. (10 de febrero de 1958). Un recuerdo y un adiós. *La Guinea española*, pp. 42-43.
- Sena. (10 de junio de 1958). Noticiario guineense. *La Guinea española*, pp. 173-175.
- Tabi, Isidore. (1971). L'Église au Cameroun: 1844-1935. Lyon: Université Lyon 3. Tesina. Recuperado de https://scd-resnum.univ-lyon3.fr/out/memoires/histoire/LARHRA_1971_TAB.pdf
- Tchouabou, L. (2011). La réception de la doctrine sociale de l'Eglise au Cameroun de 1955 à 2000. Estrasburgo: Université de Strasbourg. Tesis doctoral inédita.
- Tejeda González, J. L. (2011). Biopolítica, control y dominación. *Espiral. Estudios sobre estado y sociedad*, 18(52), 77-107.
- Vincent, J. F. (1976). Traditions et Transition. Entretiens avec des Femmes beti du Sud-Cameroun. París: Éditions Verger Levrault.
- Xavier, A. (1962). España en África. Ayer y hoy. Barcelona: Exclusivas Ferma.

