

ENTREVISTA A JAMES FERNANDEZ

Juan Aranzadi

El pasado 22 de enero del año 2015, a propuesta del Departamento de Antropología Social y Cultural, la UNED concedió el Doctorado Honoris Causa a los antropólogos norteamericanos Stanley H. Brandes y James W. Fernández por sus importantes aportaciones a la Etnografía de los Pueblos de España y por su generosa contribución a la configuración teórica y académica de la Antropología como disciplina autónoma en la Universidad española.

Es cierto que durante las últimas décadas James Fernández ha centrado su atención antropológica y su trabajo de campo en España, y más concretamente en Asturias, la tierra de sus antepasados, pero también lo es que su dilatada y brillante carrera como antropólogo comenzó en África, que su primera y principal investigación etnográfica se centró en los Fang de Gabón y que su obra más conocida y citada, que le ha hecho disfrutar mercedamente de un lugar de honor en la historia de la antropología, es *BWITI. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa* (Princeton University Press, 1982). Por ese motivo, los pocos antropólogos que, en España y en la UNED, hemos centrado en África –y más en concreto, en Guinea Ecuatorial, limítrofe con Gabón- nuestra investigación etnográfica durante las últimas décadas, para quienes la obra enciclopédica de James Fernández sobre la cultura fang y el Bwiti (cf. Bibliografía) constituye un punto de referencia ineludible y que siempre hemos encontrado en él, a pesar de su relativo distanciamiento de la problemática africana desde hace ya algunas décadas, una amable acogida y solícita respuesta a nuestras dudas y preguntas, no podíamos dejar pasar esa ocasión sin aprovecharla para impulsar las investigaciones y estudios sobre África en España y en la UNED.

En respuesta a nuestros insistentes requerimientos, James Fernández ha aceptado amablemente ayudarnos en ese empeño formando parte del Comité de Honor del Centro de Estudios Afro-Hispánicos recientemente aprobado por la UNED y respondiendo a la siguiente entrevista para este número de ENDOXA dedicado a “Nuevas Investigaciones sobre Guinea Ecuatorial”.

Si no me equivoco, aunque no el primer norteamericano en interesarse por los Fang y escribir sobre ellos (no podemos olvidarnos de Du Chaillu y de los misioneros presbiterianos) sí eres el primer antropólogo profesional formado en los EEUU que hace trabajo de campo entre los Fang, un terreno etnográfico reservado hasta tu llegada a los estudios franceses en Gabón, españoles en Guinea y alemanes en Camerún: ¿cómo se generó tu elección de Africa –y más en concreto, de los Fang- como objeto de estudio antropológico?, ¿quién o qué influyó en esa decisión?

En 1952, después de cursar el Bachillerato en Amherst College, me inscribí en el reputado Programa de Estudios Africanos de la Northwestern University que dirigía el famoso antropólogo africanista Melville Herskovits, y seguí estudiando bajo su tutela hasta el Doctorado. La mía fue la última Tesis Doctoral (PhD) que él dirigió. De modo que hacer trabajo de campo en Africa era para mí lo más natural, lo esperado durante los años de posgraduado, puesto que me había estado preparando como africanista. Pero hacer trabajo de investigación entre los Fang fue muy accidental. Durante mis años de doctorado en Northwestern, en 1955, casi sin solicitarlo y un poco al azar (influido sin duda por mi apellido) recibí de Herskovits una magra beca de 8 meses para hacer investigación de archivo en Madrid sobre los exploradores españoles en Africa Ecuatorial durante el siglo XIX –Iradier y demás-. Debo decir, como nota al pié de mi página personal, que hasta entonces había tenido poco contacto con España, con el español y con los españoles.

Mi abuelo Francisco, después de seguir hasta América a su hermano, el tío Antón, durante la década de los 60 del siglo XIX, se casó con una irlandesa, Anne Needham, nacida en el condado de Mayo en el oeste de Irlanda... Mi abuelo Francisco murió cuando mi padre, J. William Fernández, tenía solamente 7 años: fue su madre, mi abuela Anne, la que tuvo que hacerse cargo de sus hijos y criarlos. Como ella no era hispanohablante ni conocía gente española o hispanohablante en América, mi padre y sus hermanos tuvieron casi todas sus relaciones sociales y culturales con el lado irlandés de la familia; y mi padre siempre se consideró, principalmente, como alguien de descendencia irlandesa.

En fin, mi primera experiencia con España, el español y los españoles fue durante esos breves meses de 1955 en Madrid. La beca era pobre, pero tuve la suerte de obtener otra beca de Asuntos Exteriores que incluía alojamiento y comida en su residencia de Relaciones Culturales, en la calle la Granja, cerca de

la Complutense. Aunque eran tiempos de plena dictadura, el apretón de manos militares entre Eisenhower y Franco había mejorado la atmósfera en las relaciones España-EEUU y la sensación de bienvenida para un Yankee era general y no reducida sólo a Mr. Marshall. En fin, durante los meses que disfruté de esa beca lo pasé estupendamente y gané un gran aprecio por España y los españoles. Fueron meses de labor polvorienta en los archivos, pero también de exploración gratificante del Madrid pre-automóvil, o por lo menos pre-atasco, de mucho encanto al andar y deambular, luego suprimido por la época actual de los coches particulares y la acompañante contaminación atmosférica, de tiempos y calles ¡no exentos de burros y otros anclajes en un pasado romántico!

Aunque he trabajado en muchos archivos, dónde sobre todo hiqué los codos fue en los archivos de la Dirección General de Marruecos y Colonias, en la Avenida de la Castellana, que estaba bajo las órdenes (nunca mejor dicho) de un tal General Díaz de Villegas, una persona de trato difícil y que desconfiaba de los norteamericanos a pesar de la aceptación general característica de la época posterior al apretón de manos militares. El único aviso que recibí de “su Excelencia”, una recomendación transmitida por su Secretario –nunca llegué a hablar directamente con él- fue que ¡mejor sería que estudiara a los Vascos, una tribu muy interesante! (Esto ocurrió, desde luego, antes de ETA³⁹) De modo que mi primer contacto con los Fang fue en los archivos y, poco a poco, fui acariciando la idea de hacer un estudio comparativo de los Fang de Gabón y los Pamues de la Guinea Española bajo mando colonial. Tras hacer mi investigación en Madrid y Barcelona, ésa fue una decisión exclusivamente mía, aunque Herskovits, que conocía muy poco de aquella parte de Africa, la apoyó sin reservas. Mi decisión estuvo influida por la excelente obra de S.F. Nadel en Africa occidental, *A Black Byzantium*, etc., y especialmente por su obra comparativa. Pero Herkovits también estaba interesado en hacer comparaciones entre los distintos sistemas coloniales y sus efectos sobre las culturas y sociedades indígenas. En general, los 50 y los 60 fueron décadas de obra comparativa en la Antropología. Así pues, hice un plan de trabajo comparativo y, tres años más tarde, después de los ocho meses en Madrid, recibí una beca bastante adecuada de la Fundación Ford para hacer una investigación comparativa durante 18 meses en Gabón y Guinea Española.

³⁹ Unas décadas más tarde, en los años 80, James Fernández dirigió la tesis doctoral al antropólogo vasco Joseba Zulaika sobre “Violencia vasca. Metáfora y sacramento”.

En el Prólogo a Bwiti escribes que “this study might have begun in Spanish Guinea (Río Muni) –it ended there- were it not for visa difficulties”. Puesto que estamos hablando de la Guinea Española en los años 1958-60, antes de la independencia, esas “dificultades para obtener el visado” tuvieron que producirse con las autoridades españolas, aunque sin embargo hablas del buen trato que tuvieron contigo los capitanes Basilio Olanchea, administrador del distrito de Ebebiyin, y Juan Alonso, administrador del distrito de Akurenam: ¿podrías extenderte un poco sobre lo que ocurrió, sobre tus relaciones con las autoridades coloniales españolas y sobre las razones de que se frustrara tu intención inicial de hacer trabajo de campo en la Guinea Española?. En definitiva, ¿cuál fue tu primer proyecto etnográfico y cómo y por qué tuviste que alterarlo?

Desgraciadamente, aunque los franceses me concedieron un visado de trabajo científico sin problemas en el Africa Ecuatorial Francesa (AEF), no tuve suerte en España. Me pasé dos meses yendo y viniendo entre Madrid y Barcelona, buscando, persiguiendo incluso, a las personas y estamentos que pudieran tener alguna posibilidad de conseguirme ese permiso ...sin ningún resultado: al parecer, la negativa del general Díez de Villegas seguía aún prevaleciendo. Finalmente, me fui a Marsella y cogí el avión a Libreville con el plan, revisado, de trabajar únicamente entre los Fang de Gabón. Tras los 18 meses, recibí una ampliación de la beca para otros 6 meses, que incluía también apoyo para mi compañera etnógrafa Renate: ¡la primera beca era de soltero, aunque con dinero para comprar una furgoneta! Y como dos pueden vivir más económicamente que uno, o así se dice, estuvimos bien apoyados y con dinero suficiente para pagar asistentes, ayudantes, etc.

La ventaja de ser antropólogo norteamericano en ese particular fue muy evidente en comparación con la suerte de los apoyos disponibles a mis colegas de otros países, especialmente españoles. Nuestra investigación fue bien apoyada: ¡la Fundación Ford fue muy generosa en aquellos años! En total pasamos 26 meses en nuestra investigación entre los Fang, más los dos meses andando en agitada búsqueda de un permiso de la Administración española. Nunca tuve clara, entre la mucha palabrería, la razón de la negativa: en realidad, nunca recibí una denegación definitiva; los años finales de los cincuenta y principios de los sesenta, claro está, fueron años de mucha inquietud y agitación independentista, y posiblemente se me veía como un posible agente de ese “virus”.

Como indicas en tu pregunta, finalmente, después de un año trabajando en Gabón y Camerún, entré en Río Muni y de hecho terminé mis 26 meses allí, en el sentido de que tomé el avión para España, vía las islas Canarias, desde Bata. Pero mis visitas a la Guinea Española, cuatro o cinco, fueron siempre breves y proyectadas como tales. Una estancia larga habría puesto a prueba la negación implícita a mi presencia seria y aplicada, decisión tomada hacía años en un edificio al lado de la Castellana. Realmente, tras el rechazo de mis peticiones para trabajar en Guinea Española apoyado por una beca de la Fundación Ford, no volví al plan original de estudio comparativo. Muy pronto, en el campo en Gabón, me topé con el movimiento religioso Bwiti, y con la aprobación de la Fundación y de mi mentor reelaboré un nuevo proyecto sobre el Bwiti que dio como resultado años después la etnografía que conoces.

Pese a todo, como dices, finalmente entraste en Río Muni y allí diste por terminado tu trabajo de campo en África, viajando de Bata a España: ¿podrías extenderte un poco sobre tu experiencia etnográfica y personal en la Guinea Española?; ¿en qué lugares estuviste?; ¿pudiste estudiar grupos y capillas de Bwiti en Guinea?; ¿qué diferencias percibiste entre el Bwiti en Gabón y en Guinea, entre su represión por las autoridades coloniales españolas y francesas?; ¿viajaste a Fernando Póo?; ¿tuviste algún contacto con otros grupos étnicos (Ndowes, Bisíos, Bubis, etc.) o viviste siempre entre los Fang?

La verdad es que, en mis tiempos en Gabón, era bastante fácil visitar Río Muni en estancias cortas, así que visité brevemente algunas capillas de Bwiti en Akurenam y Evinayong, y presencié las primeras horas de las ceremonias. Incluso, en una ocasión, Jordi Sabater y yo hicimos una corta película de varios ritos iniciales en un culto de Bwiti en las cercanías de Akurenam, pero en aquella visita no pensamos en permanecer toda la noche como hacía en Gabón; en todo caso, en Guinea no intenté vivir y convivir durante largo tiempo con la gente como en Gabón. La verdad es que no me quedé en Río Muni el tiempo suficiente como para hacer comparaciones fieles sobre las diferencias entre el Bwiti de Gabón y el de Río Muni, aunque sí es cierto que en Akurenam noté una gran similitud entre aquél Bwiti y el de Medounou, así como mucho tráfico de adeptos e ideas entre las dos colonias.

De todos modos, en Guinea Española las autoridades no tenían el mismo miedo a mi presencia contagiosa que en Madrid. De hecho, los administradores de los distintos Distritos, todos militares, fueron muy amables conmigo, invitándome a sus casas para comer con sus familiares y cambiando impresiones conmigo sobre sus tareas y sobre la situación general en la colonia con bastante franqueza. El Capitán Olanchea fue un gran depósito de información sobre los *mwan biang*, las estatuas de relicario de los Fang, y tenía una buena colección de ellas, animando a la vez a los Fang a esta actividad artística. Tengo buenos recuerdos de estos administradores militares y de sus amabilidades conmigo, como digo al comienzo de la etnografía.

En Guinea Ecuatorial en 1959 tuve el placer de estrechar mi amistad con Jordi Sabater, al que había conocido en 1955 junto a Augusto Panyella cuando visité Barcelona en busca de archivos: nos encontramos en el Museo Etnográfico de Montjuich, donde Panyella era Director. Sabater convivió con los Fang durante muchos años y tenía un buen conocimiento etnográfico de ellos...y publicaciones valiosas. ¡Lamento mucho su reciente muerte, un admirado amigo de medio siglo, un pionero en la primatología y un sabio etnógrafo!

En mis varias visitas cortas a Río Muni durante mi estancia en Africa Ecuatorial no tuve tiempo de visitar Fernando Poo ni de tomar contacto con otras etnias que los Fang. Mi estudio del Bwiti es principalmente resultado de mi trabajo en Gabón con toques de entendimiento sacados de breves visitas y experiencias en Río Muni. Cuando terminé el trabajo de campo sobre el Bwiti me fui a otras tribus en otras partes de Africa, persiguiendo el mismo objetivo pero ampliándolo: ¡entender los movimientos religiosos en Africa en general!

En Bwiti agradeces su ayuda a los dos antropólogos españoles que has citado, Augusto Panyella y Jordi Sabater, lo cual no te impide polemizar con Panyella a propósito del parentesco fang. También citas con aprobación el libro de Veciana sobre La secta del Bwiti. Me gustaría conocer con más detalle tu opinión sobre todo el grupo de antropólogos españoles del IDEA-CESIC (Panyella, Sabater, Alcobe, Veciana, Echegaray, Íñigo de Aranzadi), sobre su modo de inserción en el terreno y sus prácticas de campo, sobre el fundamento etnográfico y la solidez teórica de sus obras sobre los Fang y los Ndowe, y en general sobre la antropología española africanista de los años 50-70 que tuviste ocasión de conocer. ¿Te interesaste en algún momento por la

“antropología católica” de los Padres Claretianos –deudora de la Escuela de Viena– sobre los Fang y los Bubis?

Lamento no poder responderte adecuadamente a estas preguntas. Después de tanto tiempo, no creo que pudiera ofrecerte una opinión útil y fundamentada sobre los antropólogos españoles del IDEA-CSIC, sobre los que tengo un recuerdo más personal que profesional o teórico. Tampoco podría decirte otra cosa que generalidades sin interés acerca de la antropología española africanista de los años 50-70, y debo reconocer que nunca presté demasiada atención a la “antropología católica” de los Padres Claretianos. Lo siento.

Tuviste el privilegio de intercambiar correspondencia con Günter Tessmann, el primer etnógrafo de los Fang (1904-1909) y uno de los primeros etnógrafos de los Bubis (1915): ¿qué imagen u opinión general te hiciste de él? En Bwiti criticas con respeto pero con contundencia su teoría dualista de la religión fang, pero no dices nada de su etnografía, de sus modos –al parecer un tanto “expeditivos”– de obtener información, de su trato a los “informantes”, juzgado por algunos antropólogos, como Lluís Mallart (en uno de los prólogos a la edición española de Los Pámues), como poco ético y científicamente injustificable. Esa polémica me recuerda a la recientemente suscitada por los “métodos etnográficos” de Napoleon Chagnon entre los Yanomami. ¿Qué piensas de todo ese lío, del complejo problema de la relación entre “ética etnográfica” y “conocimiento antropológico”, entre “lo verdadero” y “lo bueno” en la investigación antropológica?

Entre 1961 y 1963 mantuve un intercambio epistolar con Günter Tessmann, que vivió durante los últimos años de su vida en Curitiba Paraná, en Brasil, pero desgraciadamente no pude intercambiar datos o impresiones acerca de sus años en la Guinea española y en África ecuatorial, pues sus intereses entonces se concentraban en los nuevos cálculos y mediciones que había hecho sobre el movimiento de los planetas en el sistema solar y quería que yo consiguiera que le publicaran esos nuevos cálculos en una revista de Física en lengua inglesa. Después de *Die Pangwe* (1913), Tessmann había publicado monografías etnográficas sobre otras cuatro o cinco tribus en África y Sudamérica, y la etnografía de los Pamues era una investigación ya vieja y olvidada para él. Con la ayuda de un colega del Departamento de Física en el Smith College, donde yo enseñaba durante aquellos tres años, conseguí publicar sus cálculos y argumentos en una revista popular que era relativamente marginal dentro de la física profesional.

En una breve carta posterior, Tessmann se mostró algo ofendido por el carácter popular de la publicación: él esperaba, sin duda, publicar en una revista profesional de estirpe. De todos modos, como se puede apreciar en esta historieta, Tessmann fue un hombre polimático de notables capacidades. Visité varias veces Lübeck, su ciudad alemana de origen y también la ciudad de origen de la familia materna de mi esposa Renate. Tessmann había depositado en el Museo local, *Völkerkundemuseums Lübeck*, su gran colección de arte y objetos Fang. Desgraciadamente, la mayor parte fue destruida en un bombardeo aéreo durante la Segunda Guerra Mundial. Una pérdida grande para todos los que entonces (y después) estábamos estudiando y publicando sobre el arte de los relicarios de los Fang.

No cabe duda que Tessmann fue, como muchos en aquellos años coloniales, imperioso con sus informantes y, como era un hombre de estilo de vida alternativa, es posible que fuera injurioso o abusivo con los jóvenes. De todos modos, ya expuse en *Bwiti* mis discrepancias con sus teorías. En cualquier caso, ¡sus dos volúmenes sobre los Fang, *Die pangwe*, tienen gran valor! El museo de Lübeck ha publicado en años recientes varios libros importantes sobre Tessman, *Günther Tessmann: König im Weiszen Fleck* (1986) y después de 2012 sus memorias en varios tomos, *Mein leben*.

En la “genealogía de influencias y obligaciones” en que tú mismo te sitúas, citas a Malinowski, Ruth Benedict, Evans Pritchard, Marcel Griaule y Clyde Kluckhohn, no por la perspectiva teórica de sus obras, sino por haber sido, todos ellos, “ethnographers first and ethnologists second”. Tu obra magna, Bwiti, la subtitulas An Ethnography... y, ciertamente, sus cimientos son las informaciones etnográficas obtenidas durante tu trabajo de campo en los años 1958-60; todos los capítulos comienzan con un caso ilustrativo directamente observado y vivido sobre el que a continuación reflexionas ampliando la perspectiva teórica y abriendo el abanico interpretativo, pero entre esos años de trabajo de campo y la publicación de Bwiti pasan nada menos que 22 años de numerosas lecturas históricas, etnográficas, etnológicas y teóricas que convierten Bwiti en una auténtica enciclopedia de la cultura fang con muchísimas más fuentes que tu propia etnografía: ¿cómo has vivido tú –en el largo proceso de elaboración de Bwiti- esa compleja dialéctica entre etnografía y teoría, entre trabajo de campo, interpretación inmediata, lectura y estudio de la literatura pertinente y reflexión teórica sobre lo observado, vivido y leído?

Bueno sí, así es: la publicación de *Bwiti* tardó mucho en realizarse, mucho tiempo después del trabajo de campo y sin duda éste se vió enriquecido por las investigaciones posteriores en otras partes de África y por mis lecturas profesionales. Pero las notas del campo fueron extensivas... 7 o 8 gruesos tomos de papel legal interlineado que se conservan actualmente en los archivos de la Biblioteca Herskovits, Northwestern University Library, Evanston Illinois. Amontonados hubieran llegado a un metro de altura: muchos datos, cintas, fotos etc. que me llevé conmigo del campo, un auténtico desafío con el que trabajar, organizar, sintetizar, resumir, etc. En buena medida, lo que explica los muchos años que median entre el trabajo de campo y la publicación de *Bwiti* es la gran cantidad de datos reunidos y acarreados en el retorno del campo y el desafío de organizarlos. Así como también el sentido de que el *Bwiti* era una religión muy rara en su creatividad y, por lo tanto, un deseo de hacerle justicia a ella y a ellos, al *Bwiti* y a los *bandjis*, a los indígenas creadores, un deseo de no tratar superficialmente con ellos y acerca de ellos. Además, durante todo ese período no estuve sólo preparando *Bwiti* sino también publicando acerca de mis investigaciones en otras partes de Africa, por ejemplo: "Rededication and Prophetism in Ghana, Monograph on the Apostle's Revelation Society", en *Cahiers d'Etudes Africaines*, Paris, Vol. X, No. 2, June 1970, pp. 228-305.

Durante esas dos décadas de elaboración de Bwiti (1960-1980) se produce el desarrollo teórico de la Semiótica o Semiología, inspirada en Saussure y/o en Peirce, y se gestan también otras tres teorías antropológicas alternativas de los sistemas simbólicos que tendrán amplia aceptación y difusión entre antropólogos: la de Lévi-Strauss, la de Victor Turner y la de Clifford Geertz. ¿Cómo situarías tu propia posición teórica –tu teoría de “los tropos de la cultura”– en relación con esas tres teorías?; ¿en qué medida consideras que quizá fue la propia práctica simbólica de los bandjis de Bwiti la que te llevó a discriminar entre las distintas teorías semióticas disponibles y te forzó a elaborar tu propia teoría ad hoc? Dicho de otro modo: ¿no crees que quizá tengas, como antropólogo, una gran “deuda teórica” –no sólo etnográfica– con los bandjis de Bwiti?

Por otra parte, aproximadamente en la misma época, entre 1960 y 1990, se produce una eclosión de los principales estudios antropológicos sobre el Bwiti, realizados desde distintas perspectivas teóricas que vienen a añadirse a la inicial perspectiva

sociológica, nativista, de Balandier en *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (PUF, Paris, 1955). *Ese es tu caso: aunque tú llevabas publicando artículos sobre el Bwiti y la cultura Fang en general desde 1962 (cf. Bibliografía), hasta 1982 no publicas Bwiti, an ethnography of religious imagination in Africa (Princeton University Press). Pero no es sólo tu caso: René Bureau, por ejemplo, defendió su tesis doctoral sobre La Religion d'Eboga en 1971, pero hasta 1996 no publica su libro Bokayé! Essai sur le Bwiti Fang du Gabon (L'Harmattan, Paris) y Stanislaw Swiderski publica numerosos artículos desde 1965, pero sólo en 1990 inicia la publicación de sus seis volúmenes sobre La Religion Bouiti (LEGAS, New York-Ottawa-Toronto). Asimismo, en 1992 defiende y publica André Mary su tesis doctoral sobre Le Defi du syncretisme. Essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés d'Eboga (Gabon); en 1983 había publicado La Naissance à l'Envers. Essai sur le rituel du Bwiti fang au Gabon, (L'Harmattan). Después de 1990, los estudios sobre el Bwiti se multiplican: en "L'Anthropologie religieuse du Gabon. Une bibliographie commentée", Cahiers Gabonais d'Anthropologie, n° 17, 2006, Julien Bonhomme, autor él mismo de un libro sobre el Bwete Misoko, "Le miroir et le crâne" (2005), escribe: "A porter un regard d'ensemble sur cette bibliographie, on constate l'importance décisive du Bwiti, du fait du nombre de références concernant cette société initiatique"*

Ya sé que a partir de 1990 das por clausurada tu intensa dedicación etnográfica a los Fang y al Bwiti y desplazas tu foco de atención principal de Africa a España y que, por tanto, lo que te estoy pidiendo es que vuelvas a prestar atención a un tema de estudio que abandonaste hace mucho tiempo, pero no puedo evitar intentarlo, pues me gustaría muchísimo conocer tu opinión o estimular tu reflexión sobre algunas cuestiones nuevas que se han suscitado después de los años 90 del pasado siglo y que son objeto obligado de atención y análisis para quienes nos ocupamos del presente de los Fang y del Bwiti.

Para empezar: ¿Qué opinión te merece esta proliferación de estudios sobre el Bwiti desde los años 80 y cómo situarías tu propia perspectiva teórica en relación con la de los estudios más arriba citados?

Entiendo y agradezco tu interés por mi opinión y lamento no poder satisfacerlo adecuadamente, pero debo empezar por corregirte un detalle cronológico de cierta importancia para que entiendas mi prudencia a la hora de contestar algunas de esas preguntas: fue a finales de los años 70 y no de los 80 o en los 90, como

tú dices, cuando decidí clausurar mi trabajo en Africa, con la única excepción de los últimos toques a la redacción de *Bwiti*. Tras la estancia en Gabón y todavía durante los años 60 me lancé a otros estudios en otras partes de Africa, y en la década de los 80, tras clausurar mi período africanista, me sumergí casi inmediatamente en los estudios asturianos...y dejé de prestar la debida atención a la proliferación de estudios sobre el Bwiti que, como dices, salieron a la luz durante esos años y que no puedo, por tanto, comentar adecuadamente como me pides.

Además, en mis años de africanista, es decir durante los años sesenta, poco después de estudiar el Bwiti, y con otros apoyos y becas trabajé y viajé por otras partes de Africa como especialista en movimientos religiosos, ampliando mi enfoque y haciendo etnografías de esos movimientos entre los Zulu en Natal, entre los Ewe y Nago en Togo y entre los Fanti en Ghana, de modo que esa ampliación del enfoque teórico y del ámbito étnico y geográfico, aunque conllevó algunas ventajas en cuanto al fenómeno estudiado en general, tuvo la desventaja de desconectarme en particular de los estudios posteriores a los míos en Guinea y Gabón y de la evolución del Bwiti allí. Por lo tanto, pocos comentarios útiles podría hacer de las complejidades de esa evolución y de la pluralidad de aportaciones y perspectivas que citas y que tú tan bien conoces.

Han sido estudios importantes y es importante saber más acerca de la evolución del Bwiti y de los estudios sobre él, pero –por los motivos citados- no creo ser yo la persona más adecuada para hacer esas valoraciones ... Más que a profundizar en el estudio del Bwiti y seguir su evolución, mis esfuerzos etnográficos tras la estancia en Gabón entre los Fang fueron dirigidos, como te he dicho, a la comprensión de los movimientos religiosos en otras tribus de otras partes de Africa.

Tres años después de volver de Gabón me lancé al estudio general de los movimientos religiosos africanos...;en Natal, brevemente en Kenya y luego en Ghana, Togo y Nigeria! Fue un esfuerzo de ampliación de horizontes que dio como resultado varios estudios comparativos, de los que cito a continuación el primero y el último: “African Religious Movements. Types and Dynamics” (1964) y “African Religious Movements” (1978; *Annual Review of Anthropology*)...No podía hacer ese trabajo y al mismo tiempo mantenerme al día acerca de los varios cambios y estudios en Gabón y Guinea.... He conocido y admirado el trabajo de Mary y de Bonhome; éste último pasó un año con nosotros en Chicago...pero no he mantenido, como tú, un conocimiento disciplinado de todas las obras que me pides que comente.

Como te he dicho, dí por clausurados mis años africanos en 1980, no en 1990, y publiqué ya cosas sobre nuestro trabajo en Asturias desde mediados de los años 70, con una publicación especialmente importante sobre mis teorías de la dinámica identitaria de los tropos: “The Mission of Metaphor in Expressive Culture”--With Comments and Rejoinder, *Current Anthropology*, Vol. 15, No. 2, June 1974, pp. 119-145. La gran mayoría de los datos usados en ese argumento teórico provenían de nuestra investigación en Asturias y no de África, aunque el argumento fue estimulado por el “juego de los tropos” en el *Bwiti* y en otras “revitalizaciones” estudiadas en los años sesenta.

Veo en tu sumario de la eclosión de estudios sobre el *Bwiti* después de nuestro trabajo de campo una impresionante literatura y una evolución también impresionante del pensamiento sobre esta revitalización religiosa, y lamento mucho que, por ampliar mi horizonte más allá de Gabón y de Guinea, asumiendo una responsabilidad más general en Africa hacia el estudio de otros movimientos religiosos y sociales, no haya podido seguir concentrándome sobre el lugar de mis primeras investigaciones.

Pero sí puedo hacer algunas observaciones sobre el primero de los puntos a que te refieres en tu extensa pregunta: la relación entre la tropología como teoría semántica/retórica y las demás teorías semánticas/simbólicas, por ejemplo de Levi-Strauss, Victor Turner y Geertz. La tropología es básicamente una teoría de la predicación de identidades sobre asuntos incoados en la experiencia humana. Está anclada en la copulación entre dominios no bien definidos y conocidos en la experiencia humana con dominios de experiencia mejor comprendidos, o intelectualmente o emocionalmente o ambos a la vez. La cultura es un invento humano para solucionar el problema del incoado, una forma de hacer coado lo que es incoado. Es muchas veces una forma de revitalización, re-intelectualización. Supone un enfoque sobre lo que pasa y que pasa en la copula lingüística. He tenido en varias ocasiones un cambio de opiniones con Victor Turner sobre su importante método de análisis simbólico; en un comentario, por ejemplo, publicado en nuestra revista *Science*, en el cual insisto que las interpretaciones del sentido de los símbolos de Turner podrían ser más exactas y enfocadas si se dirigiesen a las predicaciones sobre el incoado presentes en el juego de los tropos (cf. “Analysis of Ritual: Metaphoric Correspondences as the Elementary Forms”, *Science*, Vol. 182: 28, December 1973, pp. 1366-1367). También he debatido con Turner acerca del sobre-dramatismo posible en su análisis simbólico si no se atiende a las predicaciones tropológicas (cf. “On Reading the Sacred into the Profane: The Dramatic Fallacy in the Work of Victor Turner”, *Journal for the*

Scientific Study of Religions, June 1975, pp. 191-197). No voy a tratar aquí de las influencias de Clifford Geertz, compañero de muchos años en Princeton, fértil pensador y un maestro de la metáfora en su etnografía y etnología, ni de Claude Lévi-Strauss y su maestría en el entendimiento de la construcción estructural del significado de la vida. Pero ni el uno ni el otro ha tratado del ser humano como una creatura en constante copulación, constante revitalización, haciendo por predicación figurativa el coado del incoado, lo vital del moribundo, es decir haciendo la cultura.

Comprendo perfectamente tus reticencias a entrar en asuntos que no has abordado hace mucho tiempo, pero me cuesta mucho renunciar a consultarte, o cuando menos comentarte, las muchas dudas y problemas que me embargan sobre el Bwiti; así que te ruego que disculpes mi egoísta insistencia.

La difusión universal de Internet desde la última década del siglo XX y la aceleración de la llamada “globalización” económica y cultural han generado una “exportación” del Bwiti –paralelamente institucionalizado como una religión más, “nativa”, en Gabón- a Occidente, especialmente a Francia, donde se han instalado algunos nganga que “venden” la salud (salud y salvación) por medio de eboga y organizan viajes de eco-turismo a la selva gabonesa con iniciación enteógena incluida. Asociaciones internacionales como Meyaya y New Bwiti difunden y promocionan a través de Internet una nueva forma de Bwiti universalista banalizado que parece irse incorporando sin dificultad, como antes lo hicieron el Peyotismo y el Neochamanismo, a la cultura esotérica global New Age y al mercado mundial de salud, tanto en Africa (donde compite con las iglesias y sectas cristianas de origen europeo y norteamericano) como en Oriente y en Occidente. ¿Qué reflexiones te sugiere esta evolución reciente del Bwiti, al que tú conociste profundamente arraigado en la cultura fang precolonial?

Esta evolución “institucionalista” del Bwiti en Gabón y su “exportación” esotérica a Occidente contrasta enormemente con la evolución del Bwiti y las “religiones de eboga” en Guinea Ecuatorial durante las últimas décadas. Tras ser perseguido por Macías con saña no menor a la antes exhibida por el Estado colonial español y la Iglesia católica, el Bwiti de la rama Dissumba Nganga, unido al Mbiri, disfrutó de un cierto florecimiento tras el golpe de Estado de Obiang, en las décadas de los 80 y 90 (puedo atestiguarlo porque en el año 1992 yo “comí eboga” en una congregación de bandjis de Bwiti Dissumba Nganga en Bumudi, junto a Bata) pero en el siglo XXI, en la Guinea del petróleo, el Bwiti ha desaparecido de la escena “religiosa” de Guinea y al mismo tiempo han proliferado las congregaciones y templos de Mbiri “terapéutico”: una ñima-nganga de un “templo” de Bata llegó a decirme recientemente (septiembre

del 2013) que el Bwiti siempre había sido “cosa de Gabón”, que en Guinea nunca se había “bailado Bwiti” y siempre se había practicado Mbiri y sólo Mbiri. ¿Qué te sugiere este contraste entre la desaparición del Bwiti y el auge del Mbiri en Guinea Ecuatorial y esta contraposición entre la evolución de las “religiones de eboga” en Gabón y en Guinea Ecuatorial?

Durante los años de tu trabajo de campo (1958-60), ¿pudiste observar algunas diferencias entre el Bwiti-Mbiri en Gabón y en Guinea Ecuatorial que permitan comprender esas notables diferencias en la evolución de las “religiones de eboga” en uno y otro país?, ¿crees que en esa diferente evolución puede haber tenido alguna influencia la distinta intensidad de la represión del Bwiti-Mbiri en el Gabón francés y en la Guinea española, así como la distinta evolución política de Gabón y Guinea Ecuatorial tras sus respectivas independencias?

¡Querido amigo! A estas alturas de mi vida y dadas mis actuales preocupaciones etnográficas en Asturias (la revitalización de la autonomía y el Principado) y aquí en Colorado (la revitalización céltica americana) ¡comprenderás que no tenga demasiado tiempo para orientarme mejor y responderte útil y responsablemente a cuestiones tan complejas e importantes como la comercialización de “la salud y la salvación” ofrecida por algunas versiones del *Bwiti* o el *Mbiri*! Por decirlo con una expresión muy americana: “*I am dancing as fast as I can*”; y no tengo tiempo ahora ni preveo tenerlo en adelante para preparar respuestas adecuadas a toda esa impresionante batería de preguntas: hacerlo bien, como supongo deseas, y no limitarme a “salir del paso”, implicaría actualizar unos conocimientos que posiblemente tuve *in mente* hace medio siglo pero que ahora me exigiría un esfuerzo de muchos meses recordar o recuperar... No creo poder comentarte nada útil, sin caer en una frivolidad irresponsable, sobre lo que denominas “exportación” del *Bwiti* en el marco de las nuevas religiones *New Age*... así como tampoco sobre el último reemplazo en Guinea del *Bwiti* sobre el *Mbiri*... Sobre esto último sólo se me ocurre que, a la luz de lo que expuse en el Apéndice III de mi etnografía, dedicado a *The Mbiri Curing Societies*, quizá no resulte tan sorprendente que esa practicalidad curativa de cada día haya acabado predominando sobre la abstracta pero impresionante cosmovisión creada en el *Bwiti*...

Como ya te he dicho, ni siquiera en los 60 tuve una experiencia suficiente sobre el *Bwiti* de Guinea como para especular ahora sobre las diferencias –y sus posibles causas- de la evolución del *Bwiti* en Gabón y en Guinea... Lamento tener

que repetir que no creo poder responder responsablemente a todas esas interesantes preguntas, fruto todas ellas de vuestra admirable investigación y experiencia continuada durante muchos años. Buenas preguntas todas, pero mucho más allá de mis conocimientos y capacidades actuales.

Con harto sentimiento, abandono entonces las preguntas sobre el Bwiti y paso a otras cuestiones. Las inmensas lagunas e insuficiencias de los estudios etnográficos sobre los Fang-Ntumu y los Fang-Oká de la Guinea española nos tientan a los antropólogos españoles actuales a rellenar nuestro desconocimiento generalizando a todo el grupo étnico denominado por españoles, franceses y alemanes Pamue-Pahouin-Pangwe -que incluye a los subgrupos denominados Beti, Bulu y Fang- la validez de los estudios realizados, por ejemplo, por Laburthe-Tolrá entre los Beti de Camerún, por Lluís Mallart entre los Evuzok, por Alexandre y Binet entre los Bulu o por tí entre los Fang-Fang de Gabón. ¿Crees que es legítima la extrapolación a todo el grupo Pamue de los resultados etnológicos del estudio etnográfico de uno u otro de sus subgrupos étnicos? Más en concreto, ¿crees que tu etnografía de los Fang de Gabón en los años 1958-60 puede extrapolarse a los Ntumu y los Oká de Guinea Ecuatorial de esa misma época?, ¿crees que tu análisis e interpretación del Bwiti fang de Gabón puede extrapolarse al Bwiti fang de Guinea?

¡Ay!, ¡el problema de la generalización! Me preguntas si es legítimo que el investigador generalice, si es legítimo extrapolar a todos los miembros del grupo étnico denominado en la historia de la tradición colonial como los Pamue, Pahouin, Pangwe, Fang. En parte es el problema o el debate eterno entre nominalismo y universalismo (Véase mi ensayo sobre el “Pronominalism”, *History and Anthropology*, Vol. 21, No. 1. (2010), pp. 63-71). Yo he tratado en *Bwiti* -y creo que es una buena práctica en etnografía- de identificar tan exactamente como sea posible la gente con la que uno ha tratado y también los pueblos donde uno ha vivido en las investigaciones y sacado las conclusiones, e incluso los senderos -“the roads or paths”- que uno ha seguido para obtener los datos y conseguir los textos, fotos y grabaciones. En *Bwiti* hay dos secciones en la presentación, antes de Part I. (“Generality of Observations”, pgs 11-13, y “The Setting of the Action and Its Representativeness, pgs. 14-17) cuya intención es localizar el trabajo y los límites de su validez. Yo, por ejemplo, he intentado en *Bwiti* resistirme a hablar sobre LOS Fang o sobre EL Fang para no generalizar o esencializar demasiado,

¡una tentación permanente en toda etnografía! Luego el antropólogo, al pasar de la etnografía a la etnología, entra en la responsabilidad de la lógica aristotélica de “conceptualizar”, es decir, de generalizar sus datos a terrenos más amplios. En mi caso eso sería generalizar sobre los Ntumu o los Okak de Gabon y de Guinea sin reconocer, cuando menos, los efectos de una colonización distinta. ¡Descubrir si era posible o no hacer esas comparaciones y esas generalizaciones fue el objetivo de mi primer intento de estudio comparativo entre los Fang de Guinea y de Gabón, antes de que las autoridades españolas me negaran el permiso para hacer trabajo de campo entre los Fang de Guinea, es decir para convivir con ellos durante largos períodos de tiempo como sí pude hacer con los Fang de Gabón!

Esta respuesta tuya cierra el círculo y nos remite al comienzo de la entrevista, a tu imposibilidad de hacer trabajo de campo en la Guinea colonial española: no te puedo negar que no me disgusta concluir, basándome en tu autoridad, que la principal responsabilidad del deplorable estado de la etnología sobre los Fang de Guinea recae en las “autoridades españolas” (franquistas y coloniales). Pero te confieso que esa conclusión no me consuela demasiado, pues creo que los antropólogos españoles no hemos hecho ni hacemos mucho por contrarrestar esa nefasta influencia de las “autoridades españolas” (ahora democráticas y “poscoloniales”, quizá también neocoloniales)...y quizá tampoco los antropólogos extranjeros con más posibilidades etnográficas, cuando menos financieras. En relación con esto, espero que me disculpes una pregunta final quizá indiscreta, acompañada de un desahogo personal que lleva implícito un reproche: ¿Cómo es que ninguno de tus estudiantes en las distintas Universidades de los EEUU en que has ejercido la docencia ha seguido tus pasos etnográficos y continuado el estudio antropológico de los Fang y del Bwiti? Si tu obra etnográfica hubiera tenido continuación entre los antropólogos norteamericanos, no sólo habría sido muy distinta la desoladora situación teórica y etnográfica a la que hemos tenido que enfrentarnos, “huérfanos”, los antropólogos españoles y guineanos dedicados a ese ámbito de estudios, sino que también habría sido muy distinta, probablemente, la perspectiva teórica “pos” (posmoderna y poscolonial) desde la que la mayoría de los universitarios norteamericanos se han acercado a Guinea Ecuatorial en las últimas décadas, después de que EEUU descubriera allí, exclusivamente, el petróleo y la literatura.

Sí que es verdad -y creo que también lamentable- que no he tenido estudiantes que siguieran mis pasos en Gabón y en Guinea, o sea que siguieran el ejemplo, si es que es ejemplar, de *Bwiti*. En parte es consecuencia de que durante mis primeros 15 años de docencia, en *Smith College* y *Dartmouth College*, enseñé

en Departamentos sin estudios avanzados, sin estudios graduados. Fue sólo después de pasar a la Universidad de Princeton en 1975 cuando tuve la oportunidad de ofrecer cursos y consejos a *graduate students* que estaban especializándose en preparar el doctorado. Pero ya a mediados de los setenta yo estaba trabajando en Asturias y en España con la oportunidad de dar consejos y apoyos a estudiantes que estaban doctorándose. Especialmente fue muy grato para mí poder trabajar con estudiantes de la calidad de Ruth Behar, John Holmquist y Joseba Zulaika, todos ellos trabajando en España. Más tarde, en 1986, pasé a la Universidad de Chicago, con más oportunidades todavía para trabajar con estudiantes graduados, ofreciéndoles dirección y consejo en sus investigaciones de campo en Europa y en la escritura de sus tesis doctorales. Puede leerse un comentario mío al respecto, durante una celebración organizada por mis estudiantes con motivo de mi jubilación, en la siguiente cita: *The Wild Man and the Elephant: Anthropology and Humanism: Fernandez Festschrift Special Issue*, Robert Albro and David Sutton (eds), Vol 25 (2). December 2000: 189-194.

En otra respuesta a una de tus preguntas ya señalé las muchas posibilidades y los muchos apoyos de que disponía un antropólogo principiante estadounidense en comparación con los de otras naciones. Es triste que España, durante la dictadura, no haya permitido –más aún, animado- estudios sobre los Fang, etc., en Rio Muni. Pero, como todos sabemos, las dictaduras no están por la tarea de ampliar desinteresadamente el conocimiento humano; ya saben lo que es necesario saber.

Gracias Juan por dedicar un momento de tu vida a hacerme preguntas sobre mi carrera como antropólogo en Africa; y perdón por no poder responder adecuadamente a todas las preguntas que me has hecho.

¡Gracias a ti Jim! Más allá de las lamentaciones por lo que pudo ser y no fue de la etnografía sobre los Fang de Guinea, gracias mil por tu obra –de inapreciable valor para los “adictos” actuales a Guinea, a los Fang y al Bwiti- así como por tu paciencia y amabilidad al responder a esta entrevista en la que el entrevistador habla sin duda demasiado. Pero no quisiera terminarla sin una última pregunta, más abierta y de carácter general, sobre lo que supuso para ti, como antropólogo y como persona, tu etnografía del Bwiti y tu trabajo de campo en Africa, así como su relación –si la tiene- con tu trabajo posterior como antropólogo y como etnógrafo en otras partes del mundo.

Por supuesto que la tiene, ¡y mucha! Posiblemente sea útil mencionar a este respecto una cosa importante que aprendí en mis 20 primeros años como antropólogo, trabajando con movimientos religiosos en varias partes de África y especialmente con el Bwiti entre los Fang. Ese aprendizaje fue y es el resultado de observar el extraordinario poder de la imaginación religiosa para crear realidades llenas de vitalidad para los creyentes y participantes. Es decir, he quedado impresionado por el poder ontológico de la imaginación, por su capacidad de producir “movimiento” existencial y de restaurar la vitalidad en vidas previamente truncadas por la situación colonial. De hecho, en el capítulo 20 de *Bwiti. An Ethnography of Religious Imagination in Africa*, hay toda una teoría del movimiento ontológico religioso; ese capítulo ha sido poco leído y se le ha prestado poca atención, pero es importante para mí porque se esfuerza por entender cómo una situación deprimente, si no desesperada, de subyugación, dependencia y baja vitalidad, como era la situación colonial para los indígenas, pudo ser cambiada mediante la acción de la imaginación religiosa, transformándose en una situación de ferviente vitalidad. Ese dramático cambio era y es muy evidente a cualquier estudioso del Bwiti y de los demás movimientos religiosos africanos....

La teoría del movimiento vital presentada en *Bwiti* tuvo mucho que ver con la teoría de la revitalización cultural de Wallace pero en *Bwiti* se concentró más en las figuraciones y ficciones predicadas y actuadas para resistir a las realidades reinantes y crear una realidad propia e indígena... En los últimos años he seguido explorando el papel de lo ficticio en las “realidades” de la cultura. Sin querer imponer un ficcionalismo total en nuestro entendimiento de cómo los seres humanos, en sus presunciones epistemológicas, solucionan la ecuación humana entre realidad y creencia, yo creo que lo ficticio es más o mucho más importante en la dinámica de la cultura de lo que ha sido previamente, o por lo menos normalmente, reconocido.

En mi discurso de Honoris Causa en la UNED, *Cuando el Mapa se Vuelve el Territorio*, mencionado en la presentación de nuestra entrevista, aprovecho la oportunidad para explorar las consecuencias de una teoría consciente de la ficción o de lo ficticio en la cultura, especialmente si fuese tomada en serio en la conciencia popular... En particular, trato del gran y muy extendido problema de la deshumanización en el mundo, es decir el problema del poco respeto por la vida humana si no es la vida del propio grupo. Aquí, desde luego, afrontamos el clásico problema del etnocentrismo que tanto ha atormentado a la antropología. Pero yo creo que la conciencia de lo ficticio en la cultura es, o puede ser, otra herramienta para contrarrestarlo. O al menos, ¡así lo argumenté en mi discurso!

Sin entrar más a fondo en este argumento, puedo decir que en los intersticios de nuestras soberbias civilizaciones, expansivas y explotadoras de la tierra como son, veo signos de un cierto espíritu pos-ideológico y pos-evangélico, una cierta humildad o ironía en cuanto a las convicciones absolutistas que son o han sido el impulso de la colonización evangélica practicada por estas civilizaciones. Las fuentes de esta deshumanización son complejas, pero en parte creo que es el resultado de no reconocer o no aceptar el papel de la ficción en la creación de la cultura, de aceptar la creciente convicción de que la cultura no es, al fin y al cabo, *a priori* sino *a posteriori* al juego de la imaginación. Yo creo -y así lo argumento en el discurso antedicho- que utilizando esas ideas de la importante presencia de lo ficticio en la cultura, e ideas de cómo opera esa gran capacidad imaginativa humana en nuestras vidas entre vidas, quizá podamos reemplazar la soberbia y la certitud absolutista por un lado, y la falta de respeto por la variedad humana por el otro, con un poco más de humildad o de ironía en cuanto a nuestras pretensiones.

No es cierto que nuestras contemporáneas civilizaciones de la abundancia, de la gratificación instantánea y vertiginosa inventividad, puedan sobrevivir como tales en el mundo finito que tenemos y es muy posible que haya otras pautas culturales mejor adaptadas, mejor imaginadas, con más posibilidades de durar a largo plazo. Es decir, la conciencia -o mala conciencia-, por oculta que pueda estar, hace cada vez más presente de que lo ficticio que está en la base de nuestras civilizaciones modernas no es, quizás, la ficción más conveniente y duradera para sobrevivir en el muy reducido, concurrido y atascado mundo que tenemos en frente...

Aunque el argumento aquí está muy enfocado, es parte de un movimiento mundial hacia una ética no ideológica y/o tercamente evangélica, una ética adecuada para el futuro concurrido mundo de 10 a 11 billones de gente viviendo inevitablemente en gran proximidad. Véase al respecto la más reciente discusión de la necesidad del cambio ético en las relaciones humanas que va a ser imprescindible en un mundo que toca techo en cuanto a la relación entre la población y la capacidad de la tierra para abastecerla y darla de comer. Considérese la siguiente pregunta: "Will the ethics, customs, rights and laws established when the world had one billion people adequately guide a world that is ten times more populous? Or will new ethical principles be needed to live sustainably in this new context?", David Tillman, "Food and Health in a Full Earth", en *The Future of Food Health and the Environment of a Full Earth*, *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* (Vol 144, nº 4; Fall 2015, pg 5).

Perdona por entrar un poco más de la cuenta en tu última y bastante abierta pregunta evocando mis preocupaciones actuales. Es una respuesta típica, probablemente, de un antropólogo en los últimos años de su trabajo, al final del periplo de sus investigaciones. Lo que quiero recalcar aquí finalmente, en congruencia con el principal tema de nuestra entrevista, es la importancia que para mi entendimiento de antropólogo tuvieron mis primeras investigaciones sobre el movimiento religioso del Bwiti y las imaginaciones hechas realidad para sus adeptos. ¡Qué impresionante mundo cosmológico fueron capaces de crear con la imaginación trabajando con sus magros recursos materiales! Como tú sugieres en una de tus preguntas, ¡nuestros más de dos años en el bosque ecuatorial entre los *banzie* han permanecido como importantes influencias para toda la vida, como se ve hoy en día en mi antropología actual!

Obras de James W. Fernandez sobre la cultura fang y el Bwiti:

- 1961 (con Bekale P.): “Christian Acculturation and Fang Witchcraft”, *Cahiers d’Etudes Africains*, 2: 244-270.
- 1962: “Folklore as an Agent of Nationalism”, *Bulletin of the African Studies Association*, 5: 3-7.
- 1963a: *Redistributive Acculturation and Ritual Reintegration in Fang Culture*, Ph.D. dissertation, Northwestern University.
- 1963b: “The Idea and Symbol of the Saviour in a Gabon Syncretist Cult”, *International Review of Missions*, 53: 281-289.
- 1964: “African Religious Movements – Types and Dynamics”, *Journal of Modern African Studies*, 3: 428-446.
- 1965: “Symbolic Consensus in a Fang Reformatory Cult”, *American Anthropologist*, 67: 902-927.
- 1966a: “Unbelievably Subtle Words: Representation and Integration in the Sermons of an African Reformatory Cult”, *Journal of the History of Religions*, 6: 53-64.
- 1966b: “Principles of Opposition and Vitality in Fang Aesthetics”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 25: 53-64.
- 1969: *Microcosmogony and Modernization in African Religious Movements*, Occasional Papers of the Center for Developing Area Studies. Montreal: McGill University Press.

- 1970: "The Affirmation of Things Past: Alar Ayong and Bwiti as Movements of Protest in Central and Northern Gabon". En *Protest and Power in Black Africa*, edited by R. Rotberg and A. Mazrui. New York: Oxford University Press, pp. 427-457.
- 1971: "Bantu Brotherhood: Symmetry, Socialization and Ultimate Choice in Two Bantu Cultures", en *Kinship and Culture*, edited by F.K.Hsu, Chicago: Aldine, pp. 339-366.
- 1972a: "Persuasions and Performances: Of the Beast in Every Body-And the Metaphors of Everyman", *Daedalus*, 101: 39-60.
- 1972b: "Fang Representations under Acculturation", en *Africa and the West: Intellectual Responses to European Culture*, edited by Philip Curtin. Madison: University of Wisconsin Press, pp.3-48.
- 1972c: "Tabernanthe iboga: Narcotic Ecstasy and the Work of the Ancestors", en *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, edited by P.T.Furst. New York: Praeger, pp.237-260.
- 1972d: "Equatorial Excursions-The Folklore of Narcotic Inspired Visions in an African Religious Movement", en *African Folklore*, edited by R. Dorson, New York: Doubleday, pp. 241-261 y 511-521.
- 1973: "The Exposition and Imposition of Order: Artistic Expression in Fang Culture", en *The Traditional Artist in African Societies*, edited by W.L. d'Azevedo. Bloomington: Indiana University Press, pp. 194-220.
- 1974: "The Mission of Metaphor in Expressive Culture", *Current Anthropology*, 15: 119-145.
- 1975a: "The Ethnic Communion: Interethnic Recruitment in African Religious Movements", *Journal of African Studies*, 2: 131-147.
- 1975b: "On Reading the Sacred into the Profane: the Dramatic Fallacy in the Work of Victor Turner", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14: 191-197.
- 1975-76: "Dance Exchange in Western Equatorial Africa", *CORD Dance Research Journal*, 7: 1-7.
- 1977: "The Performance of Ritual Metaphors", en *The Social Use of Metaphors*, edited by J.D.Sapir and J.C.Crocker. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp.100-130.
- 1982: *BWITI. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey.
- 1986: *Persuasions and Performances, the Play of Tropes in Culture*, Indiana University Press.
- 1991: *Beyond Metaphor: the Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford University Press.

2011 (con Renate L. Fernandez): "Returning to the Path: the use of Ibogaine in an Equatorial African ritual context and the binding of time, space and social relationships", en K.R.Alper and S.D. Glick (eds.), *The Ibogaine Dossier, Vol.56. The Alkaloids*, New York: Academic Press (pags.235-247)