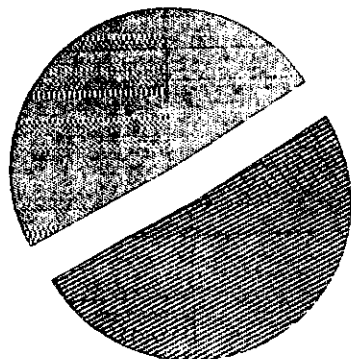


Els temes relacionats amb el món supranatural es tracten en 27 de les rondalles, cosa que representa un 49% del total:

GRÀFIC 28



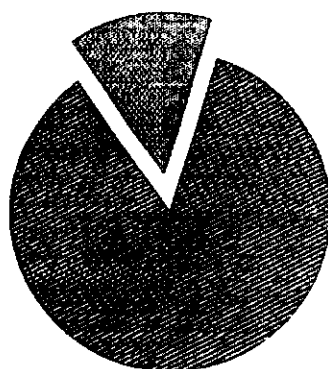
Aquest seria el quadre corresponent als temes relacionats amb el món dels animals:

QUADRE 67

temes relacionats amb el món dels animals	
temes	rondalles
engoliment	7
caçador / no caçador	20, 22
animal / persona	22, 29, 30, 35, 43, 49

Només 8 rondalles diferents, doncs, que representen un 14'5% del total:

GRÀFIC 29



He agrupat en un altre apartat les relacions socials que no formen part de la xarxa familiar. El resultat de la consideració d'aquests temes ha estat el següent:

QUADRE 68

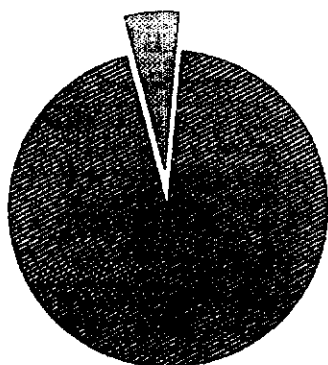
temes relacionats amb les relacions socials	
temes	rondalles
amics bons / dolents	21, 38
llibertat / esclavatge	26

A la cita anterior, Abrahams parlava de la importància dels temes que afecten la comunitat: *La intensitat dels sentiments entorn de la família i de la comunitat es reflecteix en la posició privilegiada que ocupen a les manifestacions verbals i conductuals de les pràctiques tradicionals.*

Ja anirem veient que, efectivament, moltes de les rondalles del cicle de *Ndjambu* es refereixen a aquest aspecte social; però ho fan d'una manera poc aparent, poc superficial; i ens hi referirem en un nivell de lectura més aprofundit que no pas aquest inicial. Això explicaria que, de moment, només puguem assignar 3 rondalles a aquesta mena de temes.

Aquestes 3 rondalles representen únicament un 5'4% del conjunt:

GRÀFIC 30



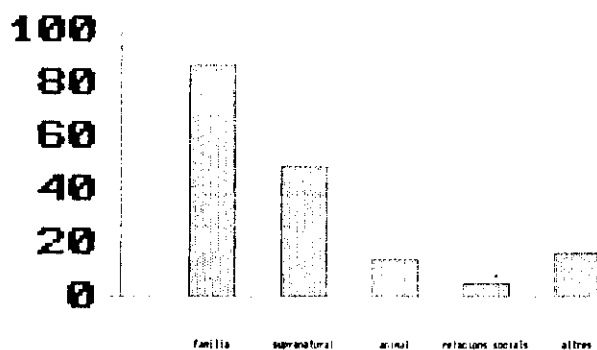
Finalment queden alguns temes, pocs i no gaire repetits, que no es poden incloure en els grups anteriors:

QUADRE 69

temes	rondalles
persona responsable / persona no responsable	24
treball / estudis	26
platja / bosc	35, 36, 37
bondat / maldat	45
salut / malaltia	47
prudència / rauxa	47
astúcia / força	49
conformitat / ambició	54
recerca d'aliments	49

Ja he assenyalat més amunt que algunes vegades determinar els temes principals de què parla una rondalla resulta força discutible; i que, possiblement, allò més útil sigui no tant l'estudi de detall sinó la visió de conjunt de les temàtiques que apareixen en el cicle. Anem a veure, doncs, què representa cadascun dels grups temàtics en relació als altres:

GRÀFIC 31



Hi ha, clarament, dos grups de temes importants: els relacionats amb el món de la família i els relacionats amb els món supranatural, especialment el primer. Els altres grups resulten, des d'un punt de vista numèric, pràcticament marginals. La qual cosa no vol pas dir que no puguin aparèixer amb força freqüència en d'altres rondalles ndowe; que poden constituir, per exemple, un cicle sencer dedicat als animals.¹⁰²

¹⁰² Jacint Creus, *Cuentos de los ndowe de Guinea Ecuatorial*

La complexitat dels temes relacionats amb el món de la família m'ha portat a assajar-hi una subclassificació. Igualment, l'establiment d'uns subgrups i no pas d'uns altres no pot ser indiscutible; i novament he d'insistir en el fet que aquests exercicis només seran útils en la mesura que ens ajudin a comprendre les rondalles i el cicle. En principi m'ha semblat oportuna una classificació en tres apartats:

1.- Temes relacionats amb el món de la família: l'accés al matrimoni:

Dintre d'aquest primer subgrup he considerat aquests temes:

- casat / solter
- casament encertat / casament esguerrat
- home / dona
- adult / infant

Aquests temes apareixen a 25 de les rondalles del cicle, cosa que representa un 45'5% del total.

2.- Temes relacionats amb el món de la família: la vida matrimonial:

Dintre d'aquest segon subgrup he considerat aquests temes:

- esposa bona / coesposa dolenta
- fills mascles / fills femelles
- pares / fills
- espòs / esposa
- dona adient / dona descuidada
- parella fidel / parella infidel
- vida familiar / vida independent
- mare / madrastra
- germà / germanastre

La inclusió d'aquests dos darrers temes en aquest subgrup es deu al fet que, a la mort d'una de les coesposes, les altres s'han de fer càrrec dels fills de la difunta; les relacions amb els fillastres, doncs, també formen part de la vida matrimonial entre els ndowe.

Tots aquests temes apareixen a 30 de les rondalles, cosa que representa un 54'5% del total.

3.- Temes relacionats amb el món de la família: els germans:

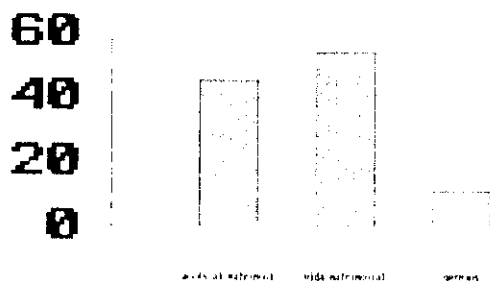
He considerat dintre d'aquest tercer subgrup els temes restants:

- oposició (positiva o negativa) entre germans
- germans / amics

Aquests dos temes només apareixen a 6 de les rondalles, cosa que suposa un 10'9% del total.

Si relacionem totes aquestes dades obtindrem el gràfic que segueix:

GRÀFIC 32



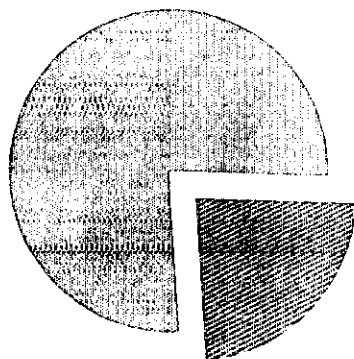
De mica en mica, doncs, ens anem adonant del contingut del cicle: els temes relacionats amb el món supranatural i els temes relacionats amb el món de la família són els més habituals; i, dintre d'aquest darrer grup, en destaquen dos: l'accés al matrimoni i la vida matrimonial.

Ara bé: si ens fixem bé en aquest darrer aspecte, que numèricament és el més important, podrem observar que una bona part dels temes tractats tenen com a subjecte la dona: sigui directament, sigui com a dipositària de la fecunditat i de l'harmonia conjugal (aspectes en els quals, suposadament, l'home no té responsabilitats perquè està lliure de suspicàcies):

- esposa bona / coesposa dolenta
- fills mascles / fills femelles
- espòs / esposa
- dona adient / dona descuidada
- parella fidel / parella infidel
- mare / madrastra

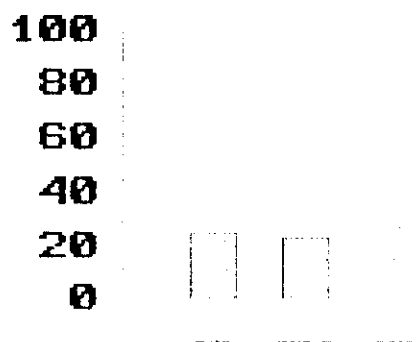
Aquests temes no són pas secundaris: abasten 23 rondalles, cosa que representa el 76'6% de les rondalles del grup:

GRÀFIC 33



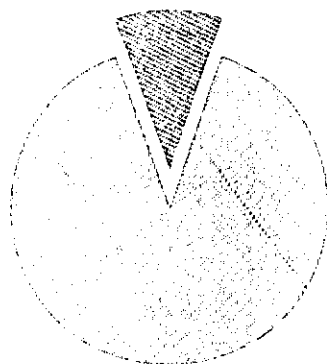
Fins al punt que aquests temes de subjecte femení sols, majoritaris dintre del conjunt de temes relacionats amb la vida matrimonial, tenen una importància similar a tot el subgrup de temes relacionats amb l'accés al matrimoni; i, també, amb els temes relacionats amb el món supranatural, que és l'altre grup important dintre del cicle:

GRÀFIC 34



Tots tres grups afecten 49 rondalles; és a dir, el 89'1% del total:

GRÀFIC 35



El procediment d'estudi triat, possiblement resulti àrid. És l'aridesa de les xifres, de les estadístiques i de les combinacions numèriques. Tanmateix, i abans d'endinsar-me en interpretacions, calia delimitar amb claredat els centres d'interès que els ndowe han volgut per al cicle de les rondalles de Ndjambu. I ara puc afirmar d'una manera rotunda que aquests centres d'interès són 3:

- * l'accés al matrimoni
- * la vida matrimonial, essencialment la vida matrimonial femenina
- * la relació amb el món supranatural

2.- LES RONDALLES DEL CICLE DE NDJAMBU I EL MÓN DE LA FAMÍLIA

El fet que el tema principal que es plantegen les rondalles del cicle de *Ndjambu* sigui el món de la família té una primera explicació: i és que els personatges del cicle -*Ndjambu*, *Ngwalezie*, *Ngwakondi*, *Ilombe*, *Ugula*, *Etundji*- formen ells mateixos una família. Són una família. Les seves relacions equivaldran en tots els casos a relacions familiars. Però no és pas aquesta la sola raó: entre els *ndowe*, que tenen una estructura social i política molt poc centralitzada, l'àmbit familiar és el nucli entorn del qual s'estructura tota la societat, el punt de referència fonamental per a totes les persones.

Aquesta temàtica tan propera explica només en part l'èxit del cicle entre els *ndowe*. L'eficàcia narrativa augmenta, encara, si relacionem els temes principals amb els principals protagonistes:

- l'accés al matrimoni
- la vida matrimonial, especialment per a la dona
- *Ilombe*
- *Ugula*

Cal comprendre que, entre els *ndowe*, l'accés al matrimoni significa també l'accés a una vida plenament adulta: el noi que creix, que va aprenent coses, que comença a espavilar-se a la vida, té una fita: la formació d'una llar pròpia que perpetui el seu llinatge per sempre més; i que li proporcioni la riquesa més sòlida i més preuada: la titularitat dels fills. La noia que també creix, que s'inicia al món femení marcat per la fecunditat, que aprèn a conviure amb la seva mare i amb tot d'altres dones en el si de la família original, tindrà una altra fita: el matrimoni amb un home adequat, el trasllat a la casa del marit, la convivència amb unes altres dones, estranyes, amb qui compartirà la resta de la vida i els fills.

L'oposició adult / infant, doncs, es completa amb l'oposició home / dona. I aquestes dues oposicions forneixen la clau temàtica de tot el cicle. La tria d'*Ilombe* i *Ugula* per als papers protagonistes, per tant, és un altre dels encerts estructurals del cicle: ni l'una ni l'altre no són pas personatges extraordinaris, meravellosos... sinó figures que poden representar qualsevol noi o noia que, a la vida real, cerca la seva maduresa en el matrimoni, en la formació d'una nova branca familiar, en les responsabilitats pròpies de la persona adulta. *Ilombe* i *Ugula* es troben en aquella etapa de la vida delicada, quan el pas a la situació adulta s'endevina a prop i quan tantes dificultats travessen el camí de la vida.

Aquesta possibilitat d'identificació entre els personatges principals i l'auditori és bàsica en tota literatura: de fet, una rondalla solament existeix des del moment que un auditor a qui ha agradat decideix explicar-la a un auditori nou. El cicle de *Ndjambu* té una estructura que, com hem vist, es presta força a la creació i a la transmissió; ara cal afegir que la temàtica que assumeix és talment propera a la gent, als seus problemes, a la seva realitat, que el públic s'hi sent forçosament implicat.

Per a això, les rondalles del cicle, que pretenen -com tota literatura oral- **representar** una realitat ideal, mitjançant un procés d'abstracció es centren precisament en això: en els processos de representació. Aporten una especial **funció de socialització** en la mesura que ensenyen una experiència acumulada per la societat ndowe, tal com aquesta societat la vol recordar i transmetre. I, en aquest primer estadi de les relacions entre les persones, l'estadi del món de la família, donen una visió positiva dels valors tradicionals; però tampoc no estalvien la crítica.

Perquè les rondalles del cicle no donen el model ideal de família. Un model així, per altra banda, ja és conegut per l'auditori. Mostren una família normal, plena de problemes i de tensions que han de resoldre per tal que la mateixa família perduri. Cap dels membres de la família no té res de sobrenatural. I així és que hi passen i s'hi diuen coses que, possiblement, ni els contaires ni els membres de l'auditori no gosarien dir en un context que no es presentés com a fictici.

He dit que el model ideal ja és conegut per l'auditori. Això és tan veritat que les rondalles el donen sempre per suposat. Significativament, és clar, perquè vol dir que aquest model tradicional de família apareix com a indiscutible. Un model de família basat en la **poligàmia** i en l'**exogàmia**; i que, almenys respecte d'aquestes dues característiques, ignora el pas dels temps i els canvis, profundíssims, que ha patit el concepte que els ndowe tenen de la família:

El pueblo ndowe quizá practicara en gran escala la poligamia, cosa que dudamos, ya que nuestro seguimiento del tema y las constataciones hechas a través del historial de varias familias de las diferentes tribus, evidencian la costumbre de matrimonio monogámico practicado en esta sociedad de hace más de ciento cincuenta años, y que los casos de poligamia eran muy escasos y a la vez aislados.¹⁰³

¹⁰³ Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe: etnología, sociología e Historia*. La tendència a l'abandonament de la poligàmia resulta evident entre els ndowe actuals; però no puc subscriure unes conclusions cronològiques que no em semblen ni reals ni prou mesurades

*La exogamia fue un precepto muy cuidado en la época precolonial; aunque con la llegada de los pueblos europeos se fue diluyendo progresivamente la prohibición, hasta casi extinguirla en los últimos años de la colonización española.*¹⁰⁴

No hi ha dubte que les autoritats colonials van perseguir sense treva tots els trets tradicionals de la societat guineana:

*L'essencial de la política indígena es centrava sobretot en la salut i les condicions de treball, la lluita contra els valors i la jerarquia tradicionals, la lluita contra l'alcoholisme (mentre s'omplia el territori de brandy espanyol), la lluita contra l'«antropofàgia», normalment ritual, i finalment la protecció dels menors i l'emancipació. Aquest genocidi cultural es va qualificar d'aculturació.*¹⁰⁵

Pel que fa a la poligàmia, la persecució va prendre formes coactives al llarg de tot el període colonial. S'hi van destacar, és clar, els missioners claretians, obsessionats per imposar una moral sexual europea ultracatólica i que van protagonitzar tot d'incidents violents, especialment en aquells llocs on el seu control damunt la societat era més important:

*Se predicó, se exhortó, se amenazó, y todo en vano. Se pasó a la obra, rompiendo las chozas de las segundas, terceras, etc. mujeres; mas, apenas se habían tirado 4 o 5, vino una comisión de más de 50 hombres pidiendo perdón para los culpables, que venían también con ellos, los cuales prometieron en presencia de tantos testigos dejar todas las mujeres menos una. Bajo cuya condición se suspendió el derribo de dichas chozas en que tantos pecados se cometían. Vueltos, empero, a sus casas, siguieron con todas sus mujeres; por cuyo motivo, y estimulados por el nuevo oficio del actual Gobernador de Fernando Poo, que me nombra delegado directo de Su Excelencia para cumplir y hacer cumplir todas las obligaciones y deberes prescritos por nuestras leyes, determinamos hacer un nuevo esfuerzo para acabar con tantos escándalos. Arregló el Hno. Coll una pequeña cárcel (...)*¹⁰⁶

¹⁰⁴ Ibídem

¹⁰⁵ Max Liniger-Goumaz, *Brève Histoire de la Guinée Équatoriale*

¹⁰⁶ Cristóbal Fernández, *Misiones y misioneros en la Guinea Española : Historia documental de sus primeros azarosos días (1883-1912)*. Citat per Gustau Nerín a *Guinea Equatorial : Història en blanc i negra*

No vol pas dir que autoritats colonials i missioners aconseguissin anorrear completament els costums tradicionals (escandalosos, tal com acabem de veure). El pare Isidre Vila, per exemple, superior d'Annobon, tingut per sant i protagonista de l'episodi que acabo de citar, poc després va haver de constatar que:

Sin embargo de tanto desinterés y franqueza por parte de nuestro Padre, los favorecidos con tantas bondades, cual ladinos fariseos, le engañaron lastimosamente, pues llegó a descubrir que bautizaban secretamente a hijos tenidos de otras mujeres y, concertados con los sacristanes del pueblo, recibían el Bautismo a espaldas del Padre.¹⁰⁷

Valgui aquesta anècdota com a mostra d'una mena d'actuacions que, amb més o menys violència, formava part de la política de moralització de la població indígena guineana, i també, per tant, dels ndowe. El fracàs de les coaccions, però (l'episodi anterior és del 1892) no significa que la família tradicional ndowe no hagi sofert profundes modificacions; que moltes vegades cal relacionar amb una manera moderna de viure, és a dir a un model europeu al qual una família tradicional extensa s'adapta molt poc, sobretot pel que fa als aspectes econòmics. Sí que hi ha, pertot arreu, una tensió evident entre els valors tradicionals i aquest model europeu de família nuclear que, moltes vegades, els joves ndowe miren d'assumir.

En aquest context, la postura que presenten les rondalles del cicle de *Ndjambu* és molt restrictiva. D'una lectura de les rondalles no es desprèn cap possibilitat d'alternativa a la família tradicional; ben al contrari, els nous valors són ignorats d'una manera sistemàtica; i totes les adaptacions de les rondalles a la realitat moderna, que hem examinat més amunt, es redueixen a simples anècdotes i a qüestions de detall que s'integren decididament a un concepte invariable d'allò que ha de ser una família com cal.

La funció socialitzadora de les rondalles, doncs, no és pas neutra. En la seva doble funció de **distreure** i **al·liçonar**, les rondalles miren d'explicar com cal desempallegar-se a la societat per poder-hi viure. I, respecte del model familiar, no posen en qüestió allò que tota la vida ha anat d'una manera determinada, sinó que més aviat reivindiquen privilegis i prerrogatives: del pare enfront dels fills; dels homes enfront de les dones. Justifiquen l'ordre familiar establert sense cap mena de contemplacions. I cerquen una **submissió** de l'individu més enllà de les pròpies aspiracions:

¹⁰⁷ *Evangelizadores de la Guinea Española*

L'individu té l'obligació d'aprendre -i les rondalles són un recurs educatiu molt eficaç- a renunciar als seus desigs personals i a adherir-se a un rol social, al costum. L'actitud individualista es considera perillosa, destructiva, i, com a tal, sancionable.¹⁰⁸

Una mostra d'aquesta tensió entre els desigs personals i el model establert l'aporta el grup de rondalles del noi transvestit; que, de fet, presenta un tipus d'històries que podem trobar en d'altres literatures orals:

Un home tenia dotze fills, però ni una sola filla. Quan es va morir, cap dels nois no estava casat. Llavors el més petit va suggerir:

- Vestiu-me de dona i lliureu-me a un home ric que us pugui proporcionar esposes.

Tal dit, tal fet.

El marit diu a la seva primera dona:

- Hauràs de tenir cura de la noia.

L'esposa crida la «noia» i se'n van juntes a banyar-se. L'esposa s'adona de seguida que aquella pretesa noia és, en realitat, un noi. I avisa el marit.

El marit decideix:

- Cridaré els pares de les meves dones. Davant d'ells, faré que les seves filles es despullin. Si n'hi ha alguna que sigui un home, la matarem.

La «noia» ho ha sentit, i ha anat a rentar la roba al riu. Com que plorava, un cranc s'hi acosta i li diu:

- Calla, que volem dormir. ¿Per què plores?

La «noia» li ha explicat tot. Aleshores el cranc li diu:

- Dóna'm menjar i et salvaré.

La «noia» ho fa i el cranc li dóna dos medicaments:

¹⁰⁸ Veronika Görög-Karady & Gérard Meyer, *Images féminines dans les contes africains*

- *T'has de rentar amb aquest primer; i l'altre l'hauràs d'abocar a l'aigua on es renti la teva rival.*

La «noia» torna al poble i segueix aquestes instruccions. L'altra dona es renta, i es torna home. La «noia», per la seva banda, es converteix en una dona autèntica.

El marit ha cridat totes les seves dones i ha convocat els seus pares. Diu:

- *Ara faré despullar les vostres filles. Si n'hi ha alguna que sigui un noi, la matarem.*

Quan totes les dones han quedat nues, la primera era un home. El seu marit l'ha feta matar.

No és bo dir mal de ningú. El mal que diguis recaurà damunt teu.¹⁰⁹

A les rondalles del cicle de *Ndjambu* respectives, el desenvolupament encara és una mica més senzill: no cal recórrer a la rivalitat entre coesposes, que és un tema que en el cicle ja té un lloc prou destacat, sinó que la fugida del noi transvestit es produeix quan creu que el matrimoni que ha celebrat s'ha de consumir amb l'acte sexual. Aquesta por a l'acte sexual, que es dona fins que la persona que fa d'heroi no assumeix plenament la seva personalitat autèntica de dona, pot ser un tema subjacent prou important; però el que m'interessa destacar en aquest moment és el fet que aquesta mena de rondalles es presenten al públic remarcant el fet que algú s'ha separat de l'ordre; i que el sol fet de situar-se al marge de l'ordre indiscutible causa tanta por i tanta angoixa que l'heroi solament desitja sortir d'aquesta situació marginal:

Rondalla número 52:

Aleshores el noi va dir a la seva mare: «I jo, ¿què faré?» «Per això jo et faig una cosa igual que això, perquè el dia de demà quedis bé». ¿Què va passar? El noi va dir: «Oh, Déu meu!» Cada vegada que anava a les seves passejades deia: «Déu meu, ¿què és el que la meua mare em feia? Jo no puc fer-ho».

L'única sortida possible davant de l'angoixa de veure's descobert és la fugida. Una fugida que es produeix en qualsevol ocasió en què el descobriment de la falta sembla imminent i inevitable per a les possibilitats de l'heroi:

¹⁰⁹ Rondalla beté transcrita per Denise Paulme a *La mère devorante : essai sur la morphologie des contes africains*

Rondalla número 50:

Aleshores el plàtan va poder donar fruit i tenia, la noia havia de tallar-lo per preparar la proposta segons havia dit el seu pare. Quan van deixar que el diumenge havia de fer tot això, la noia va sortir de la casa, va començar a caminar en el bosc.

Rondalla número 51:

El cap del poble va cridar tota la gent i va dir que «El proper diumenge, tothom a banyar-se a la platja, despullats, sobretot les dones: allà sabrem si hi ha alguna dona que no és dona vertaderament». Aquella noia, aquell noi va sortir de casa seva, de la casa del seu marit, i se'n va anar al bosc.

Solament una intervenció inexplicable, sobrenatural, com la que s'esdevé a cadascuna des les rondalles del grup, pot fer que el desordre inicial no tingui conseqüències funestes per a l'infractor. Però no pas perquè no sigui un desordre, sinó perquè aquell desordre evident es torna indemostrable amb la lògica pròpia del sentit comú:

Rondalla número 50:

La vella aquesta li va dir: «Jo sóc la teva mare, la morta. Però, com que el teu pare t'ha ficat en un tràfec d'aquesta manera, t'ajudaré». Va poder fer tot el que va poder, va convertir el seu fill en una dona.

Rondalla número 51:

Va trobar allà en el bosc una casota i hi vivia una vella, que era medecinaira i endevinaire al mateix temps. Aquesta dona va dir al noi: «¿Què véns a buscar» I aquest li va explicar que «Jo sóc baró. M'assemblo massa a una dona, i d'això la meva mare va acceptar que un noi es casés amb mi, però jo no sé com podré fer això. Els primers dies no dormia amb el meu marit al llit; malgrat que ho faig ara, però ell a la seva banda i jo a l'altra banda. No puc despullar-me davant d'ell, perquè si em despullo davant d'ell s'adonarà que sóc un home i serà una gran vergonya i a més moltes culpes per a mi i la meva família».

La dona va dir que «No importa. És el meu treball. Ho he fet aquí diverses vegades a molta gent. Jo sé canviar la gent de sexe. A mi m'estranya com t'has imaginat venir aquí». Aquella dona va anar a un racó fosc de la seva casota i va portar una cistella que contenia aparells sexuals femenins. I va dir a aquell noi que triés el que volia. En va triar un i la dona li va posar a ell. Completament ja era una dona.

Rondalla número 52:

La seva mare va venir durant el somni i li va dir: «Escolta: jo, el que he de fer és convertir-te en una dona. ¿Per què? Perquè és que si no et faig així tu no podràs viure feliç».

L'accés a unes possibilitats d'actuació que superen les del món ordinari només és possible per als avantpassats difunts i per a persones especialment preparades. Més endavant tornaré a aquest tema. Però ara voldria remarcar que, davant de possibles desordres respecte dels valors tradicionals que es suposen a la família, l'apel·lació al sentit comú torna a ser la constant, també en rondalles ndowe que no formen part del cicle:

El rei de la platja era molt ric¹¹⁰, i a més a més tenia una filla preciosa. Va pensar que era tan bonica que ningú no l'havia de tocar; i que, en fer-se gran, deslliuraria sense haver conegut cap baró. Per aquesta raó va construir-li una casa damunt d'una columna, perquè ningú no hi arribés. I, a mesura que la noia anava creixent, la seva única distracció consistia a abocar-se a la finestra per mor de veure alguna de les coses que passaven a fora.

El rei del bosc, en canvi, era molt pobre. Quan el seu fill va créixer, va decidir de ser caçador. I un bon dia, armat amb l'escopeta, es va allunyar tant que va descobrir la platja. Li va meravellar que al món hi hagués una cosa tan bonica. Es va acostar a les cases del poble. De sobte va aparèixer un ocell, i el va matar d'un tret.

La filla del rei de la platja, que havia vist l'escena des de la finestra, li va demanar que s'hi acostés; i aleshores li va dir: «M'agraden molt els ocells. Si em regales aquest que acabes de caçar, et donaré tot el que vulguis». El noi volia pujar, i ella li va allargar una corda. Quan va arribar a la cambra de la noia, va demanar: «Només vull que m'ensenyis les cames». La noia les hi va ensenyar, i després el noi va marxar.

Aquell noi es va acostar al poble de la platja molts altres dies. I cada vegada que caçava un ocell el duia a la noia. I ella, a canvi, li ensenyava una part del seu cos. Fins que un dia es van ficar al llit junts, i la noia va quedar prenyada.

Quan el seu pare ho va saber, va esperar que el fill nasqués. Aleshores va aplegar tot el seu poble i els reis i caps dels pobles veïns, i els va adreçar aquestes paraules:

¹¹⁰ Les rondalles ndowe on apareixen el rei de la platja i el rei del bosc es solen incloure dintre del cicle de Ndjambu. L'informador d'aquesta rondalla, però, no ho va fer. Cal recordar que les rondalles del tipus N_(Ugula, 5) s'han incorporat al cicle d'una manera tardana, i això pot explicar les possibles vacil·lacions en l'adscripció

«Ara us mostraré el meu nét¹¹¹, que la meua filla ha parit sense haver conegut cap home». Els més vells objectaven: «Des que som al món, mai no ha passat que una dona parís sense haver anat amb un home». I es va produir una gran discussió. Fins que es va aixecar el fill del rei del bosc i va contar la seva història.

El rei de la platja va passar tanta vergonya que el van haver de dur a un medecinaire llunyà. Quan es va sentir curat va cridar el noi i li va explicar: «Estic tan avergonyit que et lliuraré totes les meves riqueses perquè puguis viure feliç amb la meua filla. Tan sols demano que em doneu alguna cosa per poder viure fins que m'arribi l'hora de la mort».

D'aquesta manera, el pobre va arribar a ser ric. I el ric va viure a la pobresa per sempre més.¹¹²

La lliçó de la rondalla no és pas que una dona necessita un home per tal de poder tenir descendència. Tothom ho sap, això, i no calen gaire demostracions per refermar-ne la convicció. Allò important és que un pare no pot dificultar tant l'accés dels joves al matrimoni: noi i noia segueixen, a la rondalla, l'esquema tradicional: ell vol ser caçador i ella vol tenir fills. L'element pertorbador és el pare de la noia, que amb la seva actitud vol fer impossible la relació i, doncs, el final feliç de tots dos destins: el matrimoni.

El mateix tema el podem trobar en tot d'altres literatures. Vegem-ne uns pocs exemples:

Un rei tenia una filla tan bonica que va decidir de tancar-la a la seva cambra perquè ningú no la veiés. Un dia va arribar al palau un hoste molt important, un príncep, que li va demanar audiència: es van enamorar i van passar la nit plegats. L'endemà, ell li va lliurar un anell: si havia quedat embarassada, li havia de fer arribar.

Efectivament, la princesa estava embarassada. Però no va dir res a ningú, i al capdavant va néixer un nen molt bonic que ella mantenia amagat a la seva cambra. Fins que, un dia, una criada es va descuidar un bolquer a la cuina.

¹¹¹ Però, tradicionalment, la paternitat del fill nascut de la noia soltera correspon al pare d'ella. En aquest cas, doncs, el llenguatge de la rondalla revela l'acceptació d'un canvi pel que fa a la filiació; o bé s'hi utilitza un llenguatge europeu, donat que l'informador s'adreçava a mi

¹¹² Jacint Creus, *Cuentos de los ndowe de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 79

El rei, que el va descobrir, va interrogar-la i va ordenar que els matessin. Però els soldats del rei en van tenir pietat; i, en lloc de matar-los, els van abandonar en el bosc. De manera que aquell noi va créixer com una salvatgina, i va romandre en el bosc fins que la seva mare es va morir.

Aleshores va començar a vagarejar per molts llocs, fins que va trobar un altre noi que va voler ser el seu amic i el va portar a casa. Els dos companys eren molt feliços, però en aquell poble es dedicaven al tràfic de nens; un bon dia va arribar un vaixell, i es va emportar l'amic del noi. Aquest, desesperat per la pèrdua del camarada, va fugir en una illa deserta, resignat a tornar a viure com una salvatgina.

Un dia va aparèixer en aquella illa una vella, i li va explicar que el rei d'aquelles terres volia casar la filla. El noi va anar al palau reial, on el rei li va demanar que fes una tasca molt difícil si volia la mà de la princesa.

Era una cosa gairebé impossible de fer, i el noi no va assolir la seva fita. Quan ja l'anaven a penjar a la forca, el rei va observar que duia un anell que coneixia pla bé: era l'anell que havia lliurat a aquella dona que temps enrera havia estimat, i va comprendre que estava a punt de penjar el seu propi fill.

És clar que li va perdonar la vida, i tots dos es van explicar llurs històries. Des d'aleshores el noi es va quedar a viure amb el seu pare, i va veure resolta la seva vida després de tants entrebancs.¹¹³

Cadascun dels reis, doncs, comet el mateix error: el primer, tancant la seva filla a la seva cambra perquè ningú no la vegi; el segon, exigint accions impossibles als pretendents. Tots dos, de fet, volen les noies per a ells, mentre que la tradició vol clarament que l'accés al matrimoni no tingui tants entrebancs. I l'avís és clar: si no es deixa que els joves utilitzin els mitjans tradicionals, n'utilitzaran d'il·lícits.

També en podem treure exemples de la mitologia clàssica. El motiu de la noia que és tancada en un lloc inaccessible el podem trobar a l'epopeia de **Gilgames**, a la història de **Tèlef**, a la de **Ròmul**... Aquest que presento pertany a la història de **Danae**, explica el naixement de l'heroi grec **Perseu**, i podem trobar-hi igualment el tancament de la noia i l'abandonament de mare i fill en un lloc inhòspit: si a la rondalla annobonesa es tractava del bosc, ara serà el mar:

¹¹³ Jacint Creus & M^a Antònia Brunat, *Cuentos annoboneses de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 78

Acrisi tenia una filla, anomenada Danae, que havia tingut amb la seva dona Eurídice. Volia que tingués un fill i va anar a interrogar l'oracle, el qual li va anunciar que efectivament la seva filla tindria un nen, però que aquest nen el mataria a ell, el seu avi. Aleshores, per evitar que l'oracle es complís, Acrisi va fer construir una cambra subterrània de bronze on va fer tancar i custodiar Danae.¹¹⁴

Tanmateix Zeus, en forma de pluja d'or, sedueix Danae; i per això:

Després de la naixença de l'infant, Danae va ser dipositada amb ell dintre d'un cofre; i lliurada al mar on, sota la protecció de Zeus, va arribar a l'illa de Serifos, on foren recollits i acollits per Dictis, el germà de Polidectes el tirà.¹¹⁵

Igual que en tots els altres casos, ni l'ocultació de la filla ni el seu allunyament no poden evitar que el destí s'acompleixi d'una manera o altra.

Podria ser que aquest esdeveniment de l'ocultació de la filla reflectís un costum tradicional que alguns pobles encara conserven: l'ocultació de la núvia que, just abans del casament, porta a terme la seva família, el seu pare:

El padre Aymemí habla ahora de una clausura de la novia como si fuera un rito de transición¹¹⁶, pero un informante nos decía que más bien se trataba de «esconder» a la novia de modo que ninguno del público supiera dónde se hallaba. En el alma de la novia permanecía todavía el dolor de la separación de la propia familia, y se temía que se volviera a ella si se la dejara libre. Pero esto tenía sólo un sentido ritual. El tiempo de reclusión, que podía prolongarse desde un mes hasta medio año, servía para probar la fecundidad de la mujer en ese silencio que exigen siempre los espíritus para sus obras, y se aprovechaba a la vez para la preparación de los festejos de la boda pública, es decir, en la presentación ante el público del éxito de un matrimonio ya realizado y consumado. El esposo había de terminar la casa nupcial, y con la ayuda de los padrinos y familiares había de acopiar ingente cantidad de carne de caza, de fiame y de vino de palma que, al ofrecerlo el día de la boda pública, sirviera para siempre de recuerdo prestigioso para su familia.

¹¹⁴ Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*

¹¹⁵ *Ibídem*

¹¹⁶ Es refereix a l'obra *Los Bubis* en Fernando Poo. Cal tenir present que entre l'obra d'Aymemí i la de Martín del Molino hi ha una diferència de 47 anys

Por su parte, la esposa se preparaba teniendo por ideal la presentación ante el público de su hermosura, dedicándose para ello casi exclusivamente a comer y a continuos masajes y unturas con «ndola» y aceite de palma.¹¹⁷

Sovint, però, aquesta mena de costums reflecteixen ritus anteriors; de manera que potser convé no descartar tan de pressa la tesi d'Aymemí. Ara bé, en tot cas caldria preguntar-se quina podria ser la raó d'aquesta mena de comportaments que costums i rondalles poden reflectir. De fet, els comportaments perversos que tots els exemples ens donen els hem pogut resumir en una sola frase: els pares volen les filles per a ells. El perill de no deixar que una filla segueixi el camí marcat per l'ordre tradicional és que els enamorats utilitzin mitjans il·lícits; però ara cal afegir que darrera d'aquests episodis hi ha també un advertiment contra la possibilitat de l'incest. Per això no és estrany que tots tres temes -tancament de la filla, lliurament a un lloc inhòspit (bosc o mar) després del naixement de l'infant, i oportunitat de l'incest- apareguin junts a les històries més elaborades.

Si abans posava l'exemple de Danae i Perseu, ara és el cas d'Augé, filla d'Aleos, i el seu fill Tèlef: a causa d'un oracle, el pare de la noia la tanca en el temple d'Atenea i li prohibeix el casament sota pena de mort. Malgrat això, Augé pateix una violació per part d'Hèrcules i, prenyada, és lliurada al mar dintre d'un cofre; abans d'arribar al mar, però, es produeix l'infantament i el seu fill Tèlef és abandonat en una muntanya on serà pujat per una cèrvola. Molt de temps després, Tèlef acudirà a la cort de Teutras, on la seva mare hauria anat a parar després de la seva aventura marítima:

Aquell rei va demanar l'ajut de Tèlef, que havia arribat a la seva illa acompanyat de Partenopeus, i li va prometre que, en cas de victòria, li donaria la mà d'Augé, a qui considerava com la seva filla adoptiva. Tèlef va vèncer i el matrimoni promès es va celebrar. Però Augé, que romania fidel al record d'Hèrcules, no volia unir-se a cap mortal. Va entrar a la cambra nupcial amb una espasa. Una gran serp, enviada pels déus, es va interposar llavors entre mare i fill, i per una inspiració divina Tèlef i Augé es van reconèixer. L'incest i el crim es van poder estalviar, i la mare va tornar a l'Arcàdia amb el seu fill.¹¹⁸

¹¹⁷ Amador Martín del Molino, *Los bubis : ritos y creencias*

¹¹⁸ Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*

El rebuig de l'incest és compartit per totes les cultures de la zona i es situa dintre de l'ordre establert pels avantpassats. Per això, l'avertiment contra qualsevol possibilitat de relació incestuosa es situa igualment dintre de la concepció tradicional de l'ordre social; i no és gratuïta perquè, realment, hi ha qui és capaç d'anar contra aquest ordre tradicional establert pels avantpassats: el posseïdor d'un evú anti-social:

L'incest és, certament, una de les prohibicions més sagrades. A l'incest, l'aspecte social i l'aspecte religiós de les prohibicions es troben relacionats d'una manera molt estreta. Mantenir relacions sexuals amb una noia de la família, i encara més si es tracta de la pròpia germana o de la cosina, podia donar lloc, segons es creia, al naixement d'infants esguerrats. Si pensem que els fang eliminaven qualsevol infant nascut amb deficiències físiques, comprendrem fàcilment per què l'incest podia tenir conseqüències socials funestes. És un atemptat a l'ordre establert pels avantpassats.

Segons el mite, Mebeghe-me-Nkwa va tenir tres fills: Nzama-ye-Mebeghe, Nyingona-Mebeghe, Nona-Mebeghe. Per instigació d'Evú, ésser del mal i del coneixement, aquell que «diu no» a la voluntat dels avantpassats, Nyingona-Mebeghe es va unir amb el seu germà Nona-Mebeghe. Aquells qui cometen incest renoven aquella transgressió primordial i elegeixen seguir Evú contra els avantpassats.

La falta trenca els lligams entre els avantpassats i el transgressor que, per aquest fet, es troba en greu desequilibri. Els seus propòsits estan condemnats al fracàs, perquè l'èxit de qualsevol empresa depèn del fet que les relacions entre l'individu i els avantpassats siguin positives. És un senyal de benedicció. El mal fa que el culpable porti una existència minvada. Resta a la mercè dels seus enemics, de la mala sort, perquè la falta comesa persegueix individu, mitjançant les seves conseqüències, en qualsevol cosa que es proposi.¹¹⁹

Entre els teòrics de la literatura oral, Vladimir Propp recorre sovint al material etnogràfic aportat per Frazer, especialment a *La rama dorada*. I encara apunta una altra possibilitat d'interpretació que ens retorna a una visió historicista d'aquestes rondalles:

A «La Rama de oro», Frazer ha mostrat el complicat sistema de tabús que envoltava antigament els reis, els grans sacerdots, i llurs fills. Cadascun dels seus moviments era regulat per tot un codi, el compliment del qual resultava extremadament carregós.

¹¹⁹ Paulin Nguema-Obam, *Aspects de la religion fang*

*Una de les normes d'aquest codi consistia en la prohibició de sortir de les estances reials. Al Japó i a la Xina, aquesta norma es va observar fins al segle XIX. A molts països el rei és una criatura misteriosa que ningú no pot veure mai.*¹²⁰

*Hi ha una relació indubtable entre el costum d'aïllar els reis i els fills dels reis i el costum d'aïllar les noies. Aquests costums es basen en representacions iguals, en les mateixes temences. El relat meravellós reflecteix una i altra forma de segregació. La imatge de la noia sotmesa a reclusió a la rondalla meravellosa ja ha estat comparada a la segregació de les noies durant la purificació mensual. (...) Rapunzel és segregada quan fa dotze anys, és a dir al començament de la pubertat; i és segregada al bosc, justament el lloc on es portava les noies. A vegades portaven cascos i s'amagaven la cara: respecte d'això podem recordar la princesa que portava una màscara.*¹²¹

A la darrera de les rondalles ndowe que he transcrit podíem llegir: *I un bon dia, armat amb l'escopeta, es va allunyar tant que va descobrir la platja.* Aquesta frase es relaciona amb la llegenda ndowe d'origen, que fa recular el descobriment de la platja, després de la gran migració, a uns caçadors. Suposar, doncs, que les rondalles contenen records de coses passades, tal com fan Frazer i Propp, és un procediment correcte i fecund: en la mesura, tal com veurem, que sapiguem entendre que allò que diuen les rondalles no ens ho podem prendre al peu de la lletra; sinó que ho hem d'interpretar a la llum de tot d'altres investigacions de caire històric, etnogràfic, antropològic i lingüístic.

En els textos que he transcrit, però, encara hi ha un altre detall que els relats ens fan avinent: la rondalla annobonesa, igual que el mite de Tèlef, ens presenten una lluita directa entre pares i fills. Igualment, els textos podrien multiplicar-se perquè, tal com he afirmat en diverses ocasions anteriors, els temes, en literatura oral, són limitats i comuns a totes les cultures. Aquest que acabo d'esmentar, per exemple, van Gennep l'anomena *el combat del pare i del fill* i el localitza, entre d'altres, en aquests relats:

- el *Mahabharata*
- la història d'Ulisses i Telègona
- la saga irlandesa de Cutxulain
- el *Shah Nameh* de Firdusi
- les bilines russes d'Ilia Murometz
- les cançons de gesta franceses
- el cant XII de la *Jerusalem Alliberada*

¹²⁰ Vladimir Propp, *Las raíces históricas del cuento*

¹²¹ *Ibidem*

- l'Enric VI de Shakespeare
- l'Enriada
- obres diverses de Müller, Werner i Victor Hugo
- el *Rigoletto* de Verdi¹²²

Un dels textos que aporta pertany a un lai escocès que es refereix a un cavaller anomenat Doom que, casat amb una donzella d'Edimburg, quan torna a casa seva, quatre dies després, li diu:

*Senyora, marxaré d'aquí,
i no sé si us tornaré a trobar;
potser esteu prenyada de mi
i en tindreu un fill;
si és tal com penso,
li guardareu el meu anell d'or;
quan sigui gran li'l donareu,
li direu que el guardi bé;
amb aquest anell em podrà trobar.*¹²³

Van Gennep no relaciona pas aquesta mena de materials amb ritus antics que els relats reflecteixin com una mena de record de coses antigues pràcticament oblidades; però conserva, tanmateix, una visió historicista en la seva interpretació, car els relaciona amb estadis culturals més antics referits a l'organització familiar:

En els pobles on la filiació es compta en línia uterina, l'infant no reconeix cap lligam de parentiu amb el pare. I tanmateix veiem Sohrab, i també d'altres fills, furiosos perquè hom els tracta com a bords, bastards o de pare desconegut, i marxen a la recerca d'un pare llunyà. Fins i tot arriben a sentir còlera o menyspreu per la mare. Això prova que algunes d'aquestes llegendes corresponen a un estat de transició, al moment en què la filiació paterna tendeix a substituir la materna.

(. . .)

*Deixant de banda el tema del senyal de reconeixement, que torna a ser universal, les llegendes del cycle del combat del pare i del fill són realitzacions poètiques del conflicte entre velles institucions gairebé prescrites i institucions noves encara poc integrades a la civilització ni a la sensibilitat generals d'un cert període de la història persa, maorí, irlandesa, russa, etc.*¹²⁴

¹²² Arnold van Gennep, *La formación de las leyendas*

¹²³ *Ibídem*

¹²⁴ *Ibídem*

He partit de la negació absoluta d'alternatives a la manera tradicional d'entendre l'organització familiar a les rondalles del cicle; i mitjançant el pas per diversos textos i possibilitats d'interpretació he arribat a aquesta de van Gennep que, a parer meu, ens acostava força a la realitat de la rondallística ndowe actual pel que fa al reflex de l'organització familiar:

Perquè, actualment, l'organització familiar ndowe, tal com he explicat més amunt, també es troba en una situació de transició. Les velles institucions, encara pervivents, es veuen abocades a la desaparició; i els nous models, acceptats per mor de la violència colonial i neocolonial i per la imposició d'un nou ordre econòmic que es basa en la família nuclear, encara no s'han incorporat definitivament a la sensibilitat col·lectiva. Potser és per això que les rondalles del cicle de Ndjambu insisteixen tant en l'ordre tradicional: perquè és la vella institució que, abans de desaparèixer, mira de subsistir desesperadament, tot negant la possibilitat d'altres alternatives i ignorant, precisament, aquella que probablement acabarà imposant-se: la família europea moderna, nuclear, incapaç de subsistir per si mateixa sense recórrer al treball assalariat.

Al llarg de textos i interpretacions hem vist que a les rondalles podem trobar el reflex o l'expressió de tot un munt de coses relacionades amb l'organització familiar:

QUADRE 70

sentit comú
model tradicional sense alternatives
perills d'aquest model
prohibicions que cal tenir en compte
costums oblidats
ritus antics que poden perviure o no
situacions de transició
tensions actuals

No sembla pas, doncs, que tingués raó el mateix van Gennep quan afirmava que una rondalla respon a una concepció infantil de l'univers i és d'una indiferència moral absoluta.

Ni tampoc un dels primers recopiladors de la literatura oral africana, F. V. Equilbecq, quan diu:

*Les rondalles indígenes són, per tant, relats destinats exclusivament a l'entreteniment dels oients; i de cap de les maneres no poden tenir per objecte ensenyar la moral, ni que sigui solament pràctica, o denunciar els abusos socials.*¹²⁵

Però tornem encara al sentit comú de les rondalles: tant el grup de rondalles del noi transvestit com aquestes darreres que contenen el tancament de la filla en un lloc inaccessible ens presenten unes **dissorts** que són transgressions greus de l'ordre establert: en el primer cas, perquè el protagonista pren un rol invers al que normalment hauria d'assumir; en el segon, perquè el pare de la noia dificulta el seu accés al matrimoni. No es tracta pas d'invents entretinguts i prou: a la vida real costa d'assumir el propi paper; i a vegades no resulta fàcil, per a un pare, deixar que la filla passi a mans d'un marit extern i que se'n vagi de casa, quan durant tota la vida hom hi ha mantingut uns lligams de relació afectiva importants.

En tots dos casos, igualment, el desenllaç que reequilibra la **situació** inicial és idèntic: el retorn al bon ordre tradicional: sigui perquè finalment l'heroi ha trobat el propi equilibri, sigui perquè el pare ha hagut de cedir al seu paper de lliurador de la filla a un pretendent. En tots els casos, doncs, es repeteix que la solució consisteix en doblegar el desig individual i adaptar-lo a les exigències socials, les exigències de la tradició.

Aquesta insistència, aquesta repetició, no és apreciada com un plagi sinó com un reforçament de les creences col·lectives que dona lloc a un consens. I, de la mateixa manera que la creació i la difusió de les rondalles es basa, tal com hem vist al llarg del primer volum, en l'existència d'arquetipus, el seu contingut també s'hi basa; i potser podríem dir que s'hi basa tota la vida tradicional: la **repetició** constant d'actes que es valoren positivament situa aquests actes en un nivell transcendent i els omple d'un valor que és alhora reconegut i exemplificador.

Passa, però, que els hebreus retornen sempre als ídols antics. I, igualment, el perill que el noi o la noia en període de creixement no vulgui adaptar el seu comportament sexual a la norma social és real. Les rondalles compleixen també una funció **adaptativa** quan presenten qualsevol transgressió com a font d'inseguretat, de risc i de desgràcia. I, en assignar una causa, la transgressió de la norma, a la infelicitat, ajuden a fer suportable l'adequació de l'individu a la norma social. **Ordre** equival a **regularitat**, a **previsibilitat**, a **simplicitat**; i, en el cas d'aquesta mena de rondalles que comencen amb una transgressió, també equival a **reintegració**, tota vegada que l'experiència del desordre resulta insatisfactòria i es cerca el reequilibri primordial:

¹²⁵ François-Victor Equilbecq, *Contes populaires d'Afrique*

*El caràcter general o col·lectiu de les creences i de les pràctiques religioses i socials els atorga una objectivitat que les situa per damunt de l'experiència psicològica d'un individu qualsevol o, de fet, de tots els individus.*¹²⁶

Certament, allò que importa és l'escala de valors que autor i auditori donen als personatges. Però també és important de quina manera estan d'acord a presentar aquests valors. Les rondalles del cicle de Ndjambu no amaguen pas que adequar-se absolutament al model de família tradicional pot portar problemes: perquè no pas tothom troba tot seguit el seu paper. Però també són una afirmació que aquests problemes es poden solucionar; i que, per grossos que siguin, l'individu els pot vèncer i situar-se a la societat d'una manera convenient. Potser l'única condició és donar-se per al·ludit:

Al Centre terapèutic de Monolithe hi ha dos pavellons per als malalts mentals i tres per als malalts físics. El pavelló 3 es reserva per als que poden ser contagiosos, i els pavellons 4 i 5 són generals. La casa del medecinaire, situada davant dels pavellons dels malalts mentals, té una cambra molt grossa on tenen lloc les sessions terapèutiques. En aquestes sessions vespertines, el medecinaire llegeix un llibre; i la gent s'expliquen els seus problemes personals, les seves pors, les seves ansietats, les seves esperances.

*Un riu petit travessa el llogarret. A l'altra banda hi ha un «boko», les plantacions, les cabres, els xaïs, les gallines, i una resclosa. El «boko» es fa servir durant el dia per a reunions públiques de guariment, per a les danses, per a la recepció de visitants; i durant la nit per explicar-se històries. No hi ha ni ballarins ni contaires professionals. Qui vulgui ballar o explicar històries hi és benvingut. Aquestes dues activitats, i sobretot els relats rondallístics, juguen un paper molt important en el desfogament de les emocions, la fortificació del propi jo i la disponibilitat a l'acceptació per part dels membres del grup. Els membres de la comunitat esdevenen actors i no pas observadors de les activitats de la comunitat.*¹²⁷

Però les rondalles no aconsegueixen una funció terapèutica solament quan es declara una malaltia. Aquesta funció també la tenen habitualment quan, simplement, expliquen les coses que passen, que tothom té problemes i que hom ha de ser capaç de fer-hi front si els vol resoldre.

¹²⁶ E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*

¹²⁷ Masamba ma Mpolo, *La libération des envoûtés*

Tornant a les rondalles del cicle i als exemples que he considerat, cal tenir en compte que:

*El procés de creixement comença amb la resistència envers els pares i el temor a la maduresa, i s'acaba quan el jove ja s'ha trobat ell mateix, ha assolit independència psicològica i maduresa moral, i no veu l'altre sexe com quelcom de terrible o demoníac, sinó que es veu capaç de relacionar-s'hi positivament.*¹²⁸

El final de cada rondalla suposa l'entrada a una vida satisfactòria; però abans cal lluitar per trobar la pròpia identitat. Recursos literaris com ara les triplicacions o, en general, tota mena de repeticions, a banda de magnificar l'heroisme del protagonisme incideixen en el fet que l'esforç que se li demana és important.

Tornem, però, al començament: tots els recursos de les rondalles estan pensats per provocar una identificació del públic amb uns continguts que, de fet, ja són col·lectius:

*La tradició ens diu que, a les vetllades, els relats eren explicats per un contaire considerat, en aquesta ocasió, com el dipositari dels textos; i que l'auditori jugava el doble paper de públic i de crític.*¹²⁹

El resultat és que tothom voldria experimentar certes situacions perilloses, tal com els passa als personatges rondallístics; trobar-se amb els entrebancs excepcionals que les rondalles presenten; traçar el propi camí vers un món on es pugui ser feliç. En la mesura que les persones es poden identificar amb els personatges de les rondalles, aquests passen a ser un reflex idealitzat d'un mateix; i, en tant que assumeixen aquesta representació, poden assolir els somnis dels homes i de les dones i fins i tot assumir fantasies i desigs que potser, a la vida real, procurem evitar que sorgeixin a la consciència. Amb l'avantatge que la rondalla, a diferència de somnis i fantasies, té un argument consistent, el fil del relat no es trenca, el final és feliç, i se'n pot parlar d'una manera oberta.

En aquest aspecte, el fet que cap dels membres de la família de *Ndjambu* no tingui un caràcter supranatural, que es tracti sempre de personatges ordinaris, facilita encara més les possibilitats d'identificació.

¹²⁸ Bruno Bettelheim, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*

¹²⁹ Joseph-Marie Awouma, *Contes et fables : étude et compréhension*

I també la projecció dels propis fantasmes, a través dels personatges dolents; o la preservació de la imatge positiva d'un mateix o dels altres, mitjançant un recurs de dissociació (la mare bona enfront de la madrastra dolenta, per exemple). En aquest aspecte també podríem interpretar que les rondalles expressen d'una manera encoberta desigs reprimits (l'incest, en algunes de les rondalles que hem vist, o en general la transgressió de la norma sexual i social); i que aquests impulsos inconscients, que també són propis del somni i de les neurosis, s'actualitzen amb un llenguatge simbòlic que evita els sentiments de culpabilitat:

Un llenguatge en el qual les experiències internes, els sentiments i els pensaments, són expressats com si fossin experiències sensorials, esdeveniments del món exterior. És un llenguatge que té una lògica diferent a l'idioma convencional que parlem a diari, una lògica en la qual no són el temps i l'espai les categories dominants, sinó la intensitat i l'associació. És l'únic llenguatge universal que ha elaborat la humanitat, igual per a totes les cultures i per a tota la història. És un llenguatge que té la seva pròpia gramàtica i la seva sintaxi, per dir-ho així; un llenguatge que és necessari entendre si es vol conèixer el significat dels mites, els contes de fades i els somnis.¹³⁰

De manera que, tot partint d'una concepció rígida de l'organització familiar, i d'una exigència d'adaptació de la voluntat individual a les normes socials, les rondalles també proporcionen un sentiment de seguretat enfront del temor a la pròpia existència. I de fet incideixen en temes com ara la mort, el que és meravellós, la justícia, la ingratitude, la venjança, la pretensió castigada, l'astúcia, la traïció... Utilitzant molts tipus diferents de llenguatge: col·loquial, poètic, esotèric, històric... I a través de moltes històries: perquè una sola rondalla no pot expressar tota la veritat.

Podríem resumir aquesta funció terapèutica de les rondalles en el quadre que segueix:

QUADRE 71

identificació idealitzada d'un mateix
projecció de les pròpies pulsions
preservació de la pròpia imatge positiva

¹³⁰ Erich Fromm, *El lenguaje olvidado*

He incidit, doncs, en qüestions de caire individual, que ens porten a la consciència de cadascú, per explicar allò que en definitiva pot explicar l'èxit de les rondalles. I ho he fet tot partint de l'element familiar que podem trobar a les del cicle de *Ndjambu*. Només em cal afegir, per tal de completar aquesta visió, que alguns autors, com ara Alejandro Guichot¹³¹, insisteixen més en uns suposats orígens cosmològics del llenguatge simbòlic. I, així, aquest autor atribueix una condició masculina al Cel i al Sol, i una condició femenina a la Terra i a la Lluna. Per aquest camí podríem anar a una altra interpretació de l'oposició *home / dona* que apareix a les rondalles del cicle, però em fa l'efecte que aquesta mena d'interpretacions, tot i que en el seu moment van obrir camins nous a l'investigador, ara ja no ens farien avançar gaire més.

Com a recapitulació d'aquesta part del capítol diria que, efectivament, una part important de les rondalles del cicle de *Ndjambu* es centra en les relacions familiars; que les rondalles defensen d'una manera rígida l'organització familiar tradicional; que fins i tot arriben a negar la possibilitat d'alternatives vàlides a aquesta manera d'entendre la família i que, en aquest aspecte, poden produir alhora una angoixa davant de qualsevol desordre i una seguretat si l'individu es sotmet a aquest ordre establert; però que també hi ha, a l'altra cara de la moneda, com una mena de vàlvula d'escapament que permet un esperonament cap a la maduresa individual i cap a la superació de temors, repressions i dificultats.

La funció de les rondalles, doncs, és múltiple en totes les ocasions. I fins ara he identificat un grau elevat d'aquesta multiplicitat de funcions, que igualment podríem aplicar en d'altres circumstàncies:

QUADRE 72

funció estètica
funció didàctica
funció moral
funció testimonial
funció socialitzadora
funció adaptativa
funció terapèutica

¹³¹ Alejandro Guichot y Sierra, *Ciencia de la mitología : el gran mito ctónico-solar*

el paper de la dona

Crec que les pàgines anteriors poden haver fornit tot d'elements generals respecte de la consideració de la família dintre de les rondalles del cicle. Convé, doncs, ara, fer una distinció entre el paper de la dona i el paper de l'home a les rondalles concretes; papers que, és clar, estaran adaptats a aquella visió tradicional que el cicle exclusivitzava.

Més amunt ja hem vist com les rondalles que formen el nucli del cicle presentaven una major elaboració dels personatges femenins; i ara em cal repetir el mateix: de fet, el paper masculí el comparteixen *Ndjambu*, *Ugula* i *Etundji*; però en realitat això no és pas cert perquè *Etundji* representa un cas a part, el del medecinaire, i *Ndjambu* assumeix un paper ambigu que la majoria de les vegades es tradueix en una passivitat absoluta. El paper de l'home, doncs, és assumit -de fet- per *Ugula* sol. El paper de la dona, en canvi, sí que és un paper compartit entre *Ilombe*, la que creix, la que aprèn, i dues dones ja fetes, madures i casades, *Ngwalezie* i *Ngwakondi* -una de bona i una altra de dolenta-; mentre que el cas a part el protagonitza *Totiya*, un personatge que gairebé no apareix mai.

Aquesta divisió de papers femenins afavoreix i reflecteix una elaboració més aprofundida; perquè entre les tres dones es pot establir tota una xarxa de relacions:

- entre elles
- quan alguna d'elles no hi és
- en relació als homes

Tanmateix, però, és clar que tot plegat es supeditarà a la consideració social ambigua que la dona sol tenir a les societats africanes, i al seu paper dintre de la societat *ndowe*:

La posició ambivalent de la dona a la societat africana és ben conegut. Està situada a meitat de camí entre la natura i la cultura, entre la vida privada i la vida pública. Pertany a dos grups socials: el seu i el del seu marit. És aliada i al mateix temps pertany a un món hostil i estrany. En tots aquests relats es troba al límit entre el poble i el bosc, entre l'espai on regna l'ordre instaurat per l'avantpassat mític Zamba i aquell on viu Evú. Entre l'un i l'altre, juga el paper de mitjancera.¹³²

Aquesta posició ambivalent podria explicar els poders estranys que una dona pot tenir als ulls dels homes; i també l'oposició *dona bona / dona dolenta* que el cicle ens presenta.

¹³² Lluís Mallart i Guimerà, *Ni dos ni ventre : Religion, magie et sorcellerie evuzok*

De fet, moltes cultures africanes es representen un estadi anterior en què les dones vivien soles, juntes, a l'altra banda del bosc:

Quan vam començar a passejar per aquell poble Sense Nom abans de tornar al llogarret, vaig adonar-me que allà tots els habitants eren senyores i dones, ni un sol home no hi vivia, i, per a sorpresa meva, totes aquelles senyores i dones portaven un bigoti de color castany que recordava el dels bocs, i el bigoti era a sota de la mandíbula inferior, així és que totes les dones es casen amb una senyora, perquè no hi ha homes amb qui es puguin casar.¹³³

Les rondalles reflecteixen aquest suposat estat anterior, primordial, i ensenyen alhora que la superioritat masculina damunt de les dones hi ha estat des del primer moment:

Al mig del bosc hi havia un poble on no coneixien les dones. Només hi vivien homes. I aquells homes van demanar al seu cap que deixés que altra gent hi visqués.

El cap del poble els va dir que primerament volia tenir un secretari, i va organitzar una lluita per tal que ho fos el més fort de tots. Aquella lluita es va allargar durant molt de temps, perquè hi havia dos homes que eren molt forts. Fins que un d'ells va vèncer i el van nomenar secretari del cap del poble.

Un dia, el secretari es va endinsar en el bosc. De sobte hi va veure una persona molt estranya, amb una cabellera molt llarga i unes fruites en el pit. Era una dona, però allà no les coneixia ningú. Va lluitar-hi, la va vèncer i se la va emportar al poble.

Els homes del poble n'estaven ben estranyats: els sorprenien aquells pits inflats, i no sabien què fer. La noia els va dir que a l'altra banda del riu hi havia més persones com ella. I el cap del poble va decidir organitzar una expedició per capturar-ne unes quantes.

Efectivament, a l'altra banda del riu hi havia un poble de dones. El seu cap era una noia alta i forta, que no es volia avenir a raons. Els homes les van atacar, en van capturar unes quantes i se les van endur amb ells.

Al cap d'uns dies el cap del poble va ordenar que deslliguessin la primera que havien trobat.

¹³³ Amos Tutuola, *Mi vida en la maleza de los fantasmas*

Li va agradar la seva conversa i se'n va enamorar. Es van ficar junts al llit i van tenir un fill.

El cap del poble va repartir les dones entre els seus homes. I, d'aquesta manera, tots van anar descobrint les dones desconegudes.¹³⁴

Curiosament, però, quan *Ilombe* i *Ugula* van al poble dels difunts, és a dir quan les rondalles ens podrien mostrar una mena de retorn als orígens, al temps primordial, aleshores no hi trobem pas aquesta separació: homes i dones s'estan junts en el poble dels morts, igual que s'hi estan en els pobles dels vius. La situació en un temps mític d'una separació clara entre homes i dones i la consideració d'aquestes com a éssers de l'altra banda del riu, doncs, sembla que no tenen un correlatiu de futur dintre del pensament tradicional que les rondalles transmeten. La dominació que els homes exerceixen damunt les dones, en canvi, no solament no es posa en dubte mai, sinó que es justifica en multitud d'altres rondalles; i de vegades de la manera més simple i eficaç: exagerant-ne els trets que es valoren d'una manera negativa, cosa que dóna lloc a continguts clarament misògins a moltes rondalles:

Un home i una dona tenien un fill, i el cuidaven amb molta dedicació i esforç. Quan es va fer gran, el pare el va cridar i li va aconsellar que es casés. El noi va respondre: «Pot ser que tinguis raó. Però abans hauria de trobar feina: perquè si em caso i tinc fills, els hauré de mantenir». El pare va replicar: «Això que acabes de dir és prou entenimentat. Però fixa't que jo i la teva mare ja ens hem fet grans i només podem sobreviure si ens ajudes. Pensa que, més endavant, també et caldran uns fills que t'ajudin a les teves velleses».

Tot i això, el noi va voler anar a cercar una feina. Un home ric que necessitava un ajudant li'n va donar. I, malgrat que no guanyava gaire, ho lliurava tot als seus pares i vivien amb una certa comoditat. Fins que el pare li va recordar que s'havia de casar, i li va respondre: «D'acord. Ara ja tinc feina i em puc casar. Però abans vull conèixer bé els costums i la manera de comportar-se de les dones; i així sabré amb qui me les hauré d'heure».

I va passar que la dona d'aquell home ric s'havia enamorat d'ell. L'estimava tant que, cada vegada que el seu amo l'enviava a casa per fer un encàrrec, es ficaven al llit junts. I, si el marit tornava, s'amagava a sota del llit, o en un armari, o a la cuina.

¹³⁴ Jacint Creus & M^a Antònia Brunat, *Cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 78

*Aleshores el noi va decidir casar-se, perquè ja sabia el que havia de fer. Va cercar una dona, s'hi va casar i van tenir molts fills. I ell no va enviar mai a casa cap home a fer cap encàrrec, i vigilava els llocs de la casa on s'hi hagués pogut amagar algú: perquè havia conegut els costums i la manera de comportar-se de les dones. I, quan es va fer vell, els seus fills en van tenir cura fins a la mort.*¹³⁵

Fixa't que jo i la teva mare ja ens hem fet grans i només podem sobreviure si ens ajudes. Pensa que, més endavant, també et caldran uns fills que t'ajudin a les teves velleses. Una vegada i una altra les rondalles insisteixen en els valors tradicionals, en una organització familiar que, per exemple en qüestions com ara aquesta, és realment eficaç. El que resulta curiós és l'aprenentatge que el noi creu que ha de passar per a un bon matrimoni: com que les dones sempre enganyen, cal que sàpiga com s'ho fan per poder-ho evitar després.

També hi ha rondalles que semblen favorables a les dones; com ara aquesta:

Els habitants d'un poble van decidir que ja era hora de poder disposar del foc. Tots sabien que en el bosc vivia un vell que tenia aquell bé tan preciós. I els homes van decidir d'anar-hi ells sols, perquè es pensaven que les dones no serien pas capaces de portar a terme aquella fita.

Van arribar a la casa del bosc on vivia el vell; i, en adonar-se que no hi era, li van prendre el foc i van fugir corrents. Però aquell vell tenia un fill que, quan sorgia un problema, s'enfilava en un arbre i xiulava amb totes les seves forces. De manera que el vell va sentir el xiulet, va percaçar els homes del poble i va recuperar allò que era seu.

Quan els homes van tornar, les dones se'n reien: «No valeu res!» I ells, enfurismats, van voler repetir la seva acció i en van obtenir un resultat idèntic. Així és que es va decidir que la propera vegada ho provarien les dones.

Elles es van presentar a la casa del vell amb una garrafa plena d'oli. I, mentre unes quantes entretenien el fill del vell, les altres van anar a vessar l'oli pel tronc de l'arbre on el noi grimpava per avisar el seu pare. Després van agafar el foc del vell i van marxar més que de pressa.

¹³⁵ Jacint Creus, *Cuentos de los ndowe de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 93

De seguida que el noi se'n va adonar, va voler pujar a l'arbre per avisar el seu pare. Però cada vegada que ho provava relliscava, i va caure de morros a terra un pilot de vegades. I les dones van poder arribar al poble, amb el foc, sense entrebancs.

Des d'aleshores, els homes les van tractar amb molt de respecte: perquè havien estat capaces d'assolir una fita que havia resultat impossible per a ells.¹³⁶

El tipus de relacions que s'estableix entre homes i dones, doncs, sempre remunta als temps originals; la qual cosa és una manera de fer-lo indiscutible. Les dones, per als bubis, fins i tot van ser capaces d'enganyar els nans del bosc que havien descobert les coses més elementals:

Vieron después que el enano comenzaba a cocinar la comida con aquel objeto. Las mujeres inventaron su estrategia y decidieron acercarse al enano. «¡Oh, qué guapo!» -le dijeron-, «¿quieres que te pintemos con el color carmín de la ndola?» El enano acogió muy contento aquellas palabras y les dijo que sí. Rodearon las mujeres al enano, y empezaron a pintar todo su cuerpo con ndola; mas otras, al mismo tiempo, se dedicaron a untar con aceite de palma el árbol que el enano utilizaba para llamar desde él al espíritu propietario del fuego, mientras las primeras seguían pintándole el cuerpo y entreteniéndole con halagadoras frases. Cuando las mujeres dejaron al enano, éste se dio cuenta de que le habían quitado el fuego, y se dirigió al árbol para llamar al espíritu, pero como estaba untado de aceite se resbalaba y no podía subir. Tuvieron que transcurrir varios días hasta que el aceite se secó. Subió a la cima del árbol, y desde allí llamó a los espíritus: «¡Espíritus que sois dueños de este fuego: Una mujer ha venido y se lo ha llevado!» Los espíritus acudieron enseguida. Pero ya era tarde. Los bubis habían distribuido el fuego por todos los pueblos, y a los espíritus les era imposible matarlos a todos.¹³⁷

És curiós que entre el moment en què Martín del Molino va recollir aquesta llegenda d'origen i el moment en què jo mateix vaig gravar la rondalla anterior, amb unes dècades de diferència, aquest nan s'hagi convertit en un fill i l'esperit propietari en el seu pare. És clar que aquesta versió que jo vaig recollir potser ja coexistia amb l'altra des de feia temps, fins i tot a l'època en què Martín del Molino va recollir la seva en una data que no ens fa saber.

¹³⁶ Jacint Creus & M^a Antònia Brunat, *Cuentos bubis de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 87

¹³⁷ Amador Martín del Molino, *Los bubis : ritos y creencias*

Però tanmateix la transformació d'aquests personatges originals en uns altres només es pot explicar pel fet que, ara mateix, la creença en un vell i el seu fill resulta més versemblant que no pas la creença en un nan i un esperit propietari. Els canvis de sensibilitat, doncs, acaben reflectint-se a les rondalles; i les rondalles d'avui no són pas antiquíssimes.

La majoria de les rondalles on intervé una relació entre homes i dones tenen un caire misogin. Aquestes dues que he transcrit són excepcions que hem de situar en una altra òrbita: la de la dona com a ésser ambigu, més aviat propera al bosc que no pas al poble, i intermediària amb les forces que tenen en el bosc la seva seu.

Si per una banda el paper de la dona a les rondalles del cicle ve determinat per aquesta situació d'inferioritat, per l'altra allò que resulta definitiu és una organització matrimonial exogàmica. La noia que creix, *Ilobe*, que té tots els seus lligams afectius en una família, la seva, l'original, s'haurà de casar amb un home que pertany a un altre llinatge, amb qui no tingui cap relació de parentiu; i, una vegada casada, haurà d'abandonar la seva família i incorporar-se a la del marit: allà serà, almenys d'entrada, una forastera; s'haurà de guanyar un lloc, una posició, i molt especialment entre les altres dones amb qui el marit manté també relacions afectives: la sogra, les cunyades, les coesposes...

En aquest context, les noies aprenen que la seva «partida a casa dels altres» és un acte vital per a la supervivència del grup perquè és l'intercanvi de dones allò que perpetua les relacions orgàniques entre famílies: elles són «els corriols que uneixen els pobles»... Han d'acceptar la idea que, en la seva vida d'esposes, la consolidació de la solidaritat familiar representa una vegada més la seva tasca principal. A la llar futura hauran de fer la funció d'agulles; perquè, «igual que les agulles es fan servir per cosir, les noies han de servir per unir els membres de les famílies on faran d'esposes».¹³⁸

Novament tornem a trobar que les rondalles del cicle ens donen allò que podríem anomenar un *discurs oficial rigid*. I una altra vegada em cal dir que el discurs oficial no sempre es correspon amb la realitat. Perquè, tal com passa arreu del món, les dones ndowe, al marge d'aquest discurs que les sotmet sense alternatives, han aconseguit uns espais de maniobra més o menys importants que els proporcionen uns marges de llibertat. Fins al punt que, com veurem més endavant, arriben a tenir rituals exclusius i, doncs, assumeixen determinats coneixements i poders d'una manera exclusiva.

¹³⁸ Veronika Görög-Karady & Gérard Meyer, *Images féminines dans les contes africains*

La rigidesa, però, almenys aparentment i en el tema matrimonial, a les rondalles del cicle de *Ndjambu* és absoluta: no hi ha alternativa. I la conducció de la jove *Ilombe* pels camins del matrimoni exogàmic implica dues consideracions principals:

- amb qui no es pot casar.
- amb qui s'ha de casar.

La primera consideració ens torna a portar més amunt: allò que de cap de les maneres *Ilombe* no pot portar a terme és una relació incestuosa. És clar que aquesta relació incestuosa està prohibida tant per a la noia com per a un noi; i les rondalles que ens presenten amb més evidència aquesta situació són les del tipus *N_(Ugula, 2)*:

ESQUEMA 15

A. *Ndjambu* està casat amb *Ngwalezie*. Tenen una filla, *Ilombe*. Per causes que poden ser diferents, la noia acaba en mans d'un personatge femení extern: una bruixa o una fantasma que viu en el bosc. Aquest personatge s'emporta *Ilombe* a casa seva, on viurà a la força a partir d'aquest moment.

B. Al cap d'uns quants anys *Ngwalezie* torna a infantil: aquest cop té un nen, *Ugula*. El noi creix i s'adona, quan es fa gran, que no té cap germana. La mare pot explicar-li o no que té una germana en mans d'aquell personatge.

C. *Ugula* decideix marxar de casa. Abans, però, aconsegueix que una persona gran li lliuri un objecte màgic. S'endinsa en el bosc perquè vol trobar muller o bé la seva germana.

D. Arriba a la casa del personatge extern que guarda la seva germana. La demana en matrimoni a la bruixa o a la fantasma, que accepta el casori.

E. Per causes que també poden ser diverses, tots dos es reconeixen com a germans i el matrimoni no s'arriba a consumir.

F. Decideixen que han de marxar d'aquell lloc per tal de tornar a la casa dels seus pares. Aprofiten el moment adequat i s'escapen.

G. El personatge extern els persegueix. Poden deslliurar-se de la seva persecució gràcies a l'objecte màgic que *Ugula* havia aconseguit abans de marxar de casa.

H. Arriben al seu poble i a casa seva, on són rebuts amb alegria.

Les rondalles d'aquest tipus col·loquen els dos protagonistes, ell i ella, en una situació extrema: són germans, però no ho poden saber perquè mai no s'han conegut. Fins i tot en aquest cas, la relació incestuosa s'ha d'evitar. I, com que fóra difícil de justificar que un home i una dona casats no mantinguessin relacions sexuals, les rondalles solucionen el problema de dues maneres diferents:

O bé es fa que un dels dos protagonistes sàpiga que, efectivament, és germà de l'altra:

Rondalla número 28:

Estaven allà tranquil·lament. Una nit d'aquelles, van anar al llit. Aleshores la noia va agafar l'home pel cap. L'home li va treure la mà. Li va agafar la cintura, li va treure la mà: «Però, marit meu, ¿què et passa?» Li va dir: «No. ¿Tu no saps que ets la meva germana?» - «¿La meva germana? ¿Que jo sóc la teva germana?» - «Sí, ets la meva germana. ¿No t'adones que tu i aquesta dona no parleu el mateix idioma, ni el mateix color no teniu?» - «Sí». Li va explicar tot allò que va passar amb la seva mare. La noia ho va acceptar.

O bé, si cap dels dos protagonistes no sap la veritat, es desisteix de trobar una explicació natural s'hi introdueix una intervenció supranatural:

Rondalla número 27:

Aleshores, a la nit, quan anaven a dormir, aleshores, quan el noi estava ja que volia tocar la noia, saltava un ratolí, venia, li deia: «No la toquis, no la toquis, que és la teva germana». El noi quedava sorprès i deia: «Però, això, ¿què vol dir?» Ho deixava estar. Un altre moment, quan la noia intentava tocar el noi, li deia: «No el toquis, no el toquis, que és el teu germà». - «Però, ¿com?» Aleshores estaven però preocupats. I llavors el noi pregunta a la noia: «Però, ¿qui són els teus pares?» Aleshores la noia va poder remarcar al seu germà tot el que li havia passat, que la seva mare l'havia regalat a la bruixa pel menjar. Aleshores el noi va dir també: «Aquests també són els meus pares».

Intervenció que resulta perfectament coherent: l'aparició d'un animal en somnis (en aquest cas, a la nit), tal com hem vist, es relaciona amb els avantpassats: el ratolí simbolitza el pare (o l'avi) mort, de la mateixa manera que la prohibició de l'incest es relaciona amb l'ordre establert pels avantpassats.

La prohibició de les relacions incestuoses no és pas, naturalment, l'únic tema que es troba en aquestes rondalles: *Ilombe*, de fet, no viu pas malament del tot amb la seva segrestadora: té una companya, la malvada marxa sovint a la finca i la deixa sola, no posa cap problema quan la noia decideix casar-se amb *Ugula* (cosa que implica la seva marxa a la casa marital), etc. Tot i així, ella no pren cap iniciativa; roman a l'expectativa fins que arriba el seu germà per salvar-la.

Ben al contrari, aquest es mostra decidit des del començament: marxa de casa precisament per recuperar la germana segrestada; i posa tots els mitjans necessaris per aconseguir el seu objectiu; és ell qui pren totes les iniciatives; i ell és l'únic que disposa no solament de la decisió suficient, sinó també dels mitjans necessaris. La separació de papers entre home i dona no admet dubtes ni interpretacions; i a les rondalles torna a ser taxativa i sense possibilitat d'alternatives satisfactòries.

Observem, finalment, que el mateix fet que Ilombe visqui en el bosc amb una dona malvada es deu al fet que la seva mare no ha sabut complir les obligacions que li pertoquen:

Rondalla número 27:

Fins que un dia va poder treure el menjar aquest i la bruixa del bosc la va trobar traient-li el seu menjar. Li va dir: «O sigui que la persona que estic buscant, que m'està traient o robant el menjar cada dia, ets tu. Ara mateix et mataré». Va treure les ungles i les dents per mossegar-la, per matarla. Ella va començar a pregar: «Si's plau, no em matis. Si's plau, no em matis. Deixa'm emportar aquest menjar i demà et portaré la meva nena». Aleshores la bruixa li diu: «¿De veritat que portaràs aquella nena?» Ella va dir: «Sí». Aleshores la va deixar marxar amb la cistella del menjar.

Rondalla número 28:

La pobra dona ja tenia ja allà els seus treballs. Aleshores va dir: «Avui també he d'anar a la pesca de la manera que jo ho faig». Va agafar la seva filla, la va carregar, se'n va anar al riu, i allà no podia treballar amb la seva filla a l'esquena, aleshores la va deixar a terra i ella es va allargar uns cinc o deu metres així i feia la seva feina. Llavors va venir una fantasma, una dona, aleshores va agafar la pobra filla, se la va emportar. Ngwalezie treballava, treballava, sense adonar-se'n. En mirar la seva filla, ja no la veia.

La primera d'aquestes explicacions la podem retrobar, entre d'altres, en un mite evuzok que aporta Mallart:

La fam s'apodera del país. Una dona va a trobar els pigmeus per mirar de procurar-se menjar. Aquests li donen mel però, a canvi, li demanen un infant. La dona accepta. De retorn a casa recull un formiguer i l'embolica amb la seva tela. Arriba al poble i el fica al llit com si fos el seu fill.¹³⁹

¹³⁹ Lluís Mallart i Guimerà, *Ni dos ni ventre : Religion, magie et sorcellerie evuzok*

La relació de la dona amb les forces supranaturals del bosc és constant. I la presència de diversos personatges femenins característics fa possible aquesta multiplicitat de missatges entorn del paper de la dona i de la seva posició social.

La segona consideració equival, de fet, a una tria. Si *Ilombe* ja sap amb qui no es pot casar, ara es tracta de veure que es casi amb una persona convenient. I en aquest punt convé que no ens enganyem: a la vida real, una dona *ndowe* casada podrà cercar la protecció de la seva família original si el marit no la tracta bé; fins i tot podrà anul·lar el seu matrimoni si aquesta seva família és capaç de tornar la dot a la família del marit. Però de cap manera, a l'hora de decidir el casament, serà ella la que triï. Ella és l'objecte de l'intercanvi, però no pas qui pren la decisió; perquè, tal com hem vist, el matrimoni significa l'establiment d'una relació entre famílies que no mantenen altres lligams de parentiu.

Per això, qui decideix és el cap de família; que moltes vegades pot demanar una compensació excessiva, o arbitrària, als pretendents:

Rondalla número 40:

Un home anomenat Ndjambu va tenir una filla anomenada Ilombe. I va dir que qualsevol home que es casés amb la seva filla li havia de portar una polsera de coure. Això era l'única cosa que demanava a canvi de la seva filla. Va anar un jove allà, va arribar, va saludar. Li van contestar. Ndjambu li va dir que segués. Aquest es va assegurar i Ndjambu li va preguntar: «¿Què has vingut a buscar a casa meva?» El noi va dir: «Vinc per casar-me amb la seva filla». I ell va dir: «Bé, això no és problema. L'únic és que el que vulgui casar-se amb la meva filla ha de portar-me una polsera de coure. Aleshores s'emporta la filla». El noi va dir: «Doncs jo no la tinc pas». Li va dir: «Doncs aleshores tampoc no et deixo la meva filla». Aquest va marxar.

Van passar molts joves i molts homes grans demanant casar-se amb aquella filla bonica, però cap no trobava una polsera de coure. Doncs la notícia havia arribat a moltes parts del poblat. Un formós cavaller anomenat Ugula va dir: «Jo em casaré amb la filla de Ndjambu». Aleshores aquest va dir a la seva mare que li preparés menjar. Va agafar la seva bosseta de viatge, hi va ficar el menjar i va començar a caminar, anant cap al poblat de Ndjambu per casar-se amb Ilombe.

Ja hem anat explicant les diferents interpretacions que aquesta exigència de tasques difícils per part del pare ha merescut. En el cas d'aquesta rondalla del cicle, l'única on apareix aquest tema, la tasca difícil és substituïda per un objecte: la polsera de coure.

Podem interpretar aquesta pretensió com una dot, i efectivament entre els ndowe el pagament de la dot és necessari per tal que el casament es consideri un fet. Aquesta propera cita, a part d'aclarir aquesta qüestió, ens pot ajudar a comprendre algunes de les rondalles que tracten sobre l'accés al matrimoni, donat que hi solen aparèixer els diversos moments o fases que precedeixen la celebració pròpiament dita:

El casamiento o «iba» consta de las siguientes fases: a) «Moipo», consulta a los miembros de la familia de la novia, después de haberla observado durante algún tiempo o simplemente por su linaje. b) «Soy», petición de la familia del novio para que algún día se convierta en su mujer. Se hace entrega de algunas bebidas, tradicionalmente en «ova a iyogo» y más tarde «vitengue va iyogo». c) «Mavula» o entrega de dote, «ebonda», a la familia de la novia, que podían ser lanzas u otros productos que se iban fijando con los cambios o evolución social. d) «Mahate» o rescate que es la fase final, donde se celebra la boda o entrega de la novia, después de una solemnidad de hasta una semana con diversos actos.

(...)

En el matrimonio, la familia del novio al hacer entrega de unos bienes, dote o «ebonda», a la familia de la novia, recibe en contrapartida el derecho sobre ella, la adquiere; por lo que, lo que en un principio era sólo un símbolo de garantía de «mujer casada», se fue convirtiendo poco a poco en «cosa con dueño» porque la posición de la mujer es inferior a la del hombre. De esta manera puede recibir severos castigos la mujer adúltera por parte de su marido, pudiendo mutilarla con pérdida de una o dos orejas, y como un delito grave, el pago de una multa por parte del amante del marido ofendido. El único privilegio de la mujer consiste en que si el marido la maltrata puede huir de la casa marital y ponerse bajo el amparo de su padre, para volver posteriormente con el marido una vez sea aclarado el asunto.¹⁴⁰

Val a dir que en vuit anys de recerca, i després d'haver visitat pràcticament tot el territori ndowe, mai no he vist una dona sense orella; de manera que aquesta possibilitat de mutilació deu ser un dret que no s'exerceix, potser per imposició legal, però el record del qual es conserva per tal d'atemorir les dones. El pagament de multes, en canvi, sí que es dona i sovint se'n senten comentaris, fins i tot en el sentit que a vegades l'adulteri pugui ser esperonat pel mateix marit, que després en treu un profit econòmic.

¹⁴⁰ Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe : etnología, sociología e Historia*

La colonització europea ha provocat, efectivament, que la dot, que abans només era *garantia de dona casada esdevingués cosa amb propietari*. Al contrari que els seus veïns fang, però, els ndowe, malgrat aquesta *mercantilització* de la dot, han mantingut el *preu* en un nivell simbòlic¹⁴¹. El fet que *Ndjambu* demani solament una polsera de coure, que és un objecte difícil d'obtenir però no pas d'una dificultat excessiva, es pot situar en aquesta línia. Però també cal tenir present que una polsera de coure només es pot obtenir directament d'un ferrer o bé d'una persona morta¹⁴². En ambdós casos, doncs, sembla que allò que demana *Ndjambu* és un objecte màgic; o, millor encara, un gendre que posseeixi determinats poders.

De tota manera, ja he dit que el cicle no presenta, fora d'aquest cas, la necessitat de realitzar una tasca difícil per tal d'accedir al matrimoni amb una noia. El recurs més habitual, curiosament, és precisament el contrari: deixar que sigui la mateixa noia, *Ilombe*, la que elegeixi el seu marit. Això és el que s'esdevé al tipus de rondalles $N_{(I\text{lombe}, 1)}$:

ESQUEMA 10

A. *Ndjambu* i *Ngwalezie* han tingut una filla, *Ilombe*. Quan es fa gran, ella mateixa o bé els seus pares no accepten cap dels pretendents que s'hi acosten amb intenció de casar-s'hi.

B. Després de molts intents, coneix un noi que li agrada. Cedeix a les seves pretensions i s'hi promet. Però en realitat es tracta d'un pretendent que no li convé perquè la vida en comú li comportaria molts inconvenients.

C. Malgrat tot el matrimoni es celebra. Quan va a casa del seu marit s'adona de l'equivocació que ha comès: perquè, en realitat, el marit no és tal com es pensava, o perquè l'havia enganyada fingint una situació que no es correspon amb la realitat.

D. *Ilombe* s'escapa de la casa del seu marit. Aquest la persegueix per impedir-ne la fugida però, gràcies a l'ajuda de terceres persones, *Ilombe* pot tornar al seu poble. Finalment es casa amb un pretendent normal.

¹⁴¹ Actualment, i a la zona de Bata, una dot pot costar entre els fang entre mig milió i un milió de francs cfa (quan el salari mitjà es situa entorn dels 12.000 francs cfa mensuals). Entre els ndowe, en canvi, es sol demanar un parell de gallines, alguna cabra, alguns estris de cuina i poca cosa més

¹⁴² Les polseres tradicionals es portaven o bé al puny o bé al turmell i quedaven completament tancades, de manera que no es podien treure. Un cop morta la persona se li arrencaven, tot i que aquesta possibilitat solia equivaler a una profanació

Per un moment, doncs, semblava que les rondalles del cicle ens presentaven alguna variant respecte de la concepció tradicional de la família: *Ilombe* és la que tria el marit. Però es tracta solament d'un recurs per reforçar la creença tradicional. I la tria d'*Ilombe* resulta, és clar, ben desastrosa: en tres de les quatre rondalles, el marit triat serà un fantasma; a l'altra, es casarà amb una boa.

Val a dir que en totes quatre ocasions *Ilombe* elegeix marit seguint els models teòrics europeus: es fixa en la bellesa, en el sentiment; i també en la riquesa, tret que comparteixen les nostres dues cultures. En tres de les ocasions, el pretendent triat és un personatge desconegut, extern al poble i al cercle d'amistats i relacions de la família:

Rondalla número 5:

Li va preguntar el noi: «¿On vas?» La noia es va quedar amb la boca tancada. Li va preguntar per segona vegada: «¿Com et dius?» - «Em dic Ilombe». - «¿On vas?» - «Vaig a buscar-me la vida». - «¿A buscar-te la vida?» - «Sí. Quin remei! Que nosaltres, en el poble, som tan pobres i així que no puc suportar viure així. Per això he vingut a buscar un marit, un home que em podrà cuidar fins a la meva fi». El noi es va aixecar i va dir: «Jo també estic aquí en cerca d'una dona. I m'ho passo malament aquí. No passa res. Ens podem casar i aleshores viurem així feliços».

Rondalla número 6:

La dona es va aixecar. L'home va dir: «Si's plau, soldats: deixeu pas a aquest home que ve, perquè és el millor i m'enamoro d'ell». L'home va començar a caminar i va pujar fins dalt. Li va preguntar la dona: «¿Què tal?» - L'home va contestar: «Estic». La dona va cridar el seu pare i van dir: «No hi ha altra manera. Aquest home és l'únic que vull». Van fer la cerimònia, tot allò.

Rondalla número 8:

Doncs la noia, en veure el senyor com anava ben vestit, doncs la noia s'hi va il·lusionar amb aquell senyor. En il·lusionar-se, la noia el va servir bé, el va portar a casa seva, li va donar una cadira, li va preparar el menjar, li va fer de tot com es pot fer a un senyor. Així, en veure que l'home també li servia bé, del que ell va portar, va presentar l'home als seus pares. Els seus pares el van acceptar.

Només en la primera d'aquestes rondalles *Ilombe* sap que el matrimoni que vol comporta el tracte amb fantasmes. A les altres dues, el fantasma l'enganya per tal de poder-s'hi casar, presentant-se com un home ric quan en realitat és pobre de solemnitat. I a vegades comparteix aquell sentiment:

Rondalla número 8:

L'home ve dir: «Quan la dona t'estima, és que t'estima fins i tot per tot el que li pots fer. On pots anar a viure, la dona t'acceptarà d'anar-hi a viure. ¿Per què? Perquè de no voler viure malament no et podria acceptar».

De la mateixa manera que a la primera part de la rondalla aquest marit actua com un home ric i de mica en mica va assumint el seu paper veritable de pobre, igualment al començament actua com una persona normal i solament anirà descobrint una conducta de fantasma amb el pas del temps. Aquesta identificació del marit dolent, que és mal partit, amb un personatge de connotacions negatives com ara un fantasma, es pot interpretar simplement com la projecció d'una frustració; això preservarà la imatge positiva del matrimoni i possibilitarà que, un cop acabada la seva aventura imprudent, Ilombe pugui tornar al bon camí, fugir de l'espòs que en realitat no era un home normal, i acceptar un marit d'acord amb la norma establerta:

Rondalla número 5:

Va sortir la noia i va dir: «Marit meu, em penso que jo torno al meu poble. No puc aguantar-me aquí amb el pobre nadó; si no, aquella dona el matarà igual que a mi mateixa».

Rondalla número 6:

Allà la dona li va preguntar: «Però, ¿què passa? ¿Com que així ets?» Li va dir que «No et preocupis. Anem a arribar». Fins arribar on són els sepulcres, es van aixecar allà. Allà la dona va pensar: «Això no és possible perquè jo amb aquest home ens casem». I tenia la seva ombrella. Va dir: «Si's plau, perdona'm. Vull fer una necessitat». La dona va marxar, va deixar la seva ombrella allà i va començar a parlar amb l'ombrella.

Rondalla número 8:

La dona, amb fúria, va anar corrent a esbotzar la porta d'una casa. Que va arribar a ficar-se allà i l'home es va quedar fora fins que va anar l'home al seu forat i la dona amb més dies va pregar a la família que «Senyors, jo sé el camí, aneu a deixar-me fins allà on m'havia casat amb aquella fantasma. Jo us donaré el que us faci falta perquè el meu pare em manté».

A part, però, de la interpretació que podem donar a la presència dels fantasmes com a equivalents de possibles marits frustrats, cal tornar a insistir en la coherència del cicle; perquè per a un ndowe, igual que per a la majoria d'africans, l'existència de fantasmes, i en general d'esperits, no solament és versemblant sinó que resta fora de qualsevol dubte:

Una nit, mentre dormia, de sobte, vaig despertar-me i els meus ulls s'embadaliren en veure la cuina plena d'uns éssers estranys que tenien la forma d'home, però d'una talla molt més petita.

Allò no era cap somni. Jo estava ben despert. Davant meu hi havia uns éssers diminuts que romanien immòbils i sense dir res.

Espaordit, vaig cridar la meva mare, que era allí, a l'altre cantó de la cuina, dormint profundament, però fou en va, car ni tan sols es bellugà. I a més, en cridar-la, aquells homenets em feren signe que callés.

Aquells éssers estranys omplien la cuina de gom a gom. N'hi havia per tots els cantons. Els uns enfilats sobre els travessers del sostre, els altres agafats pels pilars de la casa, i de tal manera que cap d'ells no tocava amb els peus a terra. N'hi havia molts... moltíssims... i tots ells tenien la mateixa estatura... Eren més petits que els pigmeus. Tenien els cabells llargs i la pell d'un color clar...¹⁴³

I moltes rondalles expliquen que els fantasmes existeixen realment, que un hom els pot trobar en un moment impensat, i que cal protegir-se'n:

Dos nois molt amics anaven a la casa del rei per trobar feina. Tots dos es deien Ona. Quan es va començar a fer fosc, un d'ells va suggerir: «Ens podríem quedar a descansar en el poble de la meva germana». L'altre no hi va estar d'acord, perquè aquell poble no li agradava, i es va endinsar en el bosc. Va pujar dalt d'un arbre i, quan provava d'adormir-se, va veure que a sota hi havia dues tombes. En van sortir dues noies que es van dirigir al poble. El pobre Ona no sabia si estava somiant, i l'endemà al matí ho va explicar tot al seu amic.

Van arribar a la casa del rei, que no els va donar feina però els va adreçar a un altre rei que es feia netejar el pati de casa seva. Com que ja tenien feina, aquella nit van voler sortir a buscar dues noies. Hi havia una dansa nocturna, i quan s'hi van acostar van veure les dues noies més boniques que mai no haguessin vist. Però el primer Ona va avisar: «Em penso que són les dues noies que ahir van sortir del lloc on eren enterrades». S'hi van apropar, i elles els van dir que es deien Ada i Angue. El primer Ona va proclamar en veu alta: «Efectivament, sou les que ahir vau sortir de les vostres tombes. ¿Què hi féu, aquí?» Les dues fantasmes van desaparèixer de seguida.

¹⁴³ Lluís Mallart, *La dansa als esperits : itinerari iniciàtic d'un medecinaire africà*

Els dos amics van anar a visitar el medecinaire, perquè els protegís d'aquells esperits. El medecinaire els va dir: «Heu actuat correctament; perquè, si poden, aquelles fantasmes us mataran, car no volen que ningú no sàpiga el seu secret». Els va preparar un paquet màgic, que sempre havien de portar penjat al coll; els va tallar els cabells i les ungles; i els va donar una beguda protectora. D'aquesta manera els dos amics van poder continuar fent la seva vida, treballant per al rei i aconseguint moltes amigues en els pobles veïns.

Fins que un dia el primer Ona es va descuidar la beguda i el paquet màgic. Anava amb el seu amic en un ball d'un poble proper, quan va veure pel camí les dues noies fantasmes. Només ell, desemparat, les podia veure. Va començar a córrer i a cridar, fins que les dues noies el van abastar, el van matar i se'l van endur.

Un temps després va ser l'altre Ona qui es va descuidar la protecció del medecinaire. Caminava pel bosc i va veure que li sortien el primer Ona i les dues noies. El seu amic li deia: «Sempre m'estic així, amb aquestes dues noies, i ni tan sols amb elles no em passa l'avorriment. Vine amb nosaltres, vejam si ens divertim plegats». El segon Ona estava ple de dubtes: podia córrer cap a la casa, on guardava els objectes màgics, o bé anar-se'n amb el seu amic i les noies. Es va deixar agafar i també el van matar.

La gent va trobar el seu cos i el va portar al medecinaire. Aquest va comprendre de seguida que el noi s'havia descuidat el paquet màgic i va dir: «Tenia una cosa amb què es podia haver protegit. Però aquell que es descuida de protegir-se contra els fantasmes resta a la seva mercè». I per aquesta raó es van morir tos dos Ona.¹⁴⁴

A mesura, doncs, que avancen les rondalles i els fantasmes es van conformant al seu paper, anem descobrint els seus estereotips, que es corresponen de fet a les característiques que els ndowe atorguen als fantasmes de veritat:

- són assassins
- practiquen el canibalisme
- actuen en bandes organitzades
- s'apropien de boscos i finques
- segresten infants
- poden canviar d'aspecte i esdevenir animals
- poden volar
- tenen molta fam i una gran voracitat
- viuen a l'altra banda d'un riu que rarament travessen

¹⁴⁴ Jacint Creus & M^a Antònia Brunat, *Cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 71

Característiques, aquestes darreres, que apareixen a les persecucions que emprenen quan s'adonen que Ilombe prova de fugir cap a casa seva:

Rondalla número 5:

Aleshores la noia ja se n'anava, ja se n'anava, i en mirar endarrera ja veia aquella dona venint. Va començar a llançar carbassa per carbassa. Després de carbassa, cacauet. La noia va mirar. Ja li quedava poc cacauet. Aleshores al darrera li va llançar una cosa que tenia a la mà i es va convertir en un gran riu. L'home deia: «Oh, Déu meu, mare meva! És el meu fill! Si's plau, és el meu fill! Si's plau, que no mati el meu fill!» Aleshores la dona se'n va anar fins arribar al seu poble i allà vivien feliços amb el seu pare i la seva mare.

Rondalla número 6:

L'home va sortir. Va anar corrent. Va començar a volar i la veia com anava corrent. ¿Què va passar? La dona ja estava prop del poble. L'home també ja l'encalçava. Fins arribar a la porta. Allà l'home va arribar. Ilombe va caure a la porta. L'home va tornar.

Rondalla número 8:

La casa on va entrar, els que hi eren van tenir por, que aquells dies no podien sortir fora perquè, si no, aquell senyor els pot fer alguna cosa: «Així, si és possible, noia, passes aquí almenys dos mesos, i ja t'anirem a deixar fins a casa teva». La dona va dir: «No, senyors: el cas és que no podem fer així les coses fins que es calmi».

El cas és, i aquest és el missatge d'aquesta mena de rondalles, que una actuació unilateral de la noia a l'hora de triar marit només porta desgràcies a la mateixa noia, que resta desemparada davant d'una sorpresa desagradable que s'hagués pogut evitar actuant d'una manera tradicional:

Rondalla número 8:

La dona ja plorava: «Ai, Déu meu! Tants casaments que he fracassat, i em caso amb una fantasma! Quina por!» La dona ja plorava: «Senyors, obriu-me la porta, que jo no sóc com aquell senyor que és fantasma! M'ha enganyat pel casament, tan ben vestit que havia vingut, tan ben responsable que s'havia responsabilitzat amb la meua família, que s'havia presentat i fins el meu pare havia acceptat que aquest noi se m'emporti al seu poble! En arribar al seu poble, la gent ja li té por. Senyors, jo no sóc d'aquells, que aquest noi m'ha portat i jo vull que em torni fins allà on era».

Pel que fa a l'altra rondalla del subgrup, la número 7, comença igualment amb una actitud de menyspreu de Pandjambu, equivalent a Ilombe donat que n'assumeix el paper, envers tots els pretendents que se li acosten amb la intenció, ben lògica i acceptada, de casar-s'hi. Com que la noia és molt bonica, els pretendents són molts. I la rondalla exagera el seu nombre perquè també és una manera d'exagerar la seva bellesa i la seva actitud:

En un poble vivia Ndjambu amb la seva dona i la seva filla anomenada Pandjambu, una nena molt bonica. Cada dia venia un home per conquistar aquella noia i no acceptava. Fins que tots els homes del poble van passar conquistant-la i no volia ningú. Van començar a venir animals. Passava diàriament animal per animal, i no acceptava cap animal. L'únic animal que no va arribar era la boa. I van començar a venir els ocells. Van acabar tots els ocells i no n'acceptava cap.

De fet, aquest començament ens dona la clau de volta del missatge de les rondalles d'aquest tema. En voler fer passar per davant la seva pròpia voluntat, queda demostrat el caràcter de la noia: la Pandjambu és una persona capriciosa. I per això mateix elegeix el seu marit d'una manera que és fruit del caprici, per una raó estètica, en lloc d'elegir-ne un de convenient i malgrat la sorpresa i desaprovació de la gent:

Per últim va venir la boa, una boa que havia canviat la pell de nou. Era tan brillant la pell d'aquesta boa que un mirall. I la noia va acceptar la boa. La gent li va dir: «¿Acceptes casar-te amb aquest animal?» I va dir que sí.

El casament amb un animal és un altre dels temes recurrents a les rondalles. Unir-se a un animal determinat forma part d'una simbologia precisa, d'origen totèmic, que més endavant mirarem d'analitzar amb una mica de deteniment. De moment, basta dir que es tracta d'un simbolisme present a tota l'Àfrica negra. Balandier, posem per cas, ens en dona un exemple d'un ritual femení en el país lebu, al Senegal:

Tornem a la Konya, dreta, exhausta al mig de la dansa. Els parents preparen el sacrifici. Fan entrar un toro petit i li lliguen les potes després d'haver-lo ajagut. La Konya s'estira al costat de l'animal i els recobreixen tots dos amb la mateixa tela blanca sota la qual, quan es celebrava un matrimoni aristocràtic, desapareixia la casada de nou durant la cerimònia que precedia la marxa cap a la casa de l'espòs. Que això fos una al·lusió directa al casament no en podem dubtar, sobretot si tenim present que s'assimila el jove circumcís al toro que rebolca la vedella i que la iniciada deixarà el lloc de la seva consagració per anar a fundar un altar propi, personal, que serà l'aixopluc del seu espòs espiritual.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Georges Balandier, *Afrique ambiguë*

El ritu femení, doncs, es relaciona amb el matrimoni amb un animal; també amb la circumcisió, la iniciació masculina a la vida adulta, i amb la iniciació espiritual femenina. A més a més, el fet d'embolicar els cossos es pot relacionar amb la mort. Tenim, doncs, tota una sintonia de símbols que es relacionen amb el matrimoni d'una noia amb un animal que, a la majoria de cultures, s'associa a la força i a la virilitat:

*Sí com lo taur se'n va fuit pel desert
quan és sobrat per son semblant qui el força
ne torna mai fins ha cobrada força
per destruir aquell qui l'ha desert (...)*¹⁴⁶

*Com sigui que Júpiter només vol deure a si mateix la reeixida de
les seves empreses, abandona la majestat divina de què estava revestit
i pren modestament l'aparença humana i fins i tot, de vegades, es
transforma en animal, segons li convé.*

*Júpiter no pot resistir l'atracció que damunt d'ell exerceix
Europa, car aquest és el nom d'aquella nimfa. I veient-la un dia com
jugava amb les seves amigues a la vora de la mar, Júpiter s'hi apropa.
Però sabent que Juno, gelosa i malfiada, vigilava Europa i tement, per
altra banda, que la tímida verge no s'esfereís en veure'l, es transforma
en taur i se'n va devers el rotllo de les nimfes; a poc a poquet, sense
que Europa se'n doni compte, assoleix posar-se al seu costat i es torna
tot manyac i dòcil; la noia, en veure'l, en lloc d'espantar-se es
familiaritza tot seguit amb la bèstia, li passa la blanca mà pel llom i
arriba a enfilat-se i tot dalt d'aquell animal les bones intencions del
qual coneixem prou.*

*Encara no havia acabat d'asseure's bé al seu damunt, que el
taur canvia de manera de fer i creua corrents la costa i se n'entra dins
la mar emmenant la formosa captiva, els uns diuen vers Creta i d'altres
vers aquesta part del món a la qual la nimfa havia donat el seu nom,
Europa.*

*Sigui la que es vulgui la versió que hom adopti, hom sap que la
parella assolí fugir de la gent i de tota mirada indiscreta i que Júpiter
es presentà tal com era, amb tot l'esclat del seu esplendor.*

*De llurs amors va néixer Minos, el futur jutge dels Inferns.*¹⁴⁷

¹⁴⁶ Les poesies d'Ausiàs March / intr. i rev. de Joan Ferraté. Barcelona : Quaderns Crema, 1979. Cant 29

¹⁴⁷ Emili Genest, *Figures i llegendes mitològiques*

En el nostre cas, però, la bella Pandjambu vol casar-se amb una boa. Naturalment que es tracta d'una elecció perillosa. Això ho sap tothom, que les serps no són una bona companyia, i la mateixa boa no se n'amaga pas. Pandjambu, però, està tan segura que ha fet un bon matrimoni, que ni tan sols s'adona del cinisme amb què el seu marit li anuncia la fi que ha previst per a ella. S'insisteix, una vegada més, en la inconsciència de la noia; i en el caràcter capriciós de la seva tria, que fa que no s'adoni dels perills que el sentit comú indica per a un casori d'aquesta naturalesa tan estranya:

Es va celebrar el casament i van començar a caminar, anant al poble de la boa. Portaven una cistella molt grossa de menjar. A mesura que anaven caminant, la boa anava demanant menjar. Fins que la dona li va preguntar: «Però, no t'acabaràs tot aquest menjar pel camí! I jo, ¿quan menjaré? I, ¿què menjarem en arribar a casa?» I la boa li va dir: «No importa. La mateixa persona és menjar». I la nena no entenia què significava que la persona és menjar, malgrat que ella sabia prou que la boa s'empassava les persones.

I, efectivament, quan el menjar se li acaba la boa comença a engolir la seva dona:

Quan es van allunyar moltíssim del poble, estant ja en un bosc verge, la boa ja sentia gana i ja no hi havia menjar, s'ho havia acabat de menjar per tot el camí. I va dir a la dona: «Doncs... ja que no hi ha menjar, tu ets l'últim menjar». La nena va voler córrer i la boa li va donar una cabotada i la nena va caure desmaiada. La boa va començar a tirar-li saliva com de costum, perquè se l'empassés amb facilitat. I va començar a empassar-se la nena.

El fet que l'engoliment, per part de la boa, d'una presa tan grossa, sigui una operació lenta, dóna versemblança al fet que durant aquest engoliment passin tot de coses. I l'autor aprofita aquesta circumstància per donar un altre missatge: cal fer favors als altres, perquè d'aquesta manera, en una situació de necessitat, els altres també te'n faran. És el *do ut des* que funciona a totes les cultures africanes:

A mesura que s'empassava la nena, passava animal per animal. Primerament va passar l'antílop i la nena li va començar a cantar: «Si's plau, antílop, si's plau, antílop: digues als del poble que la boa s'està empassant Pandjambu». La nena es deia Pandjambu. L'antílop li va dir: «No és possible, perquè no em vas acceptar». Se'n va anar. Van passar animals per animals i ella anava cantant successivament i cap animal no acceptava.

No hi ha, doncs, un sol missatge en una rondalla. Totes les situacions s'aprofiten per tal que l'auditori rebi el major nombre possible d'advertiments i recordatoris. Quan tots els animals han refusat ajudar aquella que els havia rebutjat, comença el torn dels ocells; i després el de les persones. Només una transgressió de la tradició permetrà la salvació de la noia:

I aquell ocell li va dir: «Vaja! Et vaig conquerir i no em vas acceptar. Però si no fos que sóc cristià, no ho diria; però et faré aquest favor». L'ocell va anar corrent al poble i es va aixecar damunt d'un arbre i va començar a cantar la mateixa cançó: «Si's plau, ocell, digues als del poble que la boa s'està empassant Pandjambu, s'està empassant Pandjambu, s'està empassant Pandjambu, empassat». L'ocell repetia cantant:

«Si's plau, ocell, si's plau, ocell, digues als del poble que la boa s'està empassant Pandjambu, s'està empassant Pandjambu, s'està empassant Pandjambu, empassat». La gent van saber això i van començar a córrer amb llances, destrals, matxets, ganivets i altres coses per atacar la boa. Van anar-hi i van trobar que la nena es quedava solament amb el cap a fora, tot el cos a dintre ja de l'estómac de la boa. Van arrencar a la boa el seu ventrell des de la boca fins a tot l'estómac, i en van treure la nena.

Finalment, doncs, és la gent del poble, la gent coneguda, la que pertany al cercle familiar i d'amistat propi, la que salva la noia d'una mort desgraciada. I l'esmena és ara més explícita que en cap altra ocasió:

I ja no acceptava cap animal. Es va casar, finalment, amb un home.

L'engoliment que porta a terme la boa¹⁴⁸ té una característica especial: es pot empassar la noia sencera; i tots dos arriben a formar un sol cos, una perfecta identificació. Potser és per això que la serp ha tingut sempre un lloc destacat a les rondalles; i que, a moltes cultures, ha rebut des de sempre interpretacions nombroses:

La perversió de l'esperit, la vanitat, o -cosa que és el mateix- la culpabilitat denegada, es simbolitza amb la serp, animal magníficament terrible que s'arrossega per terra i que té una mossegada mortal. Com que la serp-vanitat figura la «mort» de l'esperit, la serp esdevé imatge de la mort en general, un símbol mortuori.¹⁴⁹

¹⁴⁸ En realitat, i donada la fauna del país, només es pot tractar d'una python; pel que fa a possibles interpretacions, però, això és indiferent

¹⁴⁹ Paul Diel, *El simbolismo en la mitología griega*

Els nyakyusa es pensen que algunes persones tenen a la panxa serps pitó que els permeten de fer mal als homes i al bestiar, escanyant-los, trepitjant-los, ferint-los. Aquestes persones són els bruixots. Diuen que volen de nits damunt de les seves pitons o bé «en el vent», sols o en grup, per atacar les víctimes que han triat. Damunt del llit només hi deixen la pell. La relació del bruixot amb la seva pitó és tan estreta que si es mata la serp també es mor el bruixot. Pensen que els infants hereten la serp, indistintament, de qualsevol dels dos progenitors. Així doncs, els nens «neixen amb la bruixeria a l'estómac», i la desenvolupen quan acompanyen el pare o la mare a les seves comeses perverses.¹⁵⁰

No podeu veure el «nyungu», la serp de la desgràcia, si no teniu doble vista, perquè té el privilegi de la invisibilitat dins del ndimsi. És ell qui executa les altes obres dels bruixots.

Fins i tot es fica dins de les cases per robar en profit dels seus amos o per causar una mort tot menjant-se el cor de la víctima designada. No la podeu veure, però hi ha signes inquietants que us revelen la seva presència.¹⁵¹

La bruixeria, la vanitat, la mort, són el resultat de l'elecció capriciosa de Pandjambu. Però encara resten d'altres interpretacions que ens ajudaran a comprendre més bé aquestes rondalles. Hi ha, per exemple, tota una tradició que relaciona la mort amb la matriu:

El rabí Tabí interpreta el text: «hi ha tres coses que no queden mai associades: la tomba, la matriu estèril i la terra sense aigua»¹⁵². ¿Quina relació hi ha entre les dues primeres? Igual que la matriu primer rep i després expulsa l'infant, amb la tomba passa una cosa semblant. A més a més, si la matriu rep en silenci i torna amb molts de crits, això mateix s'esdevindrà amb la tomba. Tot plegat pot servir de resposta a aquells que pretenen que la doctrina de la immortalitat de l'ànima no ve expressada a la Llei divina.¹⁵³

¹⁵⁰ Aurora González Echevarría, *Invención y castigo del brujo en el Africa negra : teorías sobre la brujería*

¹⁵¹ Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*

¹⁵² *Proverbis*, 30, 15-16

¹⁵³ *Tractat Berahot*, 15b. Citat per David Romano a *Antología del Talmud*

Cal notar que aquesta capacitat de rebre per expulsar després és precisament allò que fa la boa: s'empassa les seves preses i després en vomita les restes. I és allò que, precisament, li esdevé a Pandjambu. Però, a part de l'exegesi bíblica portada a terme pels talmudistes, aquesta identificació de l'engoliment i posterior perbocament amb el part és acceptada per nombrosos psiquiatres que s'han acostat al món de les rondalles. Aquest és el cas de Bruno Bettelheim quan comenta *La Caputxeta Vermella*:

La Caputxeta Vermella surt de la panxa del llop d'una manera semblant a una cesària, amb la qual cosa s'hi insinua la idea de l'embaràs i del naixement. Amb això s'evocuen associacions de les relacions sexuals a l'inconscient de l'infant. ¿De quina manera hi entra, el fetus, a l'úter de la mare?, es pregunta el nen, i decideix que una cosa així tan sols és possible si se l'ha empassat, tal com s'esdevé amb el llop.¹⁵⁴

Però les interpretacions, dintre del món de la sexualitat, relacionables amb aquest aspecte del cicle, no s'acaben pas aquí. Sigmund Freud, iniciador de la psicoanàlisi, és ben contundent:

S'esdevé que el complex de representació sexual és transferit al complex de nutrició.¹⁵⁵

Pel que fa als animals que en la mitologia i en el folklore són emprats com a símbol dels genitals, molts d'ells aconsegueixen també en el somni aquesta funció: el peix, el cargol, el gat, el ratolí (a causa del pèl moixí dels genitals), però sobretot el símbol més important del membre viril: el serpent.¹⁵⁶

Aquesta intuïció dels psicoanalistes vindria confirmada per la lingüística: en la llengua ndowe, el verb *edja*, que significa menjar, també vol dir copular. I el mateix s'esdevé en d'altres llengües veïnes, per exemple amb el verb *fang dji*. Des d'aquest punt de vista, doncs, l'engoliment de Pandjambu per part de la boa equival a l'acte sexual. Cosa que obre la porta a una altra manera d'entendre aquesta rondalla i també, per extensió, les altres del subgrup: el matrimoni de la noia fracassa per por a la sexualitat; o bé per no haver-la sabut assumir; o bé per no estar prou preparada per a aquesta activitat, que dintre del matrimoni resulta decisiva.

¹⁵⁴ Bruno Bettelheim, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*

¹⁵⁵ Sigmund Freud, *La interpretació dels somnis*

¹⁵⁶ *Ibidem*

El fracàs de la sexualitat de la noia fa que vegi el seu cònjuge com un fantasma, o bé com un animal perillós; que el seu matrimoni no sigui satisfactori, sinó angoixós; i que retorni a la casa paterna on, després d'un temps de maduració, podrà ser capaç d'acceptar la pròpia sexualitat i casar-se, ara amb èxit, amb un marit en què no vegi aquestes connotacions negatives.

Sigui quina sigui la interpretació correcta -de fet, altra vegada convindria que les consideréssim totes com a complementàries- allò cert és que, una altra vegada, podem trobar equivalents en determinats ritus que els etnògrafs ens han aportat:

Els kikuiu de l'Àfrica Oriental Britànica reten culte a la serp d'un riu i en intervals d'uns quants anys casen el déu serpent amb dones, sobretot amb joves. Per a això construeixen cabanes per ordre dels medecinaires, i allà es consuma el matrimoni sagrat amb les crèdules devotes. Si les noies no van a les cabanes per pròpia voluntat i en nombre suficient, les rapten i les porten als braços de la deïtat. Sembla que els infants que neixen d'aquestes unions místiques són apadrinats per Déu (Ngai); i veritablement hi ha nens entre els kikuiu que passen per ser fills de Déu.¹⁵⁷

Les formes d'aquest ritu¹⁵⁸ varien, però sempre tenen unes característiques constants. Nosaltres els coneixem per la narració d'aquells que els van experimentar i en van violar el secret, per testimonis oculars, per mites, per dades obtingudes de les arts, i pels no iniciats. Una d'aquestes formes consisteix a fer passar el que s'inicia per un aparell amb forma d'animal. Allà on ja es feien edificis, aquest animal monstruós es representava mitjançant una cabana o una casa de forma especial. Imaginaven que aquell que s'iniciava era digerit i després vomitat com un home nou. Allà on encara no feien edificis, es representava la serp per una cavitat sinuosa al terra, o pel llit sec d'un riu, o es feia un sostre, tot col·locant-lo davant d'un tros d'arbre abatut que representava la boca oberta de l'animal.¹⁵⁹

Més endavant retrobarem aquesta relació entre les rondalles i els ritus d'iniciació; que, per cert, obren tot un altre camí d'interpretació per a les llegendes d'origen ndowe. Ara assenyallem que tot aquest períple ens torna a portar al començament d'aquesta sèrie d'interpretacions:

¹⁵⁷ Sir James George Frazer, *La rama dorada : Magia y Religión*

¹⁵⁸ Es refereix al ritu d'iniciació a l'edat adulta

¹⁵⁹ Vladimir Propp, *Las raíces históricas del cuento*

Perquè aquesta digestió i vòmit posterior com un home nou implica, entremig, la mort de la persona que s'està iniciant:

Podem afirmar que estem davant de l'evolució d'alguns elements embrionàriament inherents al ritu. L'estada a l'estómac d'un animal es considerava com l'estada en el regne de la mort, a l'altre món; també s'ho pensava aquell que havia estat sotmès a l'operació: tot introduint-se a la panxa de la serp, també s'introduïa a l'altre món.¹⁶⁰

Arribats en aquest punt, podem recapitular totes les relacions que hem pogut establir, dintre d'aquest subgrup de rondalles del cicle, amb el fet de l'engoliment de la filla de Ndjambu per la boa:

QUADRE 73

perversió de l'esperit
vanitat = culpabilitat denegada
bruixeria
mort
(re)naixement, part
relació sexual
ritu de pas a l'edat adulta = iniciació

Dintre de cada rondalla, doncs, es teixeix tot un conjunt de simbolismes, relacions i interpretacions, que ens serviran també per a totes les altres rondalles que estudiarem. I que també podríem aplicar a qualsevol altre exemple extret de la literatura oral.

Aquestes interpretacions s'han d'afegir a les més evidents, les menys amagades. En el cas que ens ocupa, la interpretació primera era que el matrimoni fracassa si no segueix les pautes de la tradició; i, molt especialment, si es deixa que la noia triï el seu futur marit en lloc del pare. Algunes vegades, la tria del pare es pot imposar a l'actitud capriciosa de la filla d'una manera subtil, tot provocant una situació que, de fet, obligui la noia a experimentar la bondat, que ella desconeix, de la decisió paterna. És el que s'esdevé en aquesta rondalla diola que transcriu Denise Paulme:

¹⁶⁰ Ibidem

Un noi convenç els futurs sogres de fer passar per l'adreçador la seva filla que, massa orgullosa, menysprea tots els pretendents. Recorre a una estratagema: al vespre, un seu amic, disfressat de monstre de les aigües (Ninki-Nanka), s'acostarà a la noia, quan aquesta, com fa sempre, balli sola a la plaça del poble. L'argúcia dóna bon resultat: la noia agafa por i vol refugiar-se a casa dels seus pares; però la mare, previnguda, refusa d'obrir-li la porta i la noia, perseguida pel monstre, tan sols troba refugi a la casa del seu pretendent, on passa la nit. Al matí fa saber que no tornarà mai més a la casa materna, perquè ha trobat l'home que li convé.¹⁶¹

Però, precisament, la idea que si Ilombe accedeix a un matrimoni escollit per ella mateixa aquest matrimoni fracassarà perquè tindrà un caràcter capriciós, té un contrapunt igualment taxatiu: la tria que porti a terme el pare sempre serà bona, ajustada i convenient. Fins i tot en el cas que la noia no se n'adoni de bon començament, acabarà veient que, efectivament, la tria del pare ha estat encertada. I la passivitat de Ndjambu es basa, doncs, també, en la seguretat que les seves opinions i decisions seran acceptades tard o d'hora com les més adients. És el que s'esdevé a la rondalla 40, que ja he utilitzat com a exemple més amunt:

Quan estava a prop de la casa de Ndjambu va canviar la pell del seu cos, malgrat que era molt formós. Es va posar una pell que estava plena de granets, sarnes, pus i tota tonteria que no es podia aguantar. Els peus eren plens de nigües que, quan caminava, la part de darrera del peu era en el camí i els peus eren dintre del bosc, perquè estaven tan separats per tenir moltes nigües.

Aquest aspecte repulsiu no importa gaire al pare de la noia: Ndjambu es manifesta interessat solament per la polsera de coure, i aparentment no mostra interès per la felicitat de la noia que, tanmateix, intenta protestar:

I, mentre estaven parlant, la filla de Ndjambu, Ilombe, des de la finestra del seu pis estava allà veient com era l'home que anava a casar-se amb ella. Ndjambu la va cridar: «Ilombe!» I ella no contestava. La va tornar a cridar: «Ilombe!» Va contestar. Va dir: «¿Què passa, pare?» I li va dir: «Vine aquí. T'he trobat un marit». Ilombe va baixar; però amb la cara tan arrugada que hasta veure la seva cara, afirmava que no volia l'home. Ndjambu li va dir: «Doncs aquí està el teu marit».

¹⁶¹ Denise Paulme, *La mère devorante : essai sur la morphologie des contes africains*

Ilombe va tornar a preguntar al seu pare: «Però, pare, ¿què dius?» Li diu: «Doncs aquí està el teu marit». - «¿Aquest?» - «Sí». Ilombe va dir: «Vaja! Ja sabia que tu, al final, em mataries!»

Malgrat tot, l'autoritat paterna s'acaba imposant i Ilombe, en una de les rondalles que els seus informadors consideren més divertides, mira de boicotejar totes les iniciatives que el seu marit Ugula porta a terme, amb una intervenció contínua del pare que li recorda a cada moment quines són les obligacions del seu estat. Al final, però, la mateixa noia descobreix la cara amable, la cara dolça del marit, es penedeix de la seva actitud, assumeix l'encert de la tria que havia fet el seu pare, i es disposa a la felicitat amb aquell noi del qual no havia sabut captar les excel·lències:

Va començar a buscar per tota la casa. I aleshores, en un calaix d'un armari de la seva cambra, troba la pell [lletja]. Va dir: «Vaja! Com que això és el que passava aquí!» Va agafar la pell, se'n va anar a fora, la va cremar. És quan va venir una altra vegada i va dir: «Marit, vine que ens abracem!» L'home va dir: «Dona, vine que ens abracem!» Va sortir del llit el noi, es van abraçar i van quedar feliços. Ilombe ja l'anomenava «marit» i l'home ja l'anomenava «muller». Així es van quedar, vivint feliçment.

Dintre de les literatures orals occidentals, aquest missatge relatiu a la bondat de la tria efectuada d'acord amb els costums tradicionals es troba a les rondalles del tipus la princesa que es va casar amb un gripau: desesperada per la lletgesa del seu marit, tanmateix li roman fidel i procura estimar-lo; al final, però, el gripau lleig es transforma en un príncep molt bonic, la bellesa del qual ultrapassa la de qualsevol altre pretendent. També la rondallística de la zona presenta rondalles similars, que a vegades han sofert algunes variacions respecte de les versions originals:

Una vegada hi havia un matrimoni sense fills. Finalment, al cap de molts anys, la dona va quedar embarassada. Però, en lloc de donar a llum un nadó, va deslliurar un coco. El marit el volia llançar a la brossa; però la dona va pensar que, al cap i a la fi, aquell coco era fill seu; de manera que se'l va quedar a casa i en tenia cura.

Cada matí, la dona se n'anava a la finca i l'home a caçar. Quan tornaven, al vespre, trobaven sempre la casa neta i endreçada, talment com si algú hi hagués estat treballant tot el dia. Passava, senzillament, que dintre del coco hi havia un noi, el seu fill, que els feia les feines de la casa.

Un matí, una noia preciosa, que era la seva veïna, va entrar a la casa. En veure el noi, se'n va enamorar. Ell, però, li va pregar que no expliqués el seu secret a ningú. Ella li va prometre silenci si és que ell es comprometia a casar-se amb ella. El noi li ho va prometre i es va ficar dintre del coco una altra vegada.

Quan, aquell vespre, els pares del noi van tornar a casa, la noia hi va voler parlar. Però no pas per descobrir el secret del seu fill, sinó per sol·licitar el seu permís per casar-s'hi. Als pares els va estranyar molt que una noia tan rebonica es volés casar amb un coco, però finalment hi van accedir.

El dia del casament, l'església era plena de gom a gom; perquè a la gent els feia curiositat una cerimònia tan poc habitual. Però, quan va arribar el moment d'intercanviar-se els anells, el coco es va obrir. I es va presentar a la vista de tothom un noi molt bonic que va ser la sort d'aquella noia.

Des que es va acabar la cerimònia, tots dos van viure molt i molt feliços.¹⁶²

El descobriment del noi es fa precisament en el moment de l'intercanvi dels anells, que és un altre símbol de les relacions sexuals (el dit, símbol fàl·lic, penetra l'anell, símbol vaginal; el dit el posa la noia i l'anell el noi, en una simbologia inversa que té a veure amb el desig reprimit de tenir penis, per part femenina, i de poder parir, per part masculina). La interpretació es conserva, doncs, però s'hi ha produït una alteració fonamental: ara són els pares els que descobreixen que l'elecció que ha fet la noia era correcta. Una alteració tan important solament es pot comprendre si a la societat hi ha hagut una transformació paral·lela que justifiqui aquesta nova visió que es dona, ara positiva, de l'elecció de marit per part de la noia. Lògicament, els canvis en els valors i missatges que les rondalles transmeten, han d'obeir als canvis que la societat accepta en la seva evolució. En cas contrari, els relats no serien acceptats tampoc per l'auditori; ni, possiblement, serien creats pels autors i contaires.

Les noies i dones normals no tenen altra opció que assumir el seu paper. Hi pot haver hagut dones excepcionals que hagin actuat d'una manera diferent; però això només es troba en el terreny llegendari, on les protagonistes no són persones normals sinó éssers excepcionals que es situen per damunt de la resta de persones:

¹⁶² Jacint Creus, M^a Antònia Brunat & Pilar Carulla, *Cuentos bubis de Guinea Ecuatorial*

Els músics de nvet no parlen gaire sovint de les gestes de les dones. I, en canvi, a la història del nvet hi ha hagut dones molt famoses. És el cas de Nkeyeng Assumu, sempre més jove, de la tribu Yebekon, que tenia la particularitat de rejuvenir-se amb el pas dels anys, al contrari del cicle natural dels éssers vivents. Nkeyeng Assumu, germana petita d'Ofoyeng Assumu, era una dona excepcional. Era bonica, d'una bellesa encisadora. Tota la seva persona desprenia feminitat. Però sota aquest aspecte de noia fràgil i encisadora s'amagava un poder terrible; car Nkeyeng Assumu no havia estat iniciada com una dona normal, sinó com un home. La seva preparació havia estat tan reeixida que Nkeyeng Assumu, la filla d'Assumu Ondo de la tribu Yebekon, havia esdevingut una superpotència. Nkeyeng Assumu no tenia por de res, i res no tenia secret per a ella. Era una màquina de guerra i un cap excepcional que menava el seu poble amb mà de ferro.¹⁶³

El moviment sinuós de la serp, la seva facilitat per desaparèixer, la lluïssor i la força fascinatora de la seva mirada, el caràcter ctònic del seu cau, la seva mossegada mortal, la seva forma que recorda un riu... són trets que poden haver cridat l'atenció dels africans fins a fer-la esdevenir un símbol, a les seves rondalles, un personatge característic. Però, donat que el matrimoni és la finalitat mateixa de l'existència tradicional de la dona africana, els factors que poden fer perillar el seu accés a la institució per excel·lència són nombrosos. I, entre aquests, totes les literatures orals remarquen la gelosia i l'enveja de les altres dones que conviuen amb la interessada. Vegem-ne una exemple en aquesta rondalla, *La Wacici i les seves amigues*, procedent de la rondallística kikuiu:

La Wacici era una noia molt bonica, que la gent admirava perquè era atractiva i elegant. Les seves amigues n'estaven geloses i sempre la maltractaven.

Un dia, les amigues van anar a veure un expert d'aquells que embelleix les dents, perquè totes les volien tenir ben posades, separades i arreglades, tal com les dones acostumen a fer. La Wacici s'hi va afegir. Ell era un home molt famós, que s'havia fet una gran reputació per la seva habilitat. Totes tenien les dents ben fetes i semblaven atractives i encisadores, però cap d'elles no es veia tan bonica com la Wacici. L'expert va lloar les dents i la bellesa de la Wacici, i va afegir que tenia un encant natural en totes les coses. Això va fer enfadar molt les seves amigues.

¹⁶³ Daniel Assoumou Ndoutoume, *Du mvett : essai sur la dynastie Ekang (ou Etsang) Nna*

Quan tornaven a casa, es van aturar unes quantes vegades a parlar amb els nois que trobaven. Reien molt, mentre hi conversaven:

- Aha-aaa! Uuuuuu! Eia!

Aquest és el riure més romàntic que fan servir les noies gikuiu quan parlen amb els nois: Aha-aaa! Uuuuuu! Eia! Van rient mentre parlen amb els nois, i ells els admiren les dents i el sentit de l'humor.

Els nois els van demanar:

- Heu anat a veure l'expert en dents, ¿oi que sí?

I elles continuaven rient:

- Aha-aaa! Uuuuuu! Eia!

Un dels nois, ple de tendresa, va remarcar:

- La que es veu més maca és la Wacici. És bellíssima i realment meravellosa.

Tots els altres hi estaven d'acord, i ho van repetir. Això va enfurismar encara més les noies, perquè estaven geloses de la bellesa de l'altra i moltes d'elles la volien fer fora.

Les noies van continuar cap a casa seva, i pel camí van decidir enterrar viva la Wacici en el cau d'un porc espí que hi havia al bosc, prop del camí.

Van pensar que podrien anar totes al bosc a arreplegar una mica de llenya abans de tornar a casa, perquè era costum que les noies tornessin a casa amb una mica de llenya després de passar un dia a fora. Els agradava molt fer-ho; i sobretot a la Wacici, que sempre en recollia molta: no solament era molt maca, sinó que també era una bona noia que guardava el respecte que s'esperava d'una gikuiu, i la seva mare se l'estimava molt.

Quan les noies van arribar al cau del porc espí, van agafar la Wacici, la van ficar dintre del forat i la hi van enterrar viva. L'havien agafat per sorpresa; i ella ni tan sols no havia cridat, perquè es pensava que estaven jugant. No la van pas pegar ni li van fer cap mal. Van tapar el forat amb molt de compte, van marxar de pressa i van tornar a casa; no van dir res de la Wacici a ningú.

Aquella tarda la Wacici no va tornar a casa. Els seus pares la van esperar i esperar.

Quan van veure que no arribava, van sortir a preguntar a les amigues si havien estat amb ella o si l'havien vist enlloc. Totes van dir que ni havien estat amb ella ni l'havien vist enlloc durant tot el dia. La Wacici es feia un fart de cridar al cau del porc espí, mentre els seus pares voltaven per tots els pobles per mirar de trobar-la.

La seva mare deia:

- ¿On pot haver anat?

I algú va suggerir:

- Potser algun xicot ha fugit amb ella per casar-s'hi.

La seva desaparició va provocar tant d'interès, que el seu pare va anar a veure medecinaires i endevinaires per saber què li havia passat a la seva filla.

L'endemà al matí, el pare de la Wacici va trobar algú que havia vist la seva filla amb les altres noies del poble quan anaven a veure l'expert en dents. Ell ho va explicar a la dona i sense perdre temps va anar a cal dentista per tal d'assegurar-se'n. El dentista va confirmar que la Wacici i les seves amigues l'havien anat a veure, i que els havia arreglat les dents el mateix dia que havia desaparegut. Igualment, quan tornava a casa, el pare va trobar tot de nois que havien vist i parlat amb la Wacici i amb les altres noies del poble. De seguida que va arribar a casa, va contar a la dona i a tota la família el que havia descobert.

El germà de la Wacici, que coneixia moltes de les noies que havien estat vistes amb la seva germana, sabia des de feia temps que les noies tenien gelos i odiaven la Wacici. I va sospitar que no li haguessin fet una mala passada. Va sortir de casa i va resseguir el camí per on havien tornat totes les noies de cal dentista. Va recordar que sempre que tornaven a casa anaven a arreplegar llenya, i es va ficar al bosc per veure si hi havien mort la seva germana.

Quan es va atansar al cau del porc espí, es va adonar que la terra que el cobria encara era fresca; i que hi havia moltes petjades. S'hi va fixar encara més, i va veure que també hi havia un pilot de llenya abandonat. Al mateix temps, la Wacici va sentir soroll de passes damunt d'ella. Es va posar a cridar i a cantar el nom del seu germà:

- Cinji! Cinji!

Et parlo a tu, Cinji!

M'han avorrit i espiat, Cinji!

Cinji! Cinji!

El noi va escoltar amb atenció, va sentir amb claredat la veu de la Wacici i es va adonar que les noies del poble l'havien enterrat allà perquè estaven geloses de la seva bellesa. Aleshores va cridar:

- Wacici! Wacici!

La Wacici el va sentir i va estar molt satisfeta que ell hagués anat a deslliurar-la. Va respondre a l'acte:

- Yuuuuuuu!

El seu germà va començar a cavar i a remoure la terra. Va cavar i cavar, fins que va arribar al lloc on la Wacici estava enterrada i cridava. La va portar a la superfície i la va examinar: estava sana i estalvia, però esgotada per la fam i la por. La va portar a casa i els seus pares van estar molt contents de tornar-la a veure. Es va banyar, i tot plegats van sacrificar un cabrit en acció de gràcies a Mwene-Nyaga, que li havia estalviat la vida.

La Wacici va explicar el que li havien fet les seves amigues. L'endemà al matí van agafar totes les noies, i els més vells els van fer un procés. Els seus pares van ser multats durament: van haver de pagar molts caps de bestiar, van haver de sacrificar molts xais i molts bous, i van gastar molta cervesa, perquè els jutges i els més vells poguessin menjar i beure a pler. Les noies dolentes també van rebre un escarment: durant molt de temps no les van voler enlloc i no van trobar marit fins molt més endavant. En canvi, tothom respectava molt la Wacici, que es va casar, va tenir moltes criatures i sempre més va ser feliç.¹⁶⁴

Aquesta rondalla presenta diverses evolucions que més endavant ens mereixeran d'altres comentaris. Per ara, només cal retenir el fet que són les amigues de la Wacici les que, geloses i envejoses, procuren eliminar-la per tal d'eliminar la seva competència en el camí del matrimoni. Aquest fet es remarca encara més si tenim en compte el càstig que reben les unes i el premi de l'heroïna: durant molt de temps no les van voler enlloc i no van trobar marit fins molt més endavant. En canvi, tothom respectava molt la Wacici, que es va casar, va tenir moltes criatures i sempre més va ser feliç.

El final feliç, doncs, és un bon casament. Però també val a dir que allò que es valora més dintre del matrimoni és la fecunditat de la noia, que va tenir moltes criatures.

¹⁶⁴ Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa*. Oxford University Press, 1970. Transcrita íntegrament al meu treball *Africa a l'escola: materials per a una aproximació a la realitat africana*

En qualsevol cas, l'accés al matrimoni és condició primordial; i per això la competència entre les diverses dones del grup familiar és un problema real que es dona sovint. La gelosia i l'enveja per a un bon matrimoni, però, no és pas una exclusiva de les noies joves que s'han de col·locar (és a dir, que s'han de situar en una posició determinada dintre de l'estructura social). També les dones grans, ja casades, poden envejar i mirar d'impedir un bon matrimoni, sobretot si la beneficiària del casament és una noia que no els agrada. Dintre de les rondalles de *Ndjambu*, i tal com calia esperar, aquest paper de dona envejosa l'assumeix sempre la malvada *Ngwakondi*; i aquest tema es desenvolupa al llarg de tot el tipus de rondalles $N_{(I\text{Iombe}, 2)}$:

ESQUEMA 11

A. *Ndjambu* està casat amb *Ngwalezie* i amb *Ngwakondi*. La primera té una filla, *Ilobe*; després es mor, de manera que *Ilobe* queda òrfena de mare i a cura de *Ngwakondi*, una dona que no l'estima gens.

B. Quan es fa gran, un home o un jove pretén casar-se amb *Ilobe*. El pare, *Ndjambu*, accepta el casament de bon grat. El pretendent, un cop establerta la data de la cerimònia, se'n va al seu poble a esperar el dia del casori.

C. *Ngwakondi*, durant els dies d'espera, troba una oportunitat per quedar-se sola amb *Ilobe*. Quan aquesta està desprevinguda, la mata. No fa saber a ningú la seva malifeta.

D. Arriba el dia del casament. El nuvi acut a la cita, acompanyat per la seva família, però la núvia no apareix per enlloc. La busquen i troben el seu cadàver.

E. Demanen l'ajuda d'una persona que té algun poder supranatural i aconsegueixen que *Ilobe* ressusciti. Un cop que ha reviscut, la noia explica a la gent la malifeta de *Ngwakondi*.

F. La gent cerca *Ngwakondi*. De seguida que la capturen, li imposen un càstig sever.

G. Finalment, *Ilobe* es pot casar tranquil·lament amb el seu pretendent, amb qui viurà feliç.

Potser la maldat de *Ngwakondi* es deu al fet que vegi en *Ilobe* una competidora (matrimonial) per a les seves pròpies filles; una interpretació d'aquest tipus es reforçaria pel fet que en diverses de les rondalles d'aquest tipus *Ngwakondi* té fills i planteja els interessos d'aquests fills en contraposició a *Ilobe* o als fills d'aquesta.

De fet, però, donada la maldat intrínseca del personatge, no cal pas cap justificació per a una actuació seva moralment negativa.

De tota manera, allò que crida més l'atenció d'aquestes rondalles és el fet que *Ilombe*, abans de consumir el seu matrimoni, hagi de passar per una *mort* i una posterior *resurrecció*. Ja hem vist més amunt que aquesta doble operació pot tenir interpretacions que van molt més enllà de les simples aparences. Potser, dintre d'aquest context, convindria destacar aquestes possibilitats:

- la iniciació sexual
- els ritus de pas a l'edat adulta
- la bruixeria

El possible caràcter d'iniciació sexual sembla obvi en una situació en la que *Ilombe* es prepara per a la cerimònia nupcial. I val a dir que aquesta possible interpretació situaria la figura de *Ngwakondi* en tota una altra perspectiva: si la seva actuació està orientada vers la iniciació sexual de la noia, és evident que aquesta actuació pot tenir aspectes dolorosos; però globalment s'ha de considerar com a positiva. I fins i tot podríem dir que són aquells aspectes dolorosos propis de la iniciació sexual els que provoquen que *Ngwalezie*, la imatge de la mare bona (però també la imatge bona de la mare), desaparegui de l'acció en benefici d'una *Ngwakondi* que, per tal de preservar una imatge materna positiva, assumiria novament els mals moments que ha de fer passar a la filla (i que, evidentment, també són necessaris per a la seva maduresa).

Passa, tanmateix, que, si això era així, no hi ha dubte que les rondalles actuals no n'han servat la memòria completament, o bé que la societat ndowe ha evolucionat en la seva acceptació de determinades pràctiques d'iniciació sexual, que ara mateix es considerarien com a negatives: perquè, finalment, la iniciadora d'aquestes pràctiques, *Ngwakondi*, rep un càstig molt dur per a la seva actuació:

Rondalla número 10:

Van començar a buscar Ngwakondi fins que la van trobar. Li van preguntar: «¿Què passa?» Aleshores la gent va cridar tota la gent. La van començar a jutjar una mica. I la noia va dir: «Per part meua, deixeu-la». L'home es va aixecar: «No res, aquesta dona es mereix la mort». Van agafar un sac. La van ficar dintre del sac. La van lligar amb pedres. El van ficar en el caïc i se'n van anar fins arribar a l'alta mar. La van llançar allà. Aquella dona va morir. Aleshores van tornar fins al poble.

Rondalla número 12:

Aleshores, quan va tornar a casa, va trobar que la seva germana es va suïcidar.

Malgrat això, *Ilombe* assegurava a la rondalla número 10: *Per part meva, deixeu-la. I, a la rondalla número 9, Ngwakondi no rep pas un càstig, sinó un premi:*

Van fer el casament, tot allò, doncs va pensar la nena: «Pobra, aquesta gent, els ajudaré». Va dir al seu home: «Vull que aconseguieixis una casa de primera mà». Va aconseguir una casa i va cridar el seu pare Ndjambu, Ngwakondi i les dues nenes de Ngwakondi. I aleshores van venir, els van entregar la casa. Tot el que desitjava aquella gent, ho tenia.

Val a dir que, en aquesta rondalla, que és del tipus de la nostra *Ventafocs*, el caràcter d'iniciació sexual afegeix l'objecte de la sabata, que el fill del rei cerca i *Ilombe* posseeix, com a símbol vaginal (un objecte que queda ajustat quan el penetra un membre del noi). I també hi ha d'altres afirmacions, en d'altres rondalles, que semblen referir-se amb força claredat a la iniciació sexual d'*Ilombe*. Com ara a la rondalla número 13, en què la mort de la noia és substituïda pel seu tancament (= enclaustrament) en un magatzem:

Aleshores Ndjambu va cridar un soldat. Li va dir que tragués aquella noia i que la fiqués en un magatzem. La van agafar i la van ficar dintre d'un magatzem. El van tancar. El soldat va tornar. Etundji es va aixecar més. Va dir: «Escolta, senyor, t'ho demano per favor: treu aquesta noia d'allà. Ella no menja ni fa res. Aleshores, ¿com podrà viure, ella?» Li va dir: «Escolta: aquesta és la segona vegada. Surt de la meua vista». El pobre noi va tornar-hi. Aleshores Ndjambu va dir: «¿Què és el que jo vaig fer?» Va cridar dos soldats i van entrar en aquell magatzem. Van treure la pobra noia i era ja una dona.

Podríem dir, doncs, que encara resten alguns rastres de la interpretació de la mort d'*Ilombe* com la seva iniciació sexual. Respecte de la possible interpretació com a pas a l'edat adulta, és a dir a la seva maduresa, cal tenir en compte que hi ha una identificació entre aquesta i la iniciació sexual: una noia es fa adulta en la mesura que arriba a la plenitud sexual, que pot ser mare i que es casa. Valdrien, doncs, els mateixos comentaris, amb un afegitó important que ens acostaria més al ritu: i és que, tot i que *Ngwakondi* comença la iniciació d'*Ilombe*, perquè és ella qui la introdueix en el món de la mort, per sortir-ne necessita un altre personatge; i no es tracta d'un personatge qualsevol, sinó d'un personatge que està en contacte amb el món del més enllà: la mare difunta (que altra vegada justificaria el desdoblament/mort de *Ngwalezie*), o bé una persona dotada de poders especials (que en una versió adaptada a la modernitat és substituïda per un metge):

Rondalla número 9:

Un dia, la noia se'n va anar a un quilòmetre. Va començar a plorar, a plorar, a plorar, a plorar... Va tornar a casa. Aquella nit va venir la seva mare en el somni. Li va dir: «Filla meva, que no et preocupis: tot el que passa aquí, ho veig. Tot el que et fan, que no importi res perquè viuràs bé i ajudaràs la teva família. Si vols! Que si no ho vols, ja és un altre problema».

Rondalla número 10:

Ngwakondi es va escapar. Va venir tota la gent. Aleshores van entrar. El marit va preguntar: «¿On és la meva dona?» Aquell home va entrar on era la seva dona i va trobar que era allà cadàver. «Però, ¿què passa?» Es va aixecar i va començar a cridar. Va venir tota la gent. Van buscar la manera de curar-la a ella, i no hi havia manera. L'home es va aixecar: «Déu meu, ¿què faré? Tot i que ha vingut tanta gent així!» L'home va cridar. La seva gent va anar allà. Van anar-hi també els metges i aleshores van començar a treballar amb ella. Li van posar els aparells, li van mirar el cap i van trobar que tenia una agulla al cap. Li van treure i la noia es va aixecar.

Rondalla número 11:

Aquella dona va intentar, amb la confiança que era la dona del seu pare, li va permetre l'entrada. Aquella dona va pujar allà i va lliurar la verdura. La pobra nena va acabar de cuinar tot això. En menjar-ho va caure i es va morir. Van cridar la gent. Van venir: «¿Què passa amb la nena? ¿Què passa? ¿Què passa?» Ngwakondi va començar també a plorar. Van cridar una curandera anomenada Totiya. Va venir. Va fer els seus medicaments. La nena es va curar. Ngwakondi es va escapar.

Rondalla número 12:

Aleshores van anar a consultar un medecinair-e-ndevinaire. Aquell medecinair-e-ndevinaire els va dir que el problema era molt senzill: en un tancat que hi havia prop de casa seva hi havia el seu fill. Vertaderament hi havia el fill com ell va dir, amb dues estrelles brillants. Aleshores la germana va dir que «És mentida. En el tancat no hi ha res. A més a més allà hi ha lleons. Estan famolencs de tal manera que, si veuen allà acostar-se algú, poden saltar i atacar aquella persona».

Aquella noia va preferir morir per anar a veure si era veritat que el seu fill era allà. I quan hi va anar, des de lluny veia com brillaven les estrelles. S'hi va atansar més i tots els lleons estaven adormits. Ella va agafar una corda, la va lligar a un pal. I va agafar aquella corda i hi va fer un nus escorredor, un nus que es movia. Va apretar el fill i el va treure.

A la darrera de les rondalles d'aquest subgrup, la número 13, el personatge especial que hi intervé és *Etundji* que, com sabem, és medecinaire i endevinaire. De manera que aquesta relació que podríem establir entre aquest tipus de rondalles i els ritus d'iniciació a l'edat adulta és possible en tots els relats.

És factible, doncs, la interpretació d'aquestes rondalles com a iniciació sexual i com a ritu de pas. Ara bé: l'element que, almenys a un nivell superficial, ha persistit més, és el de la interpretació de l'actuació de *Ngwakondi* en el marc de la bruixera. Aquesta relació s'expressa d'una manera explícita a la rondalla número 11:

¿Què va passar? Ngwakondi es va convertir d'una altra manera, a la bruixeria. Va perseguir la pobra nena i ella ja no va poder fer res. Va pensar: «¿Què he de fer? És buscar-me verdura. En aquesta verdura hi he de posar química. La tindrè allà i, en el moment de cuinar-la, que es mori». I, ¿què va passar? Ugula li va dir: «Escolta, Ilombe: si's plau, que no ho facis; que Ngwakondi no entri en aquesta casa. Aquesta dona és una bruixa. Ens busca el mal. Compte». La noia va dir: «¿Què farem? Que aguantem així».

(...)

Aquella dona no va tornar més. Va preparar més química, que es diu mokuku¹⁶⁵. Amb aquesta classe de química, la prepares; i si no mata algú, et mors. ¿Què passa? Aquella dona va passar a la costa per buscar manera d'entrar a la força, i ella no va poder entrar. I amb la seva verdura va caure. Aquella medicina la va matar a ella mateixa.

A part d'això, que es fa evident llegint les rondalles, el caràcter negatiu de l'actuació de *Ngwakondi* ve reforçat també per la seva condició de madrastra, que es relaciona amb la seva condició de bruixa. Aquesta figura, a totes les literatures orals, permet al noi i a la noia un enfrontament subconscient amb la mare de veritat sense sentiments de culpabilitat: la mare real que a vegades fa nosa, que relega el fill, que no l'atén prou, que no li dóna una posició social prou envejable, que cal represaliar, de qui cal alliberar-se i emancipar-se per tal d'exaltar el protagonista i el seu assoliment de la maduresa:

¹⁶⁵ El mot *mokuku* té una triple accepció entre els *ndowe*: per una banda, es refereix al procés iniciàtic relacionat amb les classes d'edat que culmina en el grau de *mumwa* a *zityi*, «senyor del bosc»; en segon lloc es pot referir al mateix personatge de *mumwa* a *zityi*; finalment és el nom d'un encanteri específic destinat a provocar la mort d'algú. En aquest darrer cas, es considera que si l'encanteri falla es torna contra el mateix que l'ha disposat.

Aquestes fantasies solen aparèixer quan els sentiments de culpabilitat ja formen part del conjunt de la personalitat de l'infant, i quan el fet de sentir-se malament amb un dels pares o, pitjor encara, el fet de menysprear-lo, li provocaria uns remordiments insuportables. Així doncs, la típica dissociació de la mare que presenten les rondalles entre una mare bona i una madrastra perversa, resulta molt útil per a l'infant. No solament constitueix un mitjà de preservar una mare interna totalment bona, quan la mare real no ho és, sinó que també permet la còlera contra la «madrastra perversa» sense posar en perill la bondat de la mare veritable, que l'infant veu com una persona diferent. De manera que la rondalla suggereix a l'infant com ha de considerar sentiments contradictoris que, en d'altres circumstàncies, l'obsessionarien en el nivell on comença a sentir-se incapaç d'integrar emocions oposades. La fantasia de la madrastra cruel no solament conserva intacta la mare bona, sinó que evita també els sentiments de culpabilitat enfront de pensaments i desigs que l'infant sent envers ella; una culpabilitat que podria interferir seriosament la seva relació amb la mare.¹⁶⁶

La **maduresa**, doncs, seria la clau que lligaria totes les possibles interpretacions de les rondalles: l'**accés al matrimoni**, el **seguiment dels costums i valors tradicionals**, la **iniciació sexual**, el **pas a l'edat adulta**, la **bruixeria**.

Ara bé: en totes les rondalles que hem vist fins ara, l'assoliment de la maduresa per part d'Iloambe ve determinat per persones o circumstàncies externes: s'adona que ha elegit malament el marit quan veu que el noi amb qui s'ha casat no era allò que esperava; entra en el món del més enllà per l'acció de Ngwakondi i en surt per obra d'un medecinaire... En canvi, la maduresa real d'una persona l'ha d'aconseguir per si sola, perquè en definitiva consisteix en conèixer les pròpies possibilitats, assumir-les i actuar d'acord amb un mateix.

Aquesta maduresa definitiva, Iloambe la troba en el tipus de rondalles N_(Iloambe, 3). En aquest subgrup trobem que la nostra heroïna s'endinsa sola en el bosc, on supera tota sola les proves necessàries per passar el riu que separa el món dels vius i el món dels morts; i actua, tota sola i amb èxit, en el món del més enllà, d'on aconsegueix tornar, tota sola, per vèncer definitivament Ngwakondi. És clar que és la mateixa Ngwakondi qui l'ha empès a deixar la casa de la infantesa i que la seva mare Ngwalezie vetlla per ella en el món dels morts: un ritual requereix els seus oficiants. Però és ella la que supera, amb les seves pròpies forces, tant les diverses proves com la rival.

Igualment, de rondalles d'aquesta mena en podem trobar a tota la geografia literària africana:

¹⁶⁶ Bruno Bettelheim, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*

El mal averany per la presència d'aquests batracis apareix sempre en un cicle de faules on una madrastra envia una òrfena a cercar granotes. La continuació del relat és sempre el mateix: l'òrfena, tot perseguint una granota, arriba al riu Yom o «riu dels morts». D'un bot, la granota salta a l'altre costat. La noia es fica a l'aigua, que se l'empassa. Aleshores troba els seus pares difunts.¹⁶⁷

Novament, el fet que un animal determinat serveixi de guia per a la travessa d'un riu ens remet a les llegendes ndowe d'origen. Però, com que aquest tipus de rondalles està directament relacionat amb l'accés al món supranatural, desenvoluparé el seu estudi més endavant. El mateix s'esdevindrà amb el tipus de rondalles N_(Ngwakondi, 1), un altre dels subgrups del cicle protagonitzat per dones, que es relaciona molt directament amb el món de la bruixeria.

Aquest darrer aspecte que deixo pendent d'estudi, però, permet una aproximació a un altre dels temes relacionats amb la família que no necessàriament tenen a veure amb l'accés al matrimoni: **les relacions entre les dones d'una mateixa família.** Perquè aquesta associació *madrastra = bruixa* es repeteix en un altre cas: *coesposa = bruixa*. I és una associació que no pertany solament, per a la dona africana, a la ficció literària:

El malefici és, per als profetes, la causa extranatural de malaltia vàlida universalment. La seva concepció del malefici és molt vasta i difusa. Per a ells, resulta de les activitats antisocials d'individus gelosos o barallats amb el pacient, i que li volen mal. Quan va començar la secta dels Querubins i Serafins el 1925, es van produir molts casos de persecució contra persones que profetes amb massa zel designaven com a bruixots. A Ekiti, durant l'aixecament babalolo, l'opinió pública obligava les persones sospitoses de practicar la bruixeria a anar amb el profeta a beure aigua consagrada: es pensaven que així establien una mena d'ordalia que esdevindria fatal per a un veritable bruixot. Ara mateix, una acció directa contra els bruixots seria estranya o fins i tot impossible. El profeta ja no identifica el bruixot causant de la malaltia si no és en termes ambigus com ara «és algú de la família del vostre marit qui us provoca això»; habitualment, la imaginació del malalt és capaç de determinar els probables candidats. Els ioruba solen descobrir els bruixots entre els vells, les persones tronades, les dones. Es diu de les esposes joves que utilitzen les seves mares o d'altres bruixes per fer emmalaltir les seves coesposes.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Lluís Mallart i Guimerà, *Ni dos ni ventre : Religion, magie et sorcellerie evuzok*

¹⁶⁸ Masamba ma Mpolo, *La libération des envoûtés*

En una societat poligàmica, cal considerar natural que les relacions entre coesposes siguin, a vegades, tibants. I totes ls literatures orals se'n fan ressò. En el cas europeu, la rivalitat entre coesposes ve substituïda per la rivalitat entre la sogra i la seva jove:

Vet aquí que una vegada hi havia un marit i muller que s'estimaven molt, però vivien malament per enveja de la sogra, que sempre deia mal de la nora al seu fill, fins que un dia marit i muller es van entendre de no escoltar-se mai més allò que els digués la mare d'ell i sogra d'ella, fos el que fos.

Però heus ací que al cap d'un quant temps que vivien en tanta harmonia, cada dia, mentre la dona filava, se li presentava un gatot negre i molt pelut, que baixava per la xemeneia i l'espantava fent-li ganyotes i miolant d'una manera espantadora. La pobra nora n'estava tota amoïnada i no sabia com fer fugir aquell gatot que tanta por li feia. Cada dia se n'exclamava al seu home, fins que un dia ell li va dir:

- Avui em quedaré a filar jo.

Es vestí amb les robes de la seva dona, i a l'hora de filar es va asseure a la vora del foc i amb la filosa i el fus vinga filar i fila que filaràs. I heus ací que al cap de poca estona baixà el gat negre i pelut per la finestra, i així que el va veure quedà tot parat; se'l mirà de fit a fit amb un pam d'ulls i amb la cua tota enravenada li va dir:

- Duus bigotis i files?

I ell li replicà:

- I tu ets gat i parles?

I sense dir-li res més agafà una paella d'oli bullent que tenia al foc i la hi tirà pel damunt. El gat, en veure's escaldat, miolant com un mal esperit, fugí xemeneia amunt.

I heus ací que mentre marit i muller estaven parlant del que havia passat, un veí de la seva mare li vingué a dir que anés a veure-la, que no estava bona. El marit hi anà i li preguntà:

- I doncs, mare, què teniu?

- ¿Encara em preguntes què tinc, després que m'has escaldat tota, tirant-me tota aquella paellada d'oli bullent pel damunt que m'ha cuidat morir?

*El gatot negre i pelut era la sogra, que era bruixa, sense que el seu fill ni la seva nora ho sabessin. D'aquella feta, la sogra va morir i el matrimoni sempre més van viure en santa pau i tranquil·litat.*¹⁶⁹

La identificació entre aquesta bruixa catalana i el gat recorda la relació estreta entre els bruixots nyakyusa i les seves pitons. A part d'aquesta observació que més endavant serà pertinent, en el cas de les societats poligàmiques és la rivalitat entre coesposes la que fa que una de les dues sigui vista com una bruixa. La interpretació africana d'aquesta rivalitat repeteix, com és natural, el caràcter misogin de la tradició:

*Malauradament, passa molt sovint que la rivalitat entre les esposes porti a la desestabilització de la família. En efecte, la rivalitat entre les esposes és un factor fonamental de desestabilització de la família. A vegades empeny la comesa d'actes criminals que apunten sobretot el cap de família. Les esposes atrapades en un procés de rivalitat són éssers apassionats, enrabiats. Res no les fa recular. Per a elles, tot els és permès. I els seus plans sinistres apunten el cap de família, que tenen com un trinxerari, com una bèstia; mentre que tracten les coesposes com a robadores d'ànimes*¹⁷⁰.

La perversitat d'aquestes dones és tan grossa que pot dirigir-se als infants. En efecte, desitjosa de portar el seu o els seus infants al capdavant de la família, cadascuna de les dones es lliura a intrigues i a conspiracions per tal de dividir la família, destruir la seva unitat i, per tant, afeblir-la.

*Mentre que el marit, el cap de família, actua per la grandesa de tota la família, les esposes només veuen la seva pròpia progenitura. Mentre que el cap de família es lliura a l'interès general, les dones intriguen i sembren la discòrdia. I els infants, massa cànids, cauen fàcilment en el joc de les seves mares.*¹⁷¹

Dintre del cicle de les rondalles de Ndjambu, aquesta rivalitat entre coesposes és vista com el màxim inconvenient per a un desenvolupament normal de la vida matrimonial. El tema es desenvolupa sobretot en el tipus de rondalles N_(Ngwalezie, 1):

¹⁶⁹ Joan Amades, *Folklore de Catalunya : rondallística*

¹⁷⁰ Com a bruixes. La nota és meva

¹⁷¹ Daniel Assoumou Ndoutoume, *Du mvett : essai sur la dynastie Ekang (ou Etsang) Nna*

ESQUEMA 9

A. *Ndjambu* reuneix les seves dues dones i els prohibeix de fer una cosa determinada. Se'n va de viatge.

B. *Ngwakondi*, la dona dolenta, s'empesca una estratagema per tal de transgredir la prohibició del seu marit de manera que sembli que la transgressora hagi estat la dona bona, *Ngwalezie*. Porta a terme el seu pla.

C. *Ndjambu* torna del seu viatge i s'adona que la seva prohibició ha estat transgredida. Per culpa de l'estratagema de *Ngwakondi* castiga la dona bona, *Ngwalezie*.

D. Un temps després es descobreix que la verdadera transgressora havia estat *Ngwakondi*, que rep finalment el càstig merescut.

Aquestes rondalles parteixen totes d'una prohibició de *Ndjambu*. Això facilita, és clar, que immediatament es produeixi una transgressió per part de la dona dolenta; i que aquesta aprofiti l'avinentesa per culpar la dona bona de la seva acció. Sobretot, però, posen en evidència una cosa: que la dona casada és més bona o més dolenta, segons l'opinió que el marit en tingui. I això, en una ocasió, es diu d'una manera explícita:

Rondalla número 2:

La rondalla té el títol de Ndjambu de sempre amb la seva dona Ngwalezie. Aleshores Ndjambu tenia dues dones, Ngwalezie i Ngwakondi. Va dir Ndjambu: «Jo, aquesta vegada, vaig de viatge». Però Ndjambu pensava que aquell viatge era d'anada, és a dir comprovant de les seves dones quina és la bona i la dolenta. Aleshores, per fer-ho així, havia de fer manera que una prova de cadascuna. Aleshores Ndjambu va anar al seu viatge. En anar-se'n de viatge va dir: «Perdoneu-me, dones. El que he de fer ara, jo us deixaré a cada una de vosaltres alguna cosa. Aquesta cosa em servirà quan tornaré de viatge. Aleshores la gent que jo portaré d'allà menjarà les coses que us he deixat».

En aquest cas, i per vergonya davant de la presència de nombrosos amics, *Ndjambu* dubta; i, malgrat les aparences que semblen condemnar-la, escolta mínimament l'opinió de *Ngwalezie*. El resultat és que, com que aquesta primera prova no ha aclarit - als seus ulls, perquè només són els ulls maritals els que donen o treuen aprovació a les dones- quina de les dues esposes és la millor, els homes s'entretenen en noves proves que les dones han de passar. A destacar que aquestes proves noves que s'afegeixen, dues en total, tenen a veure amb el fet que les dues dones es mantinguin sense caure tot passant per l'aigua:

Van anar a un riu, van posar fil, el van lligar a cada costat: «Aleshores, cada dona passarà allà». - «Vinga, Ngwalezie, aixeca't!» La pobra dona es va aixecar. Va passar, va passar a l'altre costat. Ngwakondi, en aixecar-se, doncs va caure a l'aigua. La gent cridava: «Oh, oh! És Ngwakondi qui ha fet mal!» Aleshores va dir: «No, no sóc pas jo!» Es va tornar a aixecar.

Un altre sistema: van agafar, perquè n'hi havia un que tenia allà màgia, aleshores va cridar el tauró: «Cada una estarà al damunt del tauró. Aleshores donarà unes cinc voltes». Ngwalezie es va posar al damunt del tauró. El tauró la va portar. Va donar cinc voltes, va tornar a terra. Ngwakondi es va posar en el tauró. Ja hi anava. Doncs va caure a l'aigua i el tauró se la va menjar.

Doncs van tornar a casa. Allà és on Ndjambu va acceptar que Ngwalezie és una dona per a ell.

Aquest sistema d'endevinació es correspon amb el sistema que els fang, veïns dels ndowe, utilitzaven a l'acabament de les ordalies amb verí, tal com explica Aurora González tot citant Trilles (*Le totémisme chez les fan*) i Retel-Laurentin (*Sorcellerie et ordalies. L'épreuve du poison en Afrique noire. Essai sur le concept de négritude*):

Qualsevol que sigui l'efecte de la prova, porten tots els que l'han passada davant d'una mena de perxa que travessa un rierol. Sense cap ajuda, l'han de recórrer d'una banda a l'altra. Si dubten i en cauen, els maten a cops de bastó, els esquarteren i a continuació se'ls mengen. Els que han quedat confirmats com a bruixots, no se'ls mengen mai: els cremen.¹⁷²

Vet aquí, doncs, que un intent d'interpretació de la rondalla ens torna a portar cap al món de la bruixeria. A part d'això, una primera lectura de tot el subgrup faria palesa la incorporació de dos temes -a part de l'eix temàtic central radicat en la rivalitat entre les dues coesposes- que pràcticament no tornen a aparèixer al llarg del cicle: la preferències per tenir fills mascles en lloc de filles¹⁷³, i la necessitat que la bona esposa col·labori en l'acolliment hospitalari que es deu als hostes:

¹⁷² Aurora González Echevarría, *Invención y castigo del brujo en el Africa negra : teorías sobre la brujería*

¹⁷³ Aquest tema només torna a aparèixer a la rondalla número 36

Rondalla número 1:

Hi havia una vegada... era un home anomenat Ndjambu amb les seves dues dones de sempre. Aleshores va dir Ndjambu que «En el seu poble no vull escoltar ni veure que hi ha una dona més; ni que la seva mare, és a dir les seves dones, fessin néixer una dona; solament els homes, perquè els homes sí que tenen importància a la vida; per més que les dones tenen importància, però l'home és el més, el que té més poder». Aleshores van passar els anys i mesos. La bona, que és Ngwalezie, va agafar l'embaràs. I l'altra no va agafar l'embaràs. Aleshores ja tenia enveja. Cada dia, nit, anava pregant a Déu que «Aquest embaràs que té la bona, que és Ngwalezie, aleshores en donar a llum que aparegui una dona». Cada vegada, aquella dona ho feia. Aleshores l'embaràs es va anar fent més gran i va donar a llum una dona. Ndjambu es va començar a enfadar. Va dir: «No vull saber res. Aquesta nena, el que farà és que la llencin d'una vegada».

Rondalla número 3

Hi havia una vegada... Vivia un home anomenat Ndjambu en un poble amb les seves dues dones, Ngwalezie i Ngwakondi. L'home va calcular que «El que he de fer és marxar de viatge. Quan acabi el viatge tinc un plàtan aquí, un fruïter, que em servirà el dia que jo vindré amb els meus amics. Ens ho passarem bé amb aquest plàtan. Ens el menjarem. Que ningú no intenti tallar-lo. ¿M'enteneu?» Les seves dones van acceptar-ho.

Rondalla número 4:

Quan es van acabar totes aquelles gallines va quedar un gall gros, i l'home va dir: «Aquest sí que és meu. Vosaltres us heu menjat la resta, però aquest, que ningú no se'l mengi. Me'n vaig de viatge on el meu amic. Ell em va dir que em prepararà un gall gros. Quan jo arribi allà, ens el menjarem. De la mateixa manera, jo reservo aquest gall meu: que quan torni portaré amb mi el meu amic; i el dia de l'arribada ens menjarem també el meu gall gros, igual que jo faré en arribar allà». Les dones van dir que «D'acord».

(...)

Aleshores ell va dir al seu amic: «Jo no tinc res per donar-te. L'únic és que he de tornar a casa meva amb tu, perquè ens mengem el gall que tinc». El seu amic li va dir: «Bé, això està bé: si t'has menjat el meu, aleshores jo també m'he de menjar el teu».

(...)

El marit va dir: «Però, ¿com és possible? El gall que vaig deixar aquí! A més a més, us vaig dir que el cuidéssiu amb molta precaució i seguretat perquè tornaria amb el meu amic perquè ens el mengem».

El paper tradicional de la dona queda tancat: casada segons els interessos i designis familiars, objecte de l'hostilitat de les altres dones, la seva vida solament tindrà sentit en funció dels fills i del marit. Novament, les rondalles no li presenten cap alternativa.

Per altra banda, una interpretació d'aquest tipus de rondalles no seria sinó una repetició de tot el que he anat dient fins ara. Breument, doncs, diré que novament ens situem davant de la iniciació sexual i de determinats ritus que s'hi relacionen. Així, per exemple, a la rondalla número 3:

Quan va tornar Ndjambu, honament va arribar a la cuina. Va saludar les seves dones i va mirar. No veia el plàtan. Va cridar les seves dues dones: «¿On és el plàtan?» Ngwakondi, com a dolenta, va presentar primerament: «Jo no sé res, que no sé res, que no sé res». - «Però, ¿com? Ngwalezie, ¿què et passa? ¿Qui ha tallat això?» - «Que no ho sé [...]».

La consideració del plàtan com a símbol fàl·lic semblaria excessivament fàcil; però no és pas gratuïta si ens adonem que, en unes rondalles que contempen la iniciació sexual d'una manera evident, es repeteix d'una manera ostensible. Valgui a tall d'exemple aquest fragment de la rondalla número 50:

Bé. I com que el noi no podia dir res davant del seu pare, també hi estava d'acord. Van celebrar el casament i el pare va dir: «La meua filla, te l'emportes. Però no et ficaràs amb ella al llit fins que la llavor de plàtan que porta la portarà i la plantarà. Quan en surti un manat, un dit d'ells hauràs de partir. Quan el tallis i el cuinis, aleshores, aquella nit, dormiràs amb ella al llit».

(...)

Aleshores el plàtan va poder donar fruit i tenia, la noia havia de tallar-lo per preparar la proposta segons havia dit el seu pare.

El plàtan és un arbre que forma part de molts rituals, a l'Àfrica Central. Entre ells, el ritu de la circumcisió. Més endavant ja estudiarem aquest ritu amb més deteniment; per ara bastarà dir que, entre els ndowe, la circumcisió es celebra al pati de darrera de la cuina, entre la casa i el lloc on s'amuntega la brossa; és a dir, exactament en el lloc on es troba la prova que aparentment converteix Ngwalezie en culpable als ulls del seu marit. A més a més, el tros de pell de prepuci que es tallava s'enterrava al costat d'un plàtan; quan aquest plàtan es feia gran, es celebrava una festa per menjar-se'l. La relació amb la iniciació sexual es torna a fer evident.

Perquè, efectivament, cal considerar la circumcisió com la cerimònia que culmina la iniciació sexual:

La iniciació al «so» no és pas una iniciació sexual; perquè ja sabem que és la circumcisió la que constituïa, juntament amb el coneixement de la pròpia genealogia, el passaport per a la vida sexual. El «so» venia després...¹⁷⁴

La veritat és que la circumcisió, entre els mateixos ndowe, és un ritu la importància del qual ha minvat d'una manera important. Val la pena dir-ho perquè, novament, hem de constatar una certa connotació negativa en els fragments de rondalles del cicle que semblen referir-s'hi.

El mateix Laburthe-Tolra, finalment, ens fa propera la interpretació d'un altre fragment de les rondalles d'aquest tipus:

Igual que el «melang», el «ngi» comença amb una exhumació de cadàvers. La diferència és que s'hi necessiten cadàvers recents, perquè a més a més dels ossos s'utilitzaran directament les sànies que surten de la carn en descomposició. És una de les raons per les quals el «ngi» mata realment, i per la qual estava previst també (igual que en el «ndje» dels bakoko) un aprofitament integral de les restes de l'iniciat difunt: els seus camarades ballaven damunt del seu cos per tal que la carn es desprengués fàcilment dels ossos; aquests es conservaven a l'«esam» i la resta en part era enterrada, i en part s'utilitzava en verins i antídots o bé se la menjaven els iniciats. La colonització va prohibir totes aquestes pràctiques.¹⁷⁵

Rondalla número 3:

¿Què feia Ngwakondi? Cada matí, en lloc d'anar a la seva finca, ella se'n va anar. Fins arribar on hi havia aquell sepulcre. S'aixeca. Va començar a ballar: «Des que jo vaig fer, des que jo vaig menjar plàtan, i ho vaig fer perquè ho vull fer». I cada dia feia això.

Rondalla número 4:

Ngwakondi, cada dia que anava a la finca, després de la mort de la seva rival Ngwalezie, després de treballar a la finca, quan tornava, baixava la seva cistella al cementiri i es quedava allà al cementiri ballant, dient:

¹⁷⁴ Philippe Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun : essai sur la religion beti : les mystères de la nuit*

¹⁷⁵ *Ibidem*

«Estic plorant la meva rival, estic plorant la meva rival. Jo menjant el que és aliè i llançant-lo a la brossa darrera de la seva cuina. Estic plorant la meva rival, estic plorant la meva rival. Jo menjant el que és de la suor i llançant-ho a la brossa en el seu lloc de la brossa». Cada dia ho feia.

Un altre dia va tornar a la finca. Després de la finca va venir al cementiri i s'hi va aturar. Va baixar la seva cistella i va començar a ballar, cantant. La cançó deia: «Jo ploro la meva rival. Estic menjant i vaig menjar el sofriment i vaig llançar brossa darrera de la seva cuina al seu lloc de la brossa. Jo ploro la meva rival. Jo menjant la suor i llançant brossa al seu lloc de la brossa». Cada dia, aquesta dona ho feia.

Amb això no vull pas dir que les rondalles siguin el reflex precisament dels ritus propis del *ngi* fang. Però sí que el fet de ballar damunt d'un cadàver, o d'una tomba, era un acte ritual, probablement molt més estès d'allò que les poques referències bibliogràfiques que tenim semblaria suposar; i que aquests fragments de les rondalles són acceptats pels auditoris perquè, d'una manera conscient o inconscient, són versemblants: reflecteixen la memòria de costums rituals que avui potser ja han desaparegut per causa de la pressió catòlico-colonial. La remarca és important, perquè, si això fóra cert, una actitud de retorn a la tradició podria intentar recuperar-los.

El repàs d'aquest subgrup de rondalles, doncs, ens torna a portar a les mateixes conclusions que havíem trobat fins ara. I que miraré de resumir:

ESQUEMA 24

En un primer nivell de lectura, les rondalles reflecteixen el paper tradicional de la dona tot reduint-lo a dos aspectes que no admeten alternativa:

* l'elecció de marit, on l'opció positiva és l'acceptació dels interessos de la família.

* les relacions amb les altres dones, on es remarca la rivalitat amb les que no són del propi tronc familiar.

A nivell interpretatiu, les rondalles també coincideixen en reflectir aspectes més profunds relacionats amb la mateixa dona:

- * la vanitat
- * la iniciació sexual
- * la bruixeria
- * la mort
- * el (re)naixement
- * els ritus d'iniciació
- * el pas a la maduresa

Cal retenir especialment aquests darrers aspectes: en primer lloc, perquè demostren que entre el món de la família i el món supranatural hi ha una continuïtat, no hi ha una separació fàcil de determinar, tot i que en aquest treball els hagi situat en dos apartats diferents d'aquest capítol. En segon lloc, perquè la dona, molt més arrelada a la tradició que no pas l'home per causes socio-econòmiques, juga un paper decisiu en la cultura iniciàtica; i molt especialment en un renaixement d'aquesta cultura que s'ha produït, arreu de l'Àfrica, d'una manera paral·lela a la lluita per l'assoliment de les independències; assoliment que ha permès assumir, almenys parcialment, alguns dels valors, costums i ritus tradicionals que la dona havia conservat:

Tanmateix, la presència de la dona a l'«ivanga» és un factor a destacar en l'explicació dels silencis. És a dir que ella roman en la cultura tradicional, i així esdevé l'element representatiu de la cultura del grup. En aquest sentit, són els homes els que segueixen l'«ivanga» com a identificador de la seva cultura, fenomen que també es pot observar en el Carib, on són les dones les que porten a terme les cerimònies iniciàtiques com a protagonistes principals.¹⁷⁶

el paper de l'home

En diverses ocasions he manifestat la meva convicció que les rondalles *femenines* del cicle em semblaven més elaborades i, per tant, més antigues, més nuclears. Tot el que acabo de descriure reforça encara més aquella convicció: el paper que assumeix la dona és primordial al llarg del cicle; fins al punt que el paper que hi assumeix l'home sembla gairebé una rèplica feta a remolc d'aquell.

Un factor més a tenir en compte en aquesta afirmació és el fet que, tot i que el cicle ha estat capaç de crear diversos estereotips femenins, personatges diferents que es reparteixen el paper de la dona, els estereotips masculins es redueixen aparentment a un de sol, personificat en *Ugula*, donada la passivitat de *Ndjambu* i l'especialització d'*Etundji*.

¹⁷⁶ Marta Sierra Delage i d'altres, *La danza ivanga en Guinea Ecuatorial : manifestación musical de los kombe*

Al llarg de l'explicació que he fet sobre la dona, penso que també s'ha anat perfilant el paper de l'home dintre del cicle: al cap i a la fi, la dona, soltera (*Ilombe*) o casada (*Ngwalezie*, *Ngwakondi*) troba la seva posició en l'estructura familiar i social solament en relació a l'home; i, en una situació tan conservadora com la que presenten aquestes rondalles, aquesta posició és la de **dependència** absoluta respecte del pare i del marit.

Tanmateix, hi havia un ordre inicial que la dona va alterar. Aquest fet, i moltes d'altres causes que la misogínia de la societat tradicional ha establert, justifica una assumpció per part dels homes de tots els seus rols:

Tal com demostra la ideologia subjacent a aquests intercanvis, qualsevol intent d'apropiar-se els béns masculins porta en si mateix el germen de la mort. En canvi, són els homes els que s'apropien d'allò que, almenys d'una manera ideològica, es reconeix com a degut a la dona. És ella la que introdueix Evú en el poble, però aquest només es transmet per via masculina. És ella la que fa possible la caça, però són els homes els qui la practiquen. És ella la que porta la mel, però se la mengen els homes adults. És ella, finalment, la que porta infants al món, però aquests infants pertanyen al clan del pare. Aquesta apropiació es porta a terme simbòlicament en el ritu de la iniciació masculina a l'edat adulta, un dels temes principals del qual consisteix a proclamar que són els mascles els qui pareixen.¹⁷⁷

Potser aquest és el subjacent ideològic que glateix sota el text de les rondalles. Però el text mateix torna a ser taxatiu en el cas d'*Ugula*, com ho era en el cas d'*Ilombe*. I és que la societat ndowe, igual que la seva veïna fang i moltes d'altres, marcava una separació ben clara entre el paper que havia de desenvolupar l'home i el que havia d'assumir la dona:

Seguint el model de Peggy Reeves, podríem considerar que les societats ndowe i fang tradicionals tenien una «orientació externa», és a dir, depenien de la caça per a la seva supervivència, cosa que comportava nombrosos perills per als homes, que eren els encarregats de la caça, (mentre les dones restaven més protegides per assegurar la reproducció del grup). Segons Reeves, una ideologia de la dominació masculina seria la contrapartida a la vida de violència a la que estaven exposats els homes. Sigui per aquest motiu, o sigui per alguns altres, el cert és que aquestes cultures estaven marcades per una forta separació sexual i pel predomini d'una simbologia masculina.

¹⁷⁷ Lluís Mallart i Guimerà, *Ni dos ni ventre : Religion, magie et sorcellerie evuzok*

*Ja des de la infància, els nens i les nenes es dedicaven a activitats diferents per preparar-se per a uns rols diferenciats en l'edat adulta.*¹⁷⁸

Aquest aprenentatge diferent es tradueix, en el nostre cicle, en un tipus de rondalles que forma el subgrup $N_{(Ugula, 1)}$, que en comprèn 8 i és el més extens de tots i un dels més poc cohesionats:

ESQUEMA 14

A. Ndjambu està casat amb Ngwalezie. Tenen un fill, Ugula. Quan aquest fill creix, es troba davant d'una situació difícil que el desborda. Comet un error.

B. Va passant el temps i Ugula continua equivocat. La seva situació esdevé difícil i poc còmoda, a causa de la seva persistència en l'error comès.

C. Arriba un moment que la situació es deteriora tant que Ugula s'adona de la seva equivocació.

D. Ugula mira de rectificar l'error comès actuant d'una manera més assenyada. A vegades aconsegueix tornar a la normalitat; d'altres vegades fracassa d'una manera absoluta i mor mentre intenta tornar al bon camí.

L'extensió i la poca cohesió del subgrup tenen una causa clara: la **diversitat** dels temes que s'hi tracten. Seguint l'ordre de numeració de les rondalles, podem considerar-hi tot els següents:

- * la relació amb les noies
- * la necessitat de no enganyar els altres
- * la preparació per a la caça
- * la relació amb fantasmes
- * l'herència dels avantpassats
- * l'elecció d'amics
- * l'elecció d'esposa
- * la responsabilitat del cap de casa
- * la responsabilitat del germà gran
- * l'esclavatge
- * l'oposició entre els estudis i la feina

¹⁷⁸ Gustau Nerín, *Guinea Equatorial : Història en blanc i negra : estereotips sexo-racials i relacions sexuals interracials a la Guinea Equatorial, 1843-1992*. Les referències a Peggy Reeves ho són del seu llibre *Poder femenino y dominio masculino : Sobre los orígenes de la desigualdad sexual* (Barcelona : Mitre, 1986)

Tot plegat representa un canvi important respecte de les rondalles d'Ilombe, l'aprenentatge de la qual es reduïa a una sola qüestió: l'elecció de marit; o, d'una manera encara més precisa, la conformitat en l'elecció de marit que ha de fer el cap de família. Per a Ugula, en canvi, la cosa és diferent: ha d'aprendre tota una colla de coses, que podríem sintetitzar així:

- les relacions amb els altres
- l'elecció de dona
- la recerca d'aliment per a la família
- els mecanismes de poder (masculí) al si de la família

Com que el noi restarà a casa seva, amb els seus, i es podrà casar diverses vegades, és lògic que la qüestió d'elecció de dona no es presenti com a decisiva ni complicada. Podria ser-ho, ara mateix, la qüestió de la dot; però ni les rondalles del cicle ni cap de les altres rondalles ndowe que he pogut recopilar, no s'hi refereixen: potser perquè, al capdavant, la societat tradicional no deixava que això esdevingués un problema econòmic seriós.

Contràriament, continuen essent les noies les que han de fer mèrits per atraure l'atenció de qualsevol noi que considerin atractiu, si és que volen guanyar-se'n el favor:

Rondalla número 19:

Aleshores el nen, en créixer i ser gran, es col·locava en una finestra i cantava cada dia. Aleshores a les noies els agradava molt la veu del noi aquest. I cada vegada que venien a preguntar a la mare: «¿On és el teu fill, que cada vegada sentim com canta?» La mare deia que el seu fill estava dormint, però l'amagava dintre d'una cistella. Aleshores les noies van decidir portar-li menjar, qualsevol cosa, per regalar-li, vejam si algun dia es podia mostrar davant d'elles i estimar-ne alguna d'elles. I el noi aprofitava l'ocasió, es posava a la finestra.

Només esdevindrà un problema, la necessitat de trobar una noia per casar-se, si es produeix una situació anguniosa: que els pares siguin vells o massa pobres, que el noi ja sigui molt gran i temi que li passi el moment...

Rondalla número 23:

En un altre poble vivia Ndjambu amb la seva dona Ngwalezie i el seu fill Ugula. Ugula no podia viure així, amb el seu pare i la seva mare. L'home no podia aguantar els sofriments. És a dir, ell volia conèixer on trobaria les ciutats i per casar una dona i viure així tranquil·lament. Perquè el noi veia que el seu pare ja era vell i la seva mare ja era vella. Potser, si es moria allà, ell, ¿com s'ho faria [...]? Va dir a la seva mare que li preparés un bon menjar per marxar de viatge. La seva mare li va preparar tot, i el noi ja seguia el seu camí.

El centre de l'aprenentatge d'Ugula ha d'estar relacionat amb les seves obligacions futures com a membre de la família que haurà d'ostentar-ne el poder i la representació. En aquesta primera fase, però, allò més important serà que aprengui a caçar. Un bon caçador és, de fet, la millor garantia per a la subsistència de la família en tots els aspectes: en l'aspecte alimentari, en primer lloc; i també, com a resultat d'aquesta satisfacció de les necessitats immediates, en l'aspecte de la seva unitat i cohesió. Cal recordar que en el cas que no hi hagi prou aliment, la família es desintegrarà:

Rondalla número 5:

Hi havia una vegada... Vivia un home anomenat Ndjambu amb la seva dona Ngwalezie. Aleshores, Ngwalezie va agafar l'embaràs i va donar a llum una noia anomenada Ilombe. Perquè el seu pare era un pobre, no tenien res, aleshores la noia va decidir anar-se'n a qualsevol lloc en cerca de la vida. Va demanar-ho al seu pare i la mare, li van deixar.

Per això cal presentar l'aprenentatge de la caça com una cosa transcendent. I és per aquesta raó que, quan les rondalles s'hi refereixen, ens presenten la qüestió no pas com un aprenentatge normal, sinó com un destí volgut pels avantpassats. Donen, doncs, a l'aprenentatge de la caça, una dimensió mítica; i, alhora que en justifiquen la importància, juguen amb l'aurèola críptica que té una activitat misteriosa, que no és a l'abast de tothom, que es porta a terme en el bosc, que implica una lluita amb els animals més poderosos, per continuar mitificant aquesta activitat: és la voluntat dels avantpassats allò que fa que una persona esdevingui caçador; i aquest caçador serà capaç d'aconseguir les seves preses només perquè el seu aprenentatge inclou un component màgic:

Rondalla número 20:

Vivia un home anomenat Ndjambu. Aleshores a Ndjambu sempre li agradava casar-se amb dues dones i a vegades una dona. Però aquesta vegada Ndjambu es va casar amb una dona. En casar-se aquella dona, va agafar l'embaràs i va donar a llum dos bessons. Aleshores un era un home, l'altra era una dona. I l'home es va dedicar a la feina del seu avi, que és caçador. I tal com els avis antics tenien costum, tenen alguna cosa i aleshores ho deixa per al seu nét, va deixar l'escopeta. I el noi, en arribar a l'edat d'una persona home ja fet, va agafar l'escopeta i es va ficar en el bosc.

Rondalla número 22:

Hi havia una vegada... En un poble vivia Ndjambu amb la seva dona i els seus tres fills: Ugula, Etundji i Mabembe. Aleshores els avis van deixar Ugula amb una escopeta. Ugula, amb aquella escopeta, es va fer un gran caçador en aquell moment. ¿Què va passar?

Ugula va intentar sortir amb l'escopeta i anar a la selva. Hi va anar i hi va trobar un grup d'elefants. Ugula va aixecar i va tirar la primera bala, es va convertir en un tronc d'arbre sec. Cada vegada que s'atansava l'elefant es convertia més en una fulla. Fins que va caure l'elefant, es va convertir com una persona normal.

Així successivament, així feia Ugula de tant en tant. ¿Què va passar? En aquell grup d'elefants, era una família. Un altre dia Ugula va anar, va matar un altre elefant, va tornar. I en aquella selva solament va quedar un elefant. Era una femella.

Però Ugula encara no és una persona madura. I aquesta elefanta, transformada en una noia molt bonica, li farà cometre un error important, un error en el qual també havia caigut *Ilombe*: es casarà amb la noia perquè li agradarà. És a dir, s'hi casarà d'una manera capriciosa, sense que hi intervingui el cap de família com a element de ponderació, sense que el casament respongui a cap interès concret de la família:

¿Què va passar? La noia va sortir i va anar a trobar Ugula dintre de casa seva. Ugula va sortir i se'n va anar a dormir a un tronc d'arbre. I la noia va trobar solament la mare. Li va preguntar: «¿On és Ugula?» Li va dir: «Ugula... ¿Per què busques Ugula?» - «Jo, Ugula, el vull veure». - «Bé. Ugula està allà, dormint en el tronc». La noia se'n va anar fins on era Ugula. Després va dir: «Escolta, Ugula: vull preguntar-te una cosa». Ugula li va demanar: «Senyora, ¿què vols? ¿Ets casada?» Va dir: «No». - «Bé, jo vull que jo amb tu ens casem. ¿Hi estàs d'acord?» La senyora ho va acceptar.

Va portar aquella dona fins a casa seva i van arribar-hi. Etundji, que és el més intel·ligent, va dir: «Escolta, mare: aquesta dona que porta Ugula no és una dona normal. És un animal». Ugula li va dir: «Calla!» Etundji va tancar el bec.

El caràcter capriciós de l'elecció i el menyspreu de l'opinió del germà gran faran que aquest matrimoni fracassi, perquè *Ugula* s'ha casat amb un animal perillós. L'advertiment d'*Etundji* era, doncs, pertinent, i el germà petit es juga ingènuaament la vida per un caprici. Ara bé: la dona no es menjarà directament *Ugula*, tal com la serp havia mirat de fer amb *Pandjambu*, sinó que haurà d'utilitzar un procés més llarg: haurà de mirar de descobrir els secrets que el seu marit fa servir per a les caceres; i, d'aquesta manera, la seva intenció d'atemptar contra la vida d'*Ugula* es presenta com un acte de venjança contra aquell que ha matat els seus propis parents; i, doncs, com un acte relativament lògic; tan lògic que solament la immaduresa del nostre jove caçador pot permetre de no copsar:

Després, en arribar la nit, la família va anar a dormir. Ugula i la seva dona es van quedar conversant. Allà és on la dona li va preguntar: «Escolta, Ugula: ¿tu ets un bon caçador?» - «Sí». - «Però, ¿quina mena d'animals caces?» Li va dir: «Jo, especialment, caço més els elefants». Li va dir: «Però, ¿de quina manera? ¿No et molesten? Al moment que sols caçar-los, ¿no et fan mal?» - «No».

- «Però... Escolta, Ugula: Jo crec que vull una altra manera de fer-ho». Li va explicar: «Primerament, abans de tirar una bala, em poso en una bona postura. Tiro la bala. Al mateix temps, jo em converteixo en un tronc. De tronc em converteixo més en una fulla. Amb això, quan l'elefant ja comença a buscar-me, no em troba». Aquí és on l'avi d'Ugula el va anar a veure en el somni i li va dir: «Escolta, Ugula: deixa de conversar amb aquesta noia perquè no és una dona normal, és un animal».

De fet, això és el que li passa a qualsevol noia ndowe que es casa: el marit l'arrenca de la seva família original, mata el seu pare, la seva mare, els seus germans... i la deixa tota sola en el si d'una altra família que ben sovint li serà hostil. L'elefanta de la rondalla tornarà al seu origen; a la seva família, doncs, perquè no és capaç de conviure amb el marit sense fer-li mal. La lògica de la venjança, la seva justícia, fan que la dona en qüestió no rebi cap càstig; i que Ugula, senzillament, la deixi tornar al bosc, a casa seva.

Cal, doncs, saber triar una esposa adequada que sigui fidel en tots els sentits, que complaqui el marit, que es pugui sentir satisfeta amb la seva nova situació. Però cal no oblidar, tampoc, que allò que cercava la femella de l'elefant era la mort d'Ugula; és a dir, la seva iniciació sexual, el seu pas per determinats ritus, la seva maduresa. I que el noi no ha passat per aquesta situació. Per això, el desenllaç de la rondalla no obre pas el camí cap a una felicitat completa i definitiva; simplement, Ugula resta en la mateixa situació que al començament, i el seu pas a la maduresa queda com una qüestió pendent. Ugula, de moment, resta mut:

Ugula es va quedar així, sense problema. Li van dir. Allà és on Etundji va dir: «Escolta Ugula: quan jo et deia que aquesta dona no era una dona normal, sinó que és un animal, em vas dir que jo tanqui el meu bec. ¿Ho has vist?» Ugula es va quedar sense paraula.

I, efectivament, la maduresa del nostre heroi s'haurà d'acomplir en una altra ocasió, en un altre subgrup de rondalles.

El tema del caçador que s'endinsa en el bosc i, una vegada allà, diverses peripècies el porten a efectuar un casament molt desafortunat, és habitual a les literatures orals africanes.

Normalment, però, aquest endinsament en el bosc i aquesta experiència matrimonial porten l'heroi a l'assoliment de la maduresa i, per tant, al contacte amb el món de la mort i del més enllà. Aquest subgrup del cicle, doncs, es trobaria relativament mancat respecte de les rondallístiques habituals, precisament perquè, en tractar-se d'un cicle, allò que el protagonista no aconsegueix en un moment determinat ho pot aconseguir en un altre. El següent exemple, procedent de la cultura hutu, pot servir com a pauta de comparació:

En Maguru vivia amb la seva mare i els seus gossos de caça. En els boscos viuen unes bèsties fabuloses que aterreixen el pensament dels homes, els «insibika», ràpids i ferotges, que treuen foc per la boca i per darrera. En Maguru es va proposar de tallar la cua del cap d'aquells «insibika»: confiava que la seva velocitat li valdria, perquè era tan ràpid com el vent. La seva mare, desesperada per l'acció que el seu fill volia emprendre, li va preparar unes carbasses plenes de granes de carbassa, llavors d'eleusina, mongetes, pèsols, boira i aigua, respectivament.

Quan va arribar al bosc, va deixar els gossos enrera. Va continuar el camí sol, fins que va arribar al lloc on viuen els «insibika». Només hi havia una vella, que el va amagar en un racó de casa seva. Al vespre, quan els «insibika» van tornar, tot traient foc per davant i per darrera, van demanar a la vella si hi havia anat algú. Però la vella ho va negar i els «insibika» se'n van anar a dormir, confiats.

Al matí, en Maguru va provar d'anar-se'n. Però els «insibika» es van despertar i van començar a encalçar-lo.

Aleshores, en Maguru va anar llançant el contingut de les carbasses: els «insibika» tenien prou feina a menjar-se les granes de carbassa i d'eleusina, les mongetes i els pèsols. S'ho van acabar tot i van prosseguir la persecució. Llavors els va deturar la boira, fins que un cop de vent la va escampar; finalment, però, van trobar l'aigua, i no van ser capaços de travessar-la. Aleshores, plorant amargament, un dels «insibika» es va adreçar a en Maguru amb aquests mots:

- Ara pots escapar-te. Però trobaràs un bastó molt bonic, una vaca i una dona, que es transformaran en «insibika» i se't menjaran.

En Maguru no en va fer cabal: si arribés a passar això, els seus gossos el salvarien.

Efectivament, en Maguru, quan va tornar al seu poble, va trobar un bastó i una vaca que feien molt de goig. Però la seva mare i els seus amics li van recordar la predicció de l'«insibika», i no els va voler.

En canvi, quan va trobar una noia bellíssima que ningú no sabia d'on havia sortit, va voler casar-s'hi. I ella ho va acceptar.

Cada nit, la dona es canviava en «insibika» i sortia de la casa. Però els gosos, fidels, començaven a bordar; i la dona tornava de pressa al costat del seu marit. Quan en Maguru li demanava on havia anat, ella deia:

- Només he sortit a fer les meves necessitats.

Finalment, va quedar embarassada. Aleshores va dir a en Maguru:

- En aquest estat en què em trobo, caldria que portés un amulet de la fecunditat. Però les plantes per fer-lo són al mig del bosc, i caldria que hi anéssim tu i jo sols.

En Maguru estava ben emocionat amb la idea de tenir el seu primer fill, i li va dir que sí. Tot i els consells de la seva mare, en Maguru va lligar els seus gosos i va ordenar que ningú no els deslligués per res del món, si no era que una fulla anés a parar al pit de la seva mare.

Quan es van haver endinsat al bosc, la dona li va demanar que pugés dalt d'un arbre que hi havia a l'aiguabarreig de dos rius. Tot seguit, es va transformar en «insibika».

I tots els altres «insibika» del bosc van comparèixer per mirar de devorar el pobre Maguru: van començar a tallar el tronc de l'arbre a cops de destrat. Però cada vegada que semblava que l'arbre havia de caure, sortia un ocell i deia:

- L'arbre on s'està en Maguru trontolla, però no caurà pas.

I l'arbre es redreçava. Aleshores en Maguru va arrencar una fulla de l'arbre; i aquesta fulla, empesa pel vent, va anar a raure al pit de la seva mare. Aquesta va deixar anar els gosos a l'acte. I, en un tres i no res, els gosos van arribar al bosc i van fer fugir tots els «insibika» que hi havia.

Quan ja tornaven a casa, els gosos van demanar a en Maguru:

- Com que t'hem salvat la vida, d'ara endavant podríem menjar plegats les bèsties que cacem.

En Maguru els va replicar:

- Això sí que no. No em rebaixaré pas a compartir amb vosaltres el meu menjar.

Els gossos es van enfadar molt. I allà mateix van atacar el pobre Maguru, el van matar i se'l van menjar. I va ser el gos més petaner de tots el que va aconseguir menjar-se-li el cor.

La mare, quan va veure que els gossos tornaven sols, els va lligar i durant molts dies no els va voler donar res per menjar. Fins que, morts de gana, els gossos van acceptar d'anar a retrobar en Maguru. Es van dirigir al bosc; i, en una clariana, van començar a vomitar: un braç, una cama... fins que en Maguru va tornar a estar confegit. Només mancava el cor. Els gossos van demanar al petaner que el vomités, i aquest va dir:

- Només tornaré el cor d'en Maguru si, des d'aquest moment, em reserveu els talls més bons per menjar.

El cos d'en Maguru, sense cor, estava fred i sense vida. De manera que els gossos van haver d'acceptar l'exigència del petit petaner.

Des d'aleshores, cada matí, en Maguru va sortir a caçar amb els seus gossos; compartien el menjar al bosc mateix; i tornaven a casa al vespre, sense dir res a la mare, que es va morir sense saber aquell secret.¹⁷⁹

Acabaré les referències a l'elecció de dona, dintre d'aquest subgrup, amb un comentari de la rondalla número 23: s'hi presenta un *Ugula* que es fa amic d'un fantasma; tots dos cerquen dona i tots dos la troben. Val a dir que en aquesta ocasió no hi ha cap problema entre el fantasma i la seva dona, sinó entre el fantasma i *Ugula*, doncs aquell endrapa tot el menjar que pertocaria al nostre heroi. No es comporta, en definitiva, com un fantasma per a la pròpia dona sinó per al seu amic; la qual cosa reforçaria la impressió que la presència d'aquesta mena d'éssers té més a veure amb la projecció dels propis problemes que no pas amb una situació objectiva, igual per a totes les persones que s'hi relacionen. En aquest cas, la solució que troben tots dos amics torna a ser una mostra de sentit comú: decideixen separar-se, donat que ha quedat demostrat que no poden viure plegats però que, en canvi, volen continuar essent amics.

¹⁷⁹ Pierre Smith, *Jambes-de-vent et Pièges-les-jours: deux chasseurs d'autres mondes*. In *L'Homme*, número 106-107. París, abril-setembre de 1988. Transcrita íntegrament en el meu dossier *Africa a l'escola : materials per a una aproximació a la realitat africana*

Abans de portar a terme la seva separació, però, té lloc el següent episodi:

Bé, ja anaven plegats fins arribar d'on era cadascú i es volia acomiadar. Aleshores el fantasma li va dir: «Escolta, si's plau, ¿em deixes la teva dona? Perquè jo he oblidat la meua per la teua culpa. ¿Em deixes la teva dona?» L'home va mirar la seva dona, la dona va mirar el seu marit, i no sabien què fer.

Va dir: «És que, amic meu, jo em vull emportar la dona per ensenyar-la al meu pare i a la mare». El fantasma li va dir que «No et preocupis, noi. ¿Em deixes la teva dona?» Bé. L'home va consultar amb la seva dona, va deixar el fantasma amb la dona i va dir: «T'espero aquí dintre de set dies. I quan vindràs, cal comptar els llocs, comptant uns set llocs, i aleshores quan entraràs en aquell pati, mira'm. ¿M'entens?» - «Sí». L'home se n'anava, però mirant enrera, la seva dona.

Sembla que la petició del seu amic en el sentit que *Ugula* li deixi la dona sorprèn el nostre heroi, però acaba cedint-la. Nosaltres considerariem aquest esdeveniment com a inversemblant; però el fet que aquesta rondalla l'inclogui vol dir que no ho ha de ser tant per als ndowe. Nerín ens dona una pauta per a una possible interpretació:

La cessió de la dona no era un afer tan greu a l'Àfrica com a l'Occident, perquè el valor suprem, a les societats africanes, no era l'honra sinó la paternitat (la pitjor desgràcia d'un home era morir sense fills). En considerar menys important la paternitat biològica que la simbòlica, els homes prefereixen cedir la seva dona a un parent, i mantenir la possibilitat que quedi embarassada, que mantenir l'exclusivitat sexual i perdre la possibilitat de tenir més descendència.¹⁸⁰

Novament cal constatar que les rondalles presenten, en el seu conjunt, tot el ventall de possibilitats que l'organització tradicional oferia als membres de la societat. En el cas de l'educació masculina, però, hi ha una variant important: perquè, a part dels deures elementals de l'elecció de dona(es) i del manteniment de la família (= caça), els nostres relats han de tenir en compte que l'home, com a detentor del poder familiar, ha de fer front a tot d'obligacions.

¹⁸⁰ Gustau Nerín, *Guinea Equatorial : Història en blanc i negra : estereotips sexo-racials i relacions sexuals interracials a la Guinea Equatorial, 1843-1992*

Les responsabilitats masculines mai no es posen en dubte, perquè tampoc no es posa en dubte el seu paper social preponderant. El major poder implica també una major llibertat i una capacitat de decisió molt àmplia. L'equilibri entre aquesta llibertat masculina i les responsabilitats familiars té novament com a eix d'actuació el sentit comú. I les rondalles adverteixen contra un mal ús dels privilegis propis de la condició del baró:

Rondalla número 24:

Ili havia una vegada un home anomenat Ugula amb la seva dona Ngwalezie i els seus fills. Un dia, el senyor va ordenar les seves coses, especialment menjar; ho va guardar i ho va deixar per a la seva dona. Li va dir: «Dona, me'n vaig de viatge, és a dir que me'n vaig i tardaré molts anys, perquè allà es celebra una festa que no sé quan tornaré. Aquest menjar que et deixo, recorda't bé dels teus fills, i que tu mateixa t'ho passis bé. Jo me'n vaig de viatge». Es va acomiadar de la seva dona i l'home va començar a caminar fins arribar on celebraven la festa.

Ugula, solament comunica la seva decisió a Ngwalezie, que ara assumeix el paper de la seva dona. En cap moment no té present quina pot ser l'opinió d'ella. Però la seva decisió -és a dir que me'n vaig i tardaré molts anys, perquè allà es celebra una festa que no sé quan tornaré- és clarament abusiva. I el protagonista haurà de pagar molt cara la seva despreocupació:

L'home es va posar: «¿Què passa? Potser és la meva família!» Es va posar allà, es va aixecar, escoltant més. El lloro va tornar a insistir més: «Lloro malenge malenge, caminant, el fill s'ha mort, caminant, la mare s'ha mort, caminant, i totes les coses s'han acabat». L'home va sortir corrent. Va anar corrent fins arribar al seu poble. Va trobar solament la casa. La seva dona morta, els seus fills morts. L'home es va posar: «Déu meu! ¿Què faré? ¿Què és el que he de fer? Ja no tinc ganes de viure a la vida, perquè m'ha passat una desgràcia com aquesta!» Va agafar una escopeta, va tirar al seu cos, es va morir.

L'actitud del protagonista, tan execrable, justifica fins i tot que el relat recorri al suïcidi, un tema tan poc habitual a la rondallística, com a única possibilitat de fer justícia i reequilibrar una situació inicial en la qual no hi ha d'altres personatges que puguin actuar com a castigadors d'Ugula.

Però la preocupació per la pròpia família no és pas l'única de les obligacions que limiten la llibertat d'acció masculina. Pot ser que l'home mani la dona, però no pas sempre és el que mana més. Això depèn de la seva posició dintre del llinatge, que en qualsevol cas el subordinen a l'opinió del pare i dels germans grans. Per això la rondalla número 25 ens presenta un cas semblant, referit ara a les obligacions respecte d'Etundji:

Aleshores, quan vivien allà, Ugula va rebre una carta. Allà a dintre tenia una invitació per a una festa que es celebrava en un altre poble. Aleshores Etundji va dir: «Escolta, Ugula, ¿tu què tens?» - «No tinc res, és una carta». - «Una carta de què? A veure, ensenya-me-la». Per ser Etundji endevinaire, va calcular tot allò que era invitació, però el seu germà li anava amagant la invitació. I va dir: «Que no intentis sortir, si's plau, perquè hem quedat tots dos. Si tu surts, jo mateix no puc quedar-me aquí». Ugula li va dir: «Ho sento molt, perquè no puc menysprear la meva invitació, ni gastar-la ni llançar-la. El pobre home ha patit per escriure-ho, o potser li va costar diners, però jo no puc quedar-me». - «Et dic per favor, germà, que no intentis sortir a qualsevol lloc».

No fer cabal del germà que ostenta l'autoritat del cap de família comporta igualment un càstig proporcionat a la gravetat de la falta comesa, que ho és contra l'ordre que han establert els avantpassats:

Aleshores, en arribar la nit, Etundji va anar al llit. I va somiar el seu pare dient-li: «Fill meu! Per més que ets endevinaire, però vaig a deixar-te una cosa. El que et puc fer, el que et pot ajudar el dia de demà. Amb això la gent vindrà aquí, a viure amb tu i treballar amb tu. Però desgraciadament d'Ugula, aquest home té un delicte. I va cometre un delicte que a mi no m'ha agradat: ha fet un menyspreu contra la teva persona, però que vagi allà».

(...)

Però Ugula estava intranquil. En lloc de festa se li va ficar el cap per un altre lloc. Estaven allà contentament, doncs, la noia amb el seu Etundji, allà ballant cada dia. Més tard Etundji era ja un ric. Vivia bé. Ugula, ¿què va passar? Li van donar una surra, una bona pallissa, que el noi venia ja plorant, tremolant, tremolant. ¿Què passa? En arribar on era el seu germanet li va dir: «Ho sento molt, germà meu: ja no hi haurà manera ni solució per fer que t'aixequis. Tu ja ets mort. Ja ets un cadàver que ja no es pot arreglar. Solament cal portar-te a la tomba i que et vagi més bé allà». En arribar a la porta, Ugula va caure i es va morir.

Anar-se'n a una festa equival, doncs, en tots dos casos, a deixar les obligacions pròpies de la situació familiar per atendre assumptes personals. Els propis desigs, ja ho sabem, s'han de deixar de banda quan es tracta de complir les normes socials. I les rondalles en són un element transmissor de primer ordre. El respecte a l'ordre tradicional no és qüestionable, i el missatge que donen les rondalles del cicle de Ndjambu és clar i indiscutible.

Però tampoc no obliden la realitat. I la realitat crua és que una posició de poder relatiu dintre d'una estructura social crea tensions. Perquè aquell que en té una mica en vol més; i perquè unes normes absolutament tancades no permetrien cap possibilitat per a una renovació social que també és necessària si no es vol que tot plegat acabi en un fracàs i en la desintegració absoluta del conjunt.

Em penso que aquesta seria la interpretació més correcta de la darrera de les rondalles d'aquest tipus, la rondalla número 26, que presenta sense embuts un conflicte generacional entre aquell que mana (Ndjambu) i aquell altre que heretarà el poder de decisió però que ara per ara ha de callar i obeir el seu pare (Ugula):

Hi havia una vegada un home anomenat Ndjambu amb el seu fill Ugula. ¿Què va passar? Ugula vivia amb el seu pare Ndjambu. Aleshores Ndjambu va saber que en un altre poble deien els nois allà per treballar. Aleshores el noi no volia treballar, volia continuar els seus estudis. Ndjambu el va obligar a anar a treballar a la força, i el noi no ho va acceptar. Va dir: «Pare, si's plau: vull continuar els meus estudis». El seu pare va dir: «Res de res».

L'eficàcia narrativa és doble: perquè la rebel·lia d'Ugula podria estar justificada no solament des d'un punt de vista tradicional sinó també des d'un punt de vista modern: el noi que planteja al seu pare que vol continuar els estudis abans que posar-se a treballar (és a dir, abans que voler mantenir la pròpia família, que és un dels deures tradicionals) també està plantejant que vol deixar de banda la vida tradicional per incorporar-se a un model europeu de viure. El conflicte existeix, però la interpretació de la rondalla, que reflecteix aquest conflicte actual per única vegada en tot el cicle, penso que rau exclusivament en un conflicte generacional típic, que encara es pot inscriure en les coordenades de l'organització tradicional de la família ndowe.

Això no vol pas dir que Ugula tingui raó. Quan sigui ell el cap de la família, serà ell qui decidirà. Mentrestant, el sol fet de plantar cara, i per tant posar en dubte l'autoritat, al seu pare, li val un càstig immediat -l'esclavatge, un altre tema que no torna a sortir més-:

Aleshores aquella gent, a l'altre poble, volien comprar gent també. ¿Què va passar? Ndjambu va preferir vendre el seu fill que una altra cosa, més que no pas estant amb ell. Va cridar el seu fill. Va dir: «Bé, jo, el que faré és vendre't». - «¿Per què?» - «Perquè tu no em serveixes gens. Tu vols solament els teus estudis. Et serviran el dia de demà, però a mi no.

Exemple: em moro avui, no podré fer els teus menjars ni fer-te res. Per això t'obligo ara mateix a treballar, perquè el que puguis guanyar m'ajudis». El noi va dir que «Pare, no ho accepto». Va cridar uns dos senyors, van pujar i el van agafar, el van lligar i el van portar a un senyor que era un comerciant. Aleshores l'home va preferir comprar el fill aquell, Ugula, i el va portar al seu poble.

La venda a un amo extern, en canvi, és una solució factible: perquè és versemblant en un poble que ha patit i practicat tota mena d'esclavatges; i perquè, novament, això permet un desdoblament que serà beneficiós des d'un punt de vista psicològic: el nou amo del noi li farà de pare, un pare bo que no posarà entrebancs al seu desig d'estudiar i de fer carrera, i que facilitarà el seu futur tractant-lo com un fill i deixant que es casi amb una dona que estima:

¿Què va passar? Quan va arribar allà, l'home, aquell mateix que va comprar Ugula, no volia que Ugula treballi, sinó que continuï amb els seus estudis. El noi va continuar els seus estudis fins que va agafar beca i va anar a l'exterior. Ja era un senyor, un doctorat. Aleshores el noi va tornar on era el seu, l'home que el va comprar. Ell vivia allà a pler, com un gran senyor que tenia béns. El noi es va casar amb una dona.

I novament els temes es repeteixen: la dona que estima (= causa de fracàs matrimonial) serà la causa que deixi el seu amo, el seu segon pare, que s'oposa a la seva partida. I aquesta vegada el càstig, merescut, serà definitiu: la mort:

A la nit, el noi va preparar les coses amb la seva xicota. Es van escapar per la finestra, van marxar corrent. Van marxar corrent. A l'instant van trobar un cavall. Hi van muntar fins arribar on era el poble del seu pare. Van arribar-hi.

L'home, a la matinada, va veure que estava sense res. Va buscar manera de trobar el noi, no podia, va anar on un medecinaire. Aleshores li va dir que «El noi que jo tenia a casa es va escapar. I no sé què és el que he de fer». Li va dir: «Tu, ¿què vols? ¿Que jo parli amb el noi?» Li va dir: «Mata'l, perquè ja no tornarà». Aleshores el medecinaire no tenia culpa, va matar el noi.

Cal destacar la primera reacció que té el medecinaire quan l'amo li planteja el seu problema: *Tu, ¿què vols? ¿Que jo parli amb el noi?* I, sobretot, l'acabament de la rondalla: perquè l'autor, després d'haver deixat clara la necessitat d'obeir l'autoritat legítima, ens planteja un dubte:

Per això pregunten: «O bé l'home que va comprar el noi, o bé Ndjambu, que és el seu pare, ¿qui en tenia culpa?» I allà, ningú no sabia qui en tenia culpa, si és el pare que va vendre el seu fill o si és el mateix home que el va comprar, que va matar el pobre noi. Fins ara no se sap qui en tenia culpa.

I aquest dubte resulta d'un gran interès: mai no en trobaríem un de semblant si el protagonista de la rondalla fóra una noia. En aquest cas el missatge és taxatiu: les dones han de creure i callar, i s'ha acabat. En canvi, i malgrat que es deixi clara la legitimitat de l'autoritat tradicional davant de l'actitud persistentment descarada del noi (primer, el pare el pot vendre; després, l'amo el pot fer matar), la veritat final és que fins ara no se sap qui en tenia culpa. El fill que es planteja de seguir el seu propi destí, de seguir la pròpia vida, doncs, gaudeix d'una certa legitimitat; tot i que aquesta legitimitat no pot arribar a substituir l'autoritat dels més grans. La societat tradicional, doncs, és més flexible amb les decisions dels nois; i clarament escèptica respecte de la possibilitat que les noies prenguin les seves pròpies decisions.

Aquest primer subgrup de rondalles d'Ugula, doncs, no és gens monolític: ens presenta moltes de les qüestions relacionades amb la seva educació, és com una mena de compendi de tot plegat.

La resta dels subgrups, en canvi, es centren en dos dels aspectes que ja han sortit i els aprofundeixen molt més:

- l'assoliment de la maduresa per part d'Ugula.
- els conflictes generacionals entre els nois i els caps de família.

El primer d'aquests dos grans temes, la maduresa d'Ugula, es desenvolupa al llarg de dos tipus de rondalles: $N_{(Ugula, 2)}$ i $N_{(Ugula, 3)}$:

El tipus $N_{(Ugula, 2)}$ ja l'he estudiat més amunt: ens presenta la norma social relativa a la prohibició de l'incest; i també el fet que la iniciativa del noi contrasta amb la passivitat absoluta de la noia segrestada, que depèn totalment de l'activitat masculina per al seu rescat. Ara només cal assenyalar que, per a la seva entrada en el bosc (que comportarà també l'entrada en el món del més enllà, simbolitzat per la bruixa, la victòria sobre aquesta, el rescat d'Ilombe i el retorn, és a dir la maduresa de l'heroi), Ugula encara no es pot valer per si sol: necessita una ajuda externa:

Rondalla número 27:

Aleshores la seva mare li va preparar menjar, el seu pare li va donar un bastó. Diu: «Fill meu, vés-te'n amb Déu. Però si alguna cosa et troba pel camí, algun perill, aquest bastó t'ajudarà».

Rondalla número 28:

El pobre noi es va aixecar, va anar on una medecinaire que es diu Totiya. Va arribar-hi. Li va dir: «No hi ha manera». Li va explicar tot allò. Aquella dona li va preparar tot el que aquella dona coneixia, perquè també aquella dona coneixia el que va passar. Ja sabia que era una dona fantasma qui se la va emportar. Aleshores li va donar tot el que ella sabia. Li va explicar: «Quan te'n vagis, arribaràs a un poble. En aquest poble no et poden permetre que tu hi entris. Però, amb aquest medicament, abans d'arribar a aquell poble cal tirar-ne a terra. Aleshores hi entraràs. Trobaràs la teva germana i aquella dona. Si et pregunten, tu has de dir que tu véns en cerca de casament. ¿D'acord?»
- «Sí».

*- «I abans que res: quan buscaràs manera de portar la teva germana, aquesta medicina que et dono, cal tirar saliva dintre d'una palangana; aleshores hi poses unes tres gotes d'aigua més aquesta fulla, et serviran quan escaparàs amb la teva germana, aquesta fulla i la saliva parlaran com la teva germana. Aleshores aquella dona, perquè abans que descobreixi que heu sortit, seria molt tard. ¿D'acord?»
L'home ho va acceptar.*

El tipus de rondalles en què el nostre heroi assoleix una maduresa i un reconeixement definitius és el $N_{(Ugula, 3)}$: Ugula ha d'enfrontar-se a les forces del món del més enllà que, procedents del bosc, un territori no social, vénen a desfer i malmetre la feina i les il·lusions de la gent. La decisió del jove contrasta amb la covardia de la resta dels interessats, morts de por perquè saben pla bé la procedència dels agressors:

Rondalla número 30:

El noi va anar al bosc acompanyat de la seva mare i va veure que tots els arbres que havia tallat estaven aixecats. Van tornar a casa. Ell va reunir la gent del poble perquè anessin allà, i ningú no acceptava perquè tenien molta por. Però ell se'n va anar sol.

Aquesta valentia d'Ugula el porta a una primera victòria, en què el cap dels fantasmes (= senyors, recordem que poden adoptar formes animals) quedarà ferit de mort. Però el noi no en té prou i vol una victòria absoluta simbolitzada per la recuperació de la llança: la victòria sobre els fantasmes, doncs, implica una harmonia amb els avantpassats, que són els que van deixar-li la llança per a la caça; es tracta de romandre dintre de l'ordre que van establir.

Recuperar la llança, però, vol dir entrar en el poble dels fantasmes, en el món del més enllà. Per a això, Ugula encara necessita algunes vegades la intervenció de les persones preparades: un ritual necessita els seus oficiants.

Aquesta ajuda externa està orientada tant a guiar el noi perquè trobi el camí adequat per arribar al poble dels fantasmes com a permetre-li el retorn. Però dintre del subgrup ja es dona la possibilitat que l'heroi, tot sol, travessi el riu, vagi al poble dels fantasmes i s'hi enfronti:

Rondalla número 30:

Van passar uns quants dies i el noi va anar a un vell que vivia solet en el bosc i li va preguntar: «Ancià, ¿què és el que jo faria per resoldre aquest problema?» I l'home li va dir: «Les coses d'avui us molesten perquè no voleu tractar amb els grans. Sempre dieu que el nostre temps ha passat i han de passar totes les nostres coses. És veritat, però cal anar amb compte perquè tenim moltes coses en el record». Aquell vell li va explicar el camí que havia de seguir per arribar a aquell poble. Li va donar un cavall blanc i li va dir que portés tres bosses grosses: una plena de carbasses, una altra plena de cacauet i una altra plena de blat de moro.

Rondalla número 29:

Bé. El fill va dir: «Jo, pare, ho sento molt per la meva llança. No la puc deixar. Jo he de buscar manera d'anar a retirar la meva llança». - «Fill, que no ho provis. Aquell poble és terrible». - «Ah, pare, deixa'm! Jo sé el que faig. Prepareu-me solament menjar. Veureu i us demostraré el meu ideal». Li van preparar menjar. L'home anava caminant, caminant, caminant, caminant, caminant, va arribar a un riu. Aleshores es va ficar en un caïc, va començar a remar fins a l'altra banda.

El pare, quan el seu fill ha vençut d'una manera definitiva i torna a casa, reconeix públicament les seves virtuts: *Fill, que terrible que ets! Que meravellós! Quin miracle que has fet!* L'heroi ha assolit la seva maduresa perquè els altres li reconeixen. És una qüestió social, doncs, aquest assoliment. Ara bé: tal com s'esdevenia amb el tipus de rondalles *N_(Llonbe, 3)*, l'heroi només assoleix aquesta maduresa després de passar una experiència en el món supranatural. De manera que, igual que llavors, deixaré per a més endavant un estudi més pormenoritzat d'aquesta relació amb aquell món que depassa el d'aquí. I em limitaré a assenyalar, també igual que llavors, que es tracta d'un tipus de rondalles que té molts paral·lels a tota la rondallística africana:

En els textos moderns, l'objecte manllevat ja no és un ganivet, sinó una llança que el germà gran perd durant la cacera, quan fereix un búfal que fuig amb l'arma. El germà petit exigeix la seva llança; i el gran, per retrobar-la, comença una recerca iniciàtica que el conduirà als avantpassats; en podrà portar, a més a més de la llança, un objecte meravellós.

*Podeu endevinar la resta: el germà petit manleva aquest objecte meravellós, el perd, no el pot restituir i acaba d'una manera miserable.*¹⁸¹

Aquestes rondalles que presenta Paulme aclareixen una possible identitat global entre les del tipus $N_{(Ugala, 3)}$ i les del tipus $N_{(Ilombe, 3)}$: el fet que els protagonistes siguin nois o noies altera la història en el sentit que la disputa tingui una o altra causa, versemblant en cadascun dels dos mons, masculí o femení, entre els ndowe. La part fonamental, tanmateix, consisteix en un mateix viatge iniciàtic que porta, tot passant pel món dels avantpassats, a l'assoliment dels objectius de cada protagonista i al seu reconeixement per part de la comunitat; i, per tant, a l'assoliment de la seva maduresa.

Igualment, les rondalles del tipus $N_{(Ugala, 2)}$ poden rebre una nova interpretació a la llum d'una de les formes de bruixeria, l'akyaé, que es practica actualment a molts dels països de l'Àfrica Central, precisament entre les dones. És Mallart novament el que ens fa adonar d'aquest fet:

Diverses dones ens han relatat el seu «akyaé». Aquests relats sempre responen al mateix esquema, les seqüències principals del qual són aquestes:

- 1. Un grup de dones va a pescar utilitzant el mètode «alok»¹⁸².*
- 2. Una dona vella demana a una noia que l'ajudi. Aquest sistema de pesca implica la construcció d'un petit dic en el riu. Aigües avall, s'elegeixen uns quants forats que es buiden d'aigua.*
- 3. Durant la pesca, la vella fica la mà en un forat per atrapar un peix. Demana a la noia que fiqui la mà per l'altre cantó per fer-lo sortir. Quan l'hi fica, la dona l'agafa.*
- 4. Aleshores la dona li proposa de despertar-li i afaiçonar-li l'evú de tal manera que, per exemple, tindrà molts fills si, en contrapartida, ofereix la vida del primer o d'alguna altra persona de la família.¹⁸³*

¹⁸¹ Denise Paulme, *La mère devorante : essai sur la morphologie des contes africains*

¹⁸² L'equivalent entre els ndowe s'anomena iloka. La nota és meva

¹⁸³ Lluís Mallart i Guimerà, *Ni dos ni ventre : Religion, magie et sorcellerie evuzok*

El lliurament d'*Ilombe* a la dona vella i malvada que habita en el bosc tindria, en aquest context, tot un altre significat. Igualment el seu rescat per part d'*Ugula* que, evidentment, ara sí que necessitaria l'ajuda d'una persona especialment preparada: el medecinaire que lluita contra la bruixeria per tal de mantenir l'ordre establert pels avantpassats.

L'estudi de rondalles i creences pertanyents a d'altres cultures, doncs, ens dóna una visió global de la literatura oral i ens permet múltiples interpretacions. Però també hem de tenir present que les rondalles afecten igualment les creences, i que les influències ho són en tots els sentits i en totes les direccions: perquè, en definitiva, cada col·lectivitat només crea imatges noves a partir de les que ja posseeix.

Els conflictes generacionals entre els nois i els caps de família és el darrer dels grans temes referits a la família que trobem entre les rondalles d'*Ugula*. Dos subgrups de rondalles el tenen com a tema central: les del tipus $N_{(Ugula, 4)}$ i les del tipus $N_{(Ugula, 5)}$. La manera de tocar el tema és sensiblement diferent:

El tipus $N_{(Ugula, 4)}$ presenta la solució del conflicte generacional en un trencament: cal que el noi, que ja ha assolit la seva maduresa i que, doncs, ja és capaç de prendre decisions, iniciï una nova vida més enllà dels límits -massa estrets- imposats per la seva família original:

ESQUEMA 17

A. Ndjambu està casat amb Ngwalezie. A vegades poden aparèixer-hi també Ngwakondi i Etundji (aquest darrer substituint Ndjambu). Ugula, fill de Ngwalezie, demostra un interès especial per alguna qüestió concreta.

B. Ndjambu (o bé Etundji) no creuen convenient que Ugula es dediqui al tema que el preocupa i li prohibeixen que actuï més en aquella qüestió.

C. Com que Ugula no està pas disposat a deixar-ho córrer, es produeix una situació de tensió entre el noi i el membre de la seva família que li ha dictat la prohibició.

D. Donat que sembla que no hi ha solució a aquest problema, Ugula decideix marxar de casa i, per tant, abandonar la tutela del seu pare (o del seu germà).

E. Ugula comet una malifeta o un error. O bé, un personatge extern que Ugula coneix després d'abandonar casa seva comet un error o una malifeta.

F. Algú descobreix la malifeta que s'havia comès. L'infractor és castigat amb duresa.

El trencament familiar que porta a terme un dels nois de la família no és pas nou; i el subgrup aporta poques novetats. De fet, tots aquests relats es mouen en un terreny llefiscós protagonitzat per la presència del dubte. Perquè, per una banda, la fragmentació familiar és una cosa que es veu amb una certa angoixa dintre de la societat tradicional; però, per una altra, la segmentació és convenient, i fins i tot necessària, en determinades circumstàncies:

Un conjunt notable d'acusats són, en algunes societats africanes, caps de segments locals d'un llinatge o candidats a ser-ho. Sembla que en aquests casos les acusacions van bé per frenar, o per precipitar, un procés de fissió exigít per conflictes interns o pel creixement demogràfic. S'ha dit que en aquests casos la potent ideologia del parentiu que manté el llinatge unit ha de ser trencada per una altra ideologia igualment forta: la de la bruixeria. Per tal de poder desobeir l'ancià lugbara, aquest ha d'aparèixer com aquell ésser blanc, perillós, caníbal, inclinat a l'incest: més perillós que no pas els europeus o els azande, de qui ja s'espera tot, és aquest enemic intern, ésser social invertit en el nucli de l'organització social.¹⁸⁴

Dintre de les rondalles, aquest paper desencadenant que justifica la insubmissió d'Ugula és assumit, és clar, per Ngwakondi. No és pas estrany que aquest sigui un dels subgrups on d'una manera més clara s'expliciti la seva identificació amb la bruixeria. Però Ngwakondi no és pas el cap de la família, i això sol no podria pas justificar el trencament del nucli familiar. Per això, aquest caràcter no social de Ngwakondi ve acompanyat per un abandonament, per part de Ndjambu, de les seves obligacions i responsabilitats envers l'altra dona, la bona, Ngwalezie:

Rondalla número 33:

En un poble vivien Ndjambu i Ugula. És a dir, Ugula era el fill de Ndjambu. I cada vegada, Ugula, per les seves males maneres que anava comportant amb el seu pare, l'home ja volia negar el seu fill. Aleshores el fill va cridar el seu pare. Li va dir: «Pare: la mala manera que tens, tu et recolzes en una dona més que no pas en l'altra. És el que jo, a mi no m'agrada. Et recolzes més en Ngwakondi, més que no pas en Ngwalezie. Però la meva mare és Ngwalezie. La meva mare és bona i fa bones coses per a tu. Però la teva dona Ngwakondi, que és més bruixa, fa sempre coses dolentes i no respecta ningú. Malgrat que ja sóc gran, em considera aquí com un estranger, com un noi, i jo no puc viure així. M'estimo més buscar-me el meu, i m'emporto la meva mare tranquil·lament. Us quedeu aquí per sempre més».

¹⁸⁴ Aurora González Echevarría, *Invención y castigo del brujo en el Africa negra : teorías sobre la brujería*

La insolència d'Ugula només és factible en una persona jove, allunyada encara del poder però amb prou maduresa, almenys interior, per plantar cara. I ens fa veure que la passivitat de Ndjambu, força desconcertant a moltes rondalles, també té una funció dintre del cicle, que ara s'aprofita. I, efectivament, davant de la postura reivindicativa del noi el pare solament sap utilitzar arguments d'ordre, de disciplina, de normativa social:

«Això, ¿què vol dir?» -li va dir el pare-. «Calla! El que té dret a parlar sóc jo. El que mana és un, aquí, i no tu. Si tu ets un home o no ho ets, per a mi no m'interessa. Sé bonament que tu ets un fill meu, has d'estar callat. Quan t'obliga a parlar, el que has de parlar; quan no, no res. [...]» - «Déu meu!» Tranquil·lament allà, el noi aguantant la vida.

I aquests són els dos extrems del dubte que la situació planteja: la submissió a l'autoritat tradicional, o bé la superació del conflicte mitjançant la separació. Un conflicte que, en determinades rondalles, es presenta, prèvia mort de Ndjambu, entre el propi Ugula i un Etundji que, com a germà gran, assumeix aleshores la responsabilitat del poder familiar:

Segons Marie-Cécile i Edmond Ortigues, la relació entre el pare genitor i el fill no es pot pas pensar seguint l'esquema de relació europeu. A l'Àfrica, els jocs d'identificació i d'enfrontament del fill amb el pare tendeixen a desplaçar-se cap als germans. El pare, que representa el llinatge dels avantpassats, és inatacable.¹⁸⁵

I si l'enfrontament amb el pare s'alterna amb l'enfrontament amb el germà, els resultats de l'actitud insolent d'Ugula, fruit d'aquell dubte, també es van alternant: però que siguin positius o negatius no depèn pas del fet que el noi marxi de casa i s'instal·li pel seu compte, sinó del fet que, en prendre aquesta determinació, exerceixi o no alguna violència contra el seu pare o el seu germà:

Rondalla número 31:

Ugula va sortir d'aquell poble, va anar on era la dent. Li va dir: «Però escolta, Ugula: tu saps bonament que tu has comès un error». - «¿Què és el que he comès? Si jo no he fet res!» - «Tu has matat el teu germanet, ¿sí o no?» - «Que no». - «Si vols anem a mirar-ho i el trobaré cadàver dintre de casa teva. Tu has matat el teu germanet, ¿sí o no?» Més tard va dir: «Sí, he matat el meu germanet».

¹⁸⁵ Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*

- «Aleshores tu no pots viure amb mi. El que has fet amb el teu germanet, potser m'ho faràs perquè ets terrible, i a mi no m'ho pots fer. El que he de fer és matar-te». Aleshores la dent va matar Ugula i la dent va quedar ella mateixa sola en el seu poble.

Rondalla número 32:

El noi havia marxat, ja no era en aquell poble. Va marxar en cerca de coses per poder celebrar la festa. En arribar el matí: «Bé, anem a preparar. No hi anirem a la tarda, sinó al matí». Quan va tornar el noi, va trobar la noia morta. Li van dir que «Però, ¿com?» El noi va dir que «Ja no em puc casar amb ningú. Aquesta era l'única que havia agradat al meu cor. Llibre! Et demano perquè aquest poble quedi fet pols a l'instant, i que la noia s'aixequi, es desperti ràpidament!» La noia es va aixecar. El noi i la noia van sortir d'allà, van anar a viure a un altre poble com dos amants de la vida.

L'altra possible solució al conflicte que presenten les rondalles és la reconciliació. Aquesta solució és la que ofereixen les rondalles del tipus $N_{(Ugula, 5)}$:

ESQUEMA 18

A. La situació inicial ens presenta una oposició entre dos Ugula: el de la platja i el del bosc. A part d'aquests dos personatges (que unes poques vegades són substituïts per dos Ndjambu) hi pot haver d'altres membres de la família: Ngwakondi i, sobretot, Ilombe.

Ugula, o algun altre membre de la família, comet una malifeta contra algun dels fills. O bé algun d'aquests fills troba que té una mancança. També pot ser que sigui el mateix Ugula l'objecte d'aquesta malifeta o d'aquesta mancança.

B. En qualsevol cas, la víctima d'aquesta malifeta o d'aquesta mancança marxa de la casa de la seva família i se'n va cap a un altre indret, molt sovint el bosc.

C. Aquest personatge jove que ha fugit arriba fins a la casa de l'altre Ugula. En aquesta altra família troba allò que li mancava; o bé, si ha estat víctima d'una malifeta, hi troba l'acolliment necessari per viure-hi més bé que no pas amb la seva família original.

D. Es descobreix l'autor de la malifeta inicial, que rep el càstig que es mereix pel seu comportament. O bé, si és que hi havia hagut una mancança, aquesta mancança queda satisfeta.

La base de les rondalles, doncs, és la mateixa que en el tipus anterior: un **conflicte**. I les rondalles no n'amaguen pas l'existència, sinó que li donen solucions diferents: en aquest cas, el desdoblament en dues famílies (idèntiques, perquè porten el mateix nom) farà possible la superació de la situació. En tots els casos, el procediment és el mateix: és el doble de l'un el que fa veure al seu homòleg la perversitat de la seva actuació. I, doncs, la imatge positiva del personatge es manté i s'imposa a la negativa, la qual cosa és la que permet no solament la reconciliació definitiva, previ càstig del dolent, sinó que a més a més aporta un missatge subliminal nou: *Ugula* tenia raó; o, si voleu, generalitzant, **moltes vegades els joves tenen raó quan presenten les seves reivindicacions enfront dels grans**. I aquest missatge, doblement optimista perquè reforça alhora la posició dels joves i la possibilitat de conciliar postures contraposades, és una altra mostra de l'eficàcia narrativa del cicle i una nova justificació del seu èxit.

Pel que fa a la resta, el funcionament del subgrup és força repetitiu: el dolent es situa a la generació adulta, per tal de justificar la postura inconformista dels joves; i la dolenteria de la mare (madrastra, tal com hem vist que convé), quan és ella la que provoca el conflicte, rau en la seva qualitat de bruixa i va acompanyada per la passivitat paterna:

Rondalla número 36:

Hi havia una vegada... Eren dos homes anomenats Ugula, que eren Ugula de bosc i Ugula de platja. Aleshores Ugula de platja era un home que sempre li agrada caminar molt, i que caminava massa, i que tenia els seus viatges a d'altres països. Aleshores, quan tenia allà amb la seva dona a casa, tardava molt de temps. I la dona va agafar l'embaràs. Amb aquell embaràs s'estaven allà tranquil·lament. Després l'home va dir a la seva dona que «Jo vaig de viatge, perquè sempre jo sóc un turista. I quan vaig, quan tornaré, no vull veure i sentir que el meu fill o filla ha tingut una ferida greu». Aleshores l'home se'n va anar.

Rondalla número 35:

Una de les dones va tenir dos fills, i es va morir. Aleshores, els fills es van quedar amb el pare i la madrastra. I aquesta, en lloc de cuidar els fills amb amor i estimació, els maltractava. I els nens, un dia van decidir sortir de casa. Van sortir pel bosc caminant, caminant, nits i dies, pluges, vents, tot, tornados. I la madrastra, en adonar-se que els nens s'havien escapat de casa, va procurar fer una bruixeria perquè els nens no poguessin arribar enlloc: va posar una maledicció en els rius del bosc perquè, el que pugués beure aquella aigua, que es converteixi en un animal qualsevol.

(...)

Aleshores li van dir entre la gent que «El fet que et donin un menjar sense sal és perquè la teva dona, en morir, et va deixar amb els fills; i tu, en lloc de procedir com a pare, el que has fet és permetre que la teva dona maltracti els fills i que ells marxin de casa. I a més a més, ha hagut de fer el possible per fastiguejar l'altre, fins a fer-lo convertir en un animal. I el que volem ara és que la teva dona, la bruixa, que procuri tota manera per poder treure aquest noi d'aquest tràfec en què es troba».

Em sembla que tot plegat dibuixa prou clarament el paper que el cicle de les rondalles de *Ndjambu* assigna als nois, en contraposició a les noies. Acabaré la meva disquisició resumint-ne els trets principals:

ESQUEMA 25

Pel que fa al paper masculí, les rondalles presenten igualment una visió tradicional sense alternatives; repeteixen estructures i recursos literaris, i en podem extreure uns nivells d'interpretació similars als que trobàvem respecte de la dona.

Les diferències socials, tanmateix, obliguen a un replantejament dels continguts. I així, per exemple, la poligàmia i una major llibertat de decisió fan minvar considerablement la importància del tema de l'elecció de muller.

Contràriament, tot allò que es relaciona amb els privilegis i responsabilitats enfront de la família hi és potenciat:

- * la responsabilitat del seu manteniment; la caça.
- * la necessitat d'assolir la maduresa personal.
- * la posició de poder respecte de les dones.
- * els conflictes de poder al si de la família.
- * les solucions d'aquests conflictes:
 - la segmentació familiar
 - la reconciliació familiar

3.- LES RONDALLES DEL CICLE DE NDJAMBU I EL MÓN SUPRANATURAL

De la mateixa manera que les rondalles troben un punt de màxima eficàcia quan desenvolupen les oposicions *home / dona* i *infant / adult*, que orienten tots els relats a la recerca de la **maduresa** per part dels protagonistes, cal dir que aquesta maduresa només es pot aconseguir mitjançant un cert coneixement, una **iniciació**, del món supranatural; i, doncs, una certa experiència relativa a un món espiritual que, tal com hem vist, representa la continuïtat del món natural.

L'organització familiar, de fet, no s'acaba pas en el cercle clarament delimitat dels parents que són presents a la vida del noi o de la noia que ha endegat el seu procés d'independització. Continua en els familiars ja traspassats, els avantpassats, que són igualment *vius* a la vida de la família, que creen problemes, que ofereixen solucions, a qui es ret un culte que és fonamental en la vida dels ndowe: perquè els avantpassats, a diferència d'altres éssers espirituals, es senten com a éssers pròxims, que *intervenen* a la vida dels individus i a la vida social; i perquè, en la mesura que es tracta de parents que un hom ha pogut tractar en vida, no són entitats desconegudes ni abstractes, sinó esperits personals de qui es coneixen els gustos, les dèries i les manies; i de qui es conserven les relíquies.

Tot allò que he anat explicant sobre les rondalles ens podria fer concloure que aquestes formen part de tot un sistema de coneixements que procura:

- * **seguretat**
- * **control social**
- * **compensació**

Doncs bé: si fins ara he anat aplicant aquestes funcions al tractament que les rondalles fan de la família, em cal afegir que això mateix s'esdevindrà amb la presentació que les rondalles fan del món espiritual: **les rondalles del cicle de Ndjambu presenten el món espiritual, supranatural, des del punt de vista tradicional, sense alternatives aparents; i el presenten d'acord amb l'ordre establert pels avantpassats, la bondat del qual no admet discussió.**

I, per això, aquelles oposicions que fins ara hem considerat com a centrals es veuran complementades per d'altres que s'aniran fent més i més importants als nostres ulls:

QUADRE 74

éssers naturals / éssers espirituals
persones / esperits
vida / mort
món diürn / món nocturn
poble / bosc
persones / animals
aquest món / aquell món

En una cultura que concep el món com un lloc poblat d'éssers espirituals, les rondalles ndowe del cicle de *Ndjambu* no es limiten pas a ensenyar les relacions que cal establir entre les persones; també expressen les relacions que hi ha entre les persones i els éssers supranaturals. És a dir que procura explicar allò que resultaria incomprendible i ho situa en el context del pensament africà: *els objectes i els actes dels homes només són valuosos en la mesura que participen d'una realitat que els transcendeix.*

El recurs que utilitzen les rondalles per a aquesta finalitat és l'ús d'un llenguatge simbòlic, que és una manera de donar expressió poètica a la veritat; i que

Indica la direcció sensata a través de la qual la vida en evolució tendeix a transferir-se en el principi misteriós, en el misteri inexhaurible de qualsevol existència i de qualsevol igualtat.¹⁸⁶

En aquest sentit el llenguatge de la rondallística és alhora exotèric i esotèric. Si d'alguna manera la referència a la família podria exemplificar l'exoterisme, l'evidència, la dedicació de les rondalles a les relacions amb el món supranatural pot fer el mateix amb el món esotèric: perquè les rondalles ens fan entrar, ens obren una porta, vers un món interior, que és present i conegut per tota la societat, però que resta amagat a l'ignorant, a l'immadur. Aquest ignorant, aquest immadur, tampoc no tindran accés al llenguatge del somni, el de la llegenda, o el de l'al·lucinació, que són llenguatges paral·lels i complementaris. Perquè les rondalles expressen, amb procediments senzills, imatges i sentiments que viu la humanitat sencera.

¹⁸⁶ Paul Diel, *El simbolismo en la mitología griega*

Però també expliquen les pors i els malsons. No solament els transcendentals i allunyats, sinó els que són propis de la vida quotidiana. També quan es refereixen al món supranatural, perquè una història solament és creguda pel seu context i no pas per ella mateixa. Per això, els éssers espirituals que hi trobem són els que es creuen reals: fantasmes, esperits dels avantpassats, bruixots i animals de característiques determinades:

*Un individu només pot tenir al·lucinacions de coses i esdeveniments que d'alguna manera ja formaven part del seu contingent d'imatges.*¹⁸⁷

Perquè els ndowe ja hi creuen, en un Déu, Ésser Suprem, creador i amo de l'Univers. Però aquest és un ésser llunyà que no intervé per a res en les seves vides, i s'adrecen només als avantpassats. En general, podem dir que els components bàsics de la religió dels ndowe són aquests quatre:

- * un Déu suprem.
- ** els avantpassats.
- *** l'eficàcia benèfica o malèfica de determinades substàncies animals o vegetals.
- **** el poder dels bruixots.

La llunyania, ociositat i difícil comprensió del Déu creador fan que sigui absent, almenys en una primera lectura, de les rondalles; mentre que els altres tres components els podem trobar amb assiduitat. De tota manera, cal tenir en compte que la presència d'aquests components d'ordre espiritual no és pas gratuïtat ni neutral: les rondalles del cicle de *Ndjambu*, tal com passava amb el món de la família, presenten històries amb models subjacents en una sola direcció, la de la tradició, que és l'única que rep una valoració positiva.

I en una època de canvis com ara l'actual, això és important: perquè, en definitiva, allò que cerquen i ofereixen és un missatge d'**homogeneïtzació social enfront de qualsevol element heterogeneïtzador**; i una actitud protectora de la teoria oficial establerta, basada en el caràcter màgic de les paraules i en una pretesa manca absoluta de limitacions. Tal com afirma Paul Diel:

*Només l'home és realment viu enmig de totes les figures simbòliques de què s'envolta, que imagina com a guies o adversaris, i la rivalitat de les quals no és altra cosa que la projecció dels conflictes de la seva ànima.*¹⁸⁸

¹⁸⁷ Ad. E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos*

¹⁸⁸ Paul Diel, *El simbolismo en la mitología griega*

els fantasmes

Aquests personatges els podem trobar bàsicament en rondalles dels tipus $N_{(Ilombe, 1)}$, $N_{(Ilombe, 3)}$, $N_{(Ugula, 1)}$ i $N_{(Ugula, 3)}$. Ja hem vist algunes de les seves pautes de comportament, que més endavant aprofundiré una mica més. De moment basta dir que un fantasma és, ben simplement, l'esperit d'una persona morta recentment. Quan això s'esdevé, quan una persona es mor, el seu entorn familiar i social s'obliga a tota una colla d'obligacions i de prohibicions, entre les quals hi ha la de pronunciar el seu nom. A més a més, el difunt es converteix, almenys en un primer moment, en un enemic que, proper a la família o desconegut, pot aparèixer-se de sobte a qualsevol persona, creant-li normalment una situació perillosa.

El fantasma, mort recent, congria tota una sèrie de connotacions malèfiques; mentre que l'avantpassat, mort antic, en congria de benèfiques. Ben entès que els termes recent i antic són d'una gran ambigüïtat, no traduïble a un temps real o cronològic. El culte als avantpassats, doncs, té una cara negativa que implica la por als fantasmes; una por que es justifica per la seva conducta cruel envers els humans vius, les característiques dels quals semblen haver fugit del seu record:

Quan vam arribar al seu poble em van tancar en una habitació molt fosca que era sota terra, doncs aquesta mena d'habitacions són habituals al bosc dels fantasmes. Al cap d'una estona em van fer tornar cec i em van fregar el cos amb els palmells de les seves mans, aspres com el paper d'estrassa i que m'esgarrapaven com el paper d'estrassa. Quan se'n van cansar m'anaven tallant la carn del cos amb unes ungles esmolades que feien més de deu centímetres, de manera que em feien molt de mal i jo plorava amargament. Al cap d'una estona ho van deixar estar i els meus ulls es van tornar a obrir, però no vaig veure que hi hagués ningú per maltractar-me en aquella habitació sense porta. De seguida que els vaig obrir vaig veure un miler de serps que gairebé em cobrien, però de moment no feien semblant de voler-me mossegar.

(...)

Em va sorprendre molt que tots els fantasmes es pensen que les persones terrenals no ens morim mai, perquè ells mateixos no es moren mai.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Amos Tutuola, *Mi vida en la maleza de los fantasmas*

Aquesta presència dels difunts recents a la vida terrenal és creguda i constatada per moltes cultures centrafricanes:

Frecuentemente -nos decían-, los difuntos hacen visitas a este mundo, en particular el padre y los últimos que han muerto. Los espíritus andan en este mundo como las personas, pero sin que puedan ser reconocidos. La finca que uno cualquiera, en vida, rotura y trabaja con su sudor, seguirá siendo suya, aun después de la muerte; la dejará ciertamente a su hijo al morir, pero él no la abandonará del todo; es suya. De aquí el afán de los bubis, desde el actual régimen de propiedad personal, en plantar cada uno un terreno por insignificante que sea, para tener algo en propiedad como difunto. El hijo no podrá vender el terreno legado por su padre, y sentirá su venganza si no lo cuida con esmero. Cuando trabajan una finca en sociedad, se supone que al morir uno de los socios seguirá éste ayudando a los demás en sus trabajos.

En las fincas, los difuntos «chapean», es decir, quitan la maleza, podan los árboles y recogen la cosecha que ellos quieran para sí, e incluso van a venderla a los centros comerciales. Porque muchos que andan por la capital de Malabo no son personas de este mundo, sino muertos que se visten con el cuerpo de hombres para pasar desapercibidos; de este modo pueden vender sus productos y recibir dinero por ellos.¹⁹⁰

També els ndowe creuen que els fantasmes es fan realment presents a la vida real, tot i que no arribin a una concreció tan detallada com els bubis. De fet, la majoria d'històries que se n'expliquen tenen com a finalitat, precisament, preservar-ne la creença i mantenir-ne el temor entre aquells que ja no hi creuen, que esdevenen així els protagonistes de molts relats. Un exemple que puc aportar és el d'una llegenda que em van explicar l'any 1990:

Anteriorment, els ndowe creien que, si algú es mor, no es mor realment, sinó que canvia de destí. I que si a la mateixa família naixia un altre fill, sobretot si s'assemblava al difunt, afirmaven que aquest havia tornat.

També deien que els morts, en forma de fantasmes invisibles, solien anar als balls; i que ballaven amb un ritme diferent del que tocaven els tamboristes.

Un dia, un dels tamboristes més famosos del país -que no estava segur de l'existència dels fantasmes- va sortir del seu poble a la nit per anar a tocar en un lloc proper.

¹⁹⁰ Amador Martín del Molino, *Los bubis : ritos y creencias*

A meitat de camí es va haver d'aturar per fer les seves necessitats; i, mentre les estava fent, va sentir una colla de veus que deien: «Que jo pugui veure els vius i que ells no em puguin veure».

Es va atansar sigilosament al lloc d'on venien aquelles veus; i, abocant-s'hi amb molta precaució, va distingir-hi unes formes diferents dels homes, que treien oli d'una closca de cargol i se n'untaven els ulls mentre anaven repetint aquella frase.

Els fantasmes van deixar la closca en un amagatall i es van dirigir al ball. Aleshores el tamborista es va untar els ulls amb una mica d'aquell oli mentre deia: «Que jo pugui veure els morts i que ells no em puguin veure». I tot seguit se'n va anar al poble veí, on el ball ja havia començat.

El tamborista veia perfectament els fantasmes, i va comprovar que seguien un ritme diferent al que estava tocant; de manera que va canviar el ritme per adaptar-lo als seus moviments. Els fantasmes, quan es van adonar que algú els podia seguir el ritme, van marxar.

L'endemà al matí el nostre home va explicar als seus amics tot el que li havia passat. I, com que no el van creure, a la nit els va portar en aquell lloc del bosc on hi havia amagada la closca de cargol. I tots plegats, amb els ulls untats, van anar a un altre ball que es celebrava aquella nit.

Tots van poder veure com aquells fantasmes ballaven a la seva manera, al seu aire; i tots van creure, des d'aleshores, que els morts no desapareixen d'aquest món.

Això va ser fins que va arribar el cristianisme: des de llavors sabem que els esperits bons van al cel, mentre que els dolents es queden a la Terra.¹⁹¹

Hi ha un altre exemple útil que puc aportar: es tracta d'un fragment d'una conversa que vaig mantenir amb **Calixto Bokamba Belika**. Aquest informador tenia aleshores 22 anys i feia poc que havia acabat la seva iniciació com a medecinaire, com a nou *nganga* d'Asonga. Amics de feia anys, no va presentar cap inconvenient per explicar-me tot d'aspectes de l'espiritualitat dels *kombe*. Crec que, d'entre les moltes entrevistes que he gravat aquests anys, resulta de les més interessants. Pel que fa a l'existència dels fantasmes, la conversa va anar així:

¹⁹¹ Inèdita. Me la va explicar **Alfonso Edula**, de 75 anys, originari d'Asonga, com una cosa que certament havia passat. La conversa està gravada el 22 de juliol de 1990

- Aleshores, ¿tu creus en esperits, en fantasmes?

- Sí.

- ¿N'has vist mai cap?

- I tant! Em penso que era l'any 1983¹⁹². Sempre anàvem per la banda d'Utonde. Portàvem trampes per entrampar-hi crancs¹⁹³. I aleshores sempre tornàvem a unes hores tardanes, com poden ser les nou del vespre o les deu¹⁹⁴. Veníem per Utonde. I són coses que, quan les veus, ni te'n pots estranyar ni es poden evitar. Aleshores vam veure com un llum encès que venia cap a nosaltres. S'aixeca pel mateix camí per on passàvem nosaltres, i no ens deixa passar. I aleshores, com que nosaltres tenim aquell home que anomenem «mumwa a zityi»¹⁹⁵, que ens diu que en qualsevol lloc on un seu «mboni»¹⁹⁶ tingui una dificultat que el cridi perquè així almenys podrà solucionar aquell problema, sigui en el mar o en el bosc; i si mai en portem un altre que no sigui «mboni» de «mumwa a zityi» li lliguem una camisa als ulls perquè no vegi res; si som dos, que tots dos som «mboni» de «mumwa a zityi» agafem un bastó, colpegem tres vegades el terra i cridem aquell home; i quan es sent que arriba, allò que vam veure, que era un fantasma, automàticament va desaparèixer.

- De manera que vas veure un fantasma.

- Sí.

- ¿Com era?

- Passa que hi ha persones que tenen allò que nosaltres anomenem «quatre ulls»¹⁹⁷, que veuen els fantasmes, i n'hi ha d'altres que no els tenen. A vegades hi ha fantasmes que vénen malgrat que tu no tinguis quatre ulls, però tu el veus. I són tots blancs.

- ¿I parlen com a persones?

¹⁹² En aquell moment, el meu informador tenia 14 anys

¹⁹³ Crancs de riu

¹⁹⁴ Cal tenir present que a la zona equatorial sempre es fa de nit a les sis de la tarda

¹⁹⁵ *Senyor del bosc*, figura central de la iniciació ndowe i del culte als avantpassats

¹⁹⁶ Adepta, iniciat

¹⁹⁷ Capacitat de veure el món de la nit, el més enllà

- A vegades van una mica volant, a l'aire lliure.

Allò que em sembla especialment remarcable -a part de la coincidència, pel que fa a la caracterització dels fantasmes, amb tots els textos que he trobat- és el fet que en **Calixto** relacioni els fantasmes i *mumwa a zityi* en una contraposició tan clara. *Mumwa a zityi*, que encarna i personifica el culte als avantpassats i els avantpassats mateixos, serà qui salvarà el meu informador i el seu amic de l'escomesa d'un ésser tan perillós com el que van trobar. A partir d'aquest moment la conversa continuarà per aquest camí i en **Calixto** explicarà en quines condicions serà lícita aquesta apel·lació a *mumwa a zityi* per part dels seus *mboni*. S'hi afegeix un nou interlocutor, en **Pedro Matogo Nandongo**, un altre dels meus informadors, fang de la tribu *esandon*, que aleshores també tenia 22 anys; la conversa prossegueix entre ells dos:

- Segons el que he pogut escoltar, observo i veig que «*mumwa a zityi*» és una mena de protector en qualsevol situació complicada per als seus «*mboni*». O sigui que quan algun dels seus *mboni* es troba en complicacions l'invocuen, li fan com una mena de crida, i ell acut a ajudar-los, tant si és un o dos o més. Per exemple en el cas que ha explicat en **Calixto**, que venien de no sé pas on i se'ls va presentar un fantasma i van haver de cridar «*mumwa a zityi*» perquè els tragués del problema. ¿Oi, **Calixto**?

- Sí. Si passa alguna cosa, tal com diu en **Pedro**, que ens va passar alguna cosa. Però es prohibeix cridar «*mumwa a zityi*» sense que hagi passat alguna cosa important. Si el crides per cridar-lo, és que et castiguen.

- ¿Quina mena de càstig pots rebre?

- El càstig que pots rebre si crides «*mumwa a zityi*» i ell ve, és que et demanin un o dos bidons de «*malamba*»¹⁹⁸. I si no pagues aquest bidó de «*malamba*», automàticament se t'inflen els ous.

- O qualsevol altra mena de malaltia.

- No. Els ous. Hi havia un home, a **Asonga**, que pegava la seva dona. I l'home, després de pegar la dona, va agafar una branca de plàtan, perquè essencialment es crida «*mumwa a zityi*» amb la branca d'un plàtan, que es parteix per la meitat i amb ella es colpeja el terra tres vegades; doncs aquell home va oblidar que no es pot pegar una persona amb aquesta branca, i va començar a pegar la dona.

¹⁹⁸ Beguda alcohòlica tradicional

Aleshores, aquells personatges¹⁹⁹ el van cridar i li van dir: «Vinga, home, que tu has pegat la teva dona amb això, cosa que està prohibida». L'home va dir: «Deixeu-me, que no en vull saber res». I va tornar a pegar la seva dona. Aleshores, a la nit, perquè «mumwa a zityi» només ve de nit i no pas de dia, doncs llavors va arribar «mumwa a zityi» i va ordenar: «Un bidó de malamba». L'home no ho va acceptar, no va voler portar el bidó. Va agafar la seva escopeta i va començar a disparar-li trets a «mumwa a zityi», però aquest no se'l veia enlloc. Des d'aleshores tot allò que es menjava aquell home es convertia en sang i tota la iuca que li preparava la dona sortia blanca. I a l'home se li van inflar els ous i es va haver d'estar al llit tot un mes. Fins que va donar la «malamba». I se la van beure els «mboni».²⁰⁰

Alguns dels conceptes apareguts en aquesta conversa requereixen un aclariment, que faré més endavant. De moment remarcaré només que una de les coincidències de tots els possibles informadors és que sempre atorguen als fantasmes la mateixa descripció física, basada en una aparença externa de color blanc:

Quan un indígena es mor, les persones que l'envolten diuen que es torna esperit. Per als negres, la mort és doncs una metamorfosi. Després de la mort l'esperit, ànima desencarnada, viu ordinàriament prop d'on l'home ha caigut.

(...)

Els esperits conserven una aparença corporal. Per als banda, tenen la pell blanquinosa i són semblants als morts als quals s'ha tret l'epidermis, pràctica que avui ha desaparegut. Actualment s'accontenten tan sols amb rentar del cos del difunt. Però, abans, es feia asseure el difunt, a l'alçada d'un home, amb el cap sostingut per dos travessers, sobre un canyís de rodets; les seves dones es situaven als costats, amb una escombreta als dits per matar les mosques; i després es calava foc al canyís. L'epidermis s'inflava per l'acció de la calor i les dones la feien caure penjoll a penjoll; el mort apareixia, finalment, blanquinós. D'aquí ve, sens dubte, l'atribució d'aquest color als esperits, baldament aquesta blancor sigui atribuïda universalment als fantasmes dels espectres.²⁰¹

¹⁹⁹ Els mboni de mumwa a zityi

²⁰⁰ Entrevista gravada a Asonga el 9 de juliol de 1991

²⁰¹ A. M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*

El terreny de les interpretacions és sempre molt ambigu i se'n poden donar moltes. Més amunt ja m'he referit a la funció que poden tenir tots aquests éssers negatius com a projecció dels sentiments hostils dels supervivents envers els morts. Em fa l'efecte, novament, que totes les interpretacions poden ser vàlides i complementàries. Fins i tot aquesta que em donava un altre dels meus informadors, **Joaquín Mba**, un fang de 30 anys, en una conversa anotada el 17 d'agost de 1990:

Es creia que l'home blanc era un fantasma, un mort tornat a la vida. Potser perquè, durant la gran migració, els morts no eren enterrats per manca de temps i se'ls llançava al riu. Aleshores se'ls esblanqueïa la pell.²⁰²

Sembla molt poc probable que els fang no tinguessin temps d'enterrar els seus morts, perquè probablement la *gran migració*, si és que va existir, no deuria tenir el caràcter de fet puntual, lineal i ràpid; però val a dir que la interpretació del meu informador coincideix amb la de Vergiat en un punt: el fet que el color blanc atribuït als fantasmes tingui el seu origen en la manera de tractar els cadàvers.

Un altre dels meus informadors, **Rogelio Cristian Dikabo**, kombe d'Asonga, de qui ja he donat referència en el capítol de *Presentació*, relacionava aquesta possibilitat que els cadàvers es guardin en el riu amb els actes de bruixeria. Segons ell, el bruixot que aconsegueix (o a qui es lliura) un cos humà, hi porta a terme una preparació que pot durar set o vuit mesos i que conté aquestes fases:

- l'enterrament durant tres o quatre dies, per tal que el possible verí deixi de fer efecte.
- la introducció en un lloc amagat del riu.
- l'assecament en una cabana especial.
- la consumició ritual.²⁰³

Val a dir que no és important saber si aquestes coses són veritat o no. Allò que importa és que existeixen unes determinades imatges, un món simbòlic en què *prenen vida* actors que, com els fantasmes, també trobem a les rondalles; i que, per tant, no són personatges qualssevol, absolutament ficticis. Podem acabar aquestes interpretacions recordant que el color blanc és, juntament amb el vermell i el negre, un dels colors rituals per als ndowe. I que la persistència del blanc com a color que la majoria de les cultures atribueixen als fantasmes pot ser deguda al fet que, per a moltes d'elles, el blanc és el color que simbolitza la mort.

²⁰² En llengua fang, la paraula *kon* significa *fantasma*; mentre que *nakon* es pot referir tant a un *home fantasma* com a un *home blanc*

²⁰³ Conversa anotada el 16 de juny de 1987

Tal com hem vist més amunt, del conjunt de les rondalles ndowe es poden deduir tota una colla de característiques que podem atribuir als fantasmes i que les persones que s'identifiquen amb les rondalles, els ndowe, creuen que els són realment caracteritzadores:

- 1.- són assassins
- 2.- practiquen el canibalisme
- 3.- actuen en bandes organitzades
- 4.- s'aproprien de boscos i finques
- 5.- segresten infants
- 6.- poden canviar d'aspecte i esdevenir animals
- 7.- poden volar
- 8.- tenen molta fam i una gran voracitat
- 9.- viuen a l'altra banda d'un riu que rarament travessen.²⁰⁴

Aquestes característiques no apareixen pas sempre, ni a totes les rondalles, ni tenen una distribució harmònica. Dintre dels subgrups $N_{(Ilombe, 1)}$, $N_{(Ilombe, 3)}$, $N_{(Ugula, 1)}$ i $N_{(Ugula, 3)}$, que són els tipus de rondalles del cicle on els fantasmes tenen un paper més destacat, aquesta distribució queda reflectida en el quadre següent:

QUADRE 75

carac- terís- tiques	rondalles									
	5	6	8	15	16	17	20	23	29	30
1	(x)			(x)	(x)	(x)	x		(x)	(x)
2				x	x					
3				x	x				x	x
4									x	x
5										
6										x
7		x						x		x
8	x			x	x			x		x
9	x			(x)	x				x	

²⁰⁴ Són nou característiques que ja havia recollit a l'estudi introductorí del meu llibre *Cuentos de los ndowe de Guinea Ecuatorial*

El quadre demostra a bastament que en aquesta qüestió, la caracterització dels fantasmes en el cicle, és més important allò que es dóna per suposat que no pas allò que es diu d'una manera explícita. De fet, hi ha dues úniques rondalles, la número 16 i la número 30, on apareixen d'una manera explícita almenys la meitat de les característiques que s'atribueixen als fantasmes. És clar que la seva actuació respon sempre al conjunt de totes, cosa que moltes vegades ja es pot intuir a través de les històries que les rondalles aporten. Pel que fa a la importància relativa en l'aparició de cadascuna de les característiques, el quadre que en podem obtenir és aquest:

QUADRE 76

1	70%
2	20%
3	40%
4	20%
5	0
6	10%
7	30%
8	50%
9	40%

El fet d'atribuir determinades característiques als fantasmes és una estratègia cultural que permet, en alguna mesura, dominar-los i fer-los front. Si, tal com ja he fet fins ara, només prenc en consideració les característiques que apareixen almenys en una tercera part de les rondalles, tindriem que les més habituals són aquestes quatre:

- 1.- són assassins
- 3.- actuen en bandes organitzades
- 8.- tenen molta fam i una gran voracitat
- 9.- viuen a l'altra banda d'un riu que rarament travessen

Una conducta criminal i associativa ja era previsible i pertany encara a l'àmbit del sentit comú: si els fantasmes són éssers perillosos, és lògic que vulguin matar les seves víctimes; i és lògic que moltes vegades, especialment quan volen fer mal, vagin en grup, tal com fan pertot arreu els malfactors. Cal tenir present, però, que el fet que tractem amb morts implica que qualsevol acció que suposi el fet d'haver-se de quedar en el seu món, que és el món dels morts, és equivalent a l'assassinat:

Rondalla número 15:

En fer-se de nit, van començar a ballar. ¿Què va passar? La noia ja tenia ganes de sortir. La seva mare: «Que no surtis a cap lloc». - «Ah! Deixa'm estar, mare!» ¿Què va fer? La noia va sortir i li van donar un cop a l'esquena, es va convertir en un fantasma i així es va quedar en aquell poble. Ilombe ja l'esperava en el poble, ja l'esperava, ja l'esperava. Van passar els mesos, anys. Doncs aquella noia es va morir, es va quedar on la seva mare.

De la mateixa manera que en d'altres ocasions el crim és directe, causat per una agressió dels fantasmes a la persona que no actua tal com esperen:

Rondalla número 16:

Va venir un fantasma. La va colpejar amb el bastó a l'esquena i es va quedar geperuda. L'endemà la seva mare va anar a acompanyar-la a casa, al poble en què vivia, i estava ja geperuda. Els seus fills, en veure la mare, van començar a escapar-se: «¿Quina dona és aquesta que arriba, geperuda?» I era la seva pròpia mare. I cap fill seu va acceptar viure amb ella. Li van dir que «Qui va malament acaba malament. El qui fa males coses a la vida, aquelles coses acabaran sent dolentes per a ella mateixa».

Rondalla número 17:

Abans d'arribar l'última fantasma, que era dona, ella mateixa va baixar i va agafar un fantasma pel coll. Aquest li va donar un cop i li va trencar l'espina. Aquesta va començar a tornar amb la columna vertebral trencada fins arribar al poble. No va portar el plàtan de la nena. La nena va dir al seu pare: «¿Què faré ara amb la teva dona?» El pare va cridar els seus fills i ell els va dir: «Doncs aquí hi ha la vostra mare. Té un assumpte i cal jutjar-la». Els fills van dir: «No, home, aquesta no és la nostra mare. La nostra mare no era desfigurada així». Aquella dona, per vergonya, va morir sola sense estar malalta.

Pel que fa a la seva actuació en bandes, hi ha una clara diferenciació en els papers sexuals que, naturalment, es relaciona amb el paper diferent que homes i dones tenen assignat a la vida real, a la societat ndowe. La qual cosa ens comença a donar pistes sobre una realitat que cada vegada veurem més clarament: i és que el món dels morts, el món del més enllà, el món supranatural, no és altra cosa que una còpia, una rèplica gairebé exacta, del món natural, el món d'aquí, el món dels vius. Els fantasmes van en colles perquè d'aquesta manera es poden protegir i poden atacar els seus oponents amb més eficàcia. Però no és igual una colla de fantasmes homes que una colla de fantasmes dones. El primer s'organitza amb un model clarament organitzat per fer mal, amb un objectiu violent concret:

Rondalla número 29:

Bé. Va dir aquesta vegada: «Em penso que ho fan a la nit. I jo, avui, he d'intentar anar a la meua finca. I la gent que ho fan, els he de fer alguna cosa». Va preparar la seva llança, va cridar el seu fill, se n'hi van anar, es van amagar en el bosc. El senyor Estrella venia amb la seva banda; i van començar a aixecar els arbres: «Oh, aixequen-los, vinga, vinga, aixequen-los!»

Rondalla número 30:

A mesura que el dia s'anava fent fosc, ell preparava un lloc per amagar-se. Quan va arribar ja la nit, ell es va quedar en aquell lloc, amagat. En poca estona va començar a sentir sorolls com si arribessin gent parlant. Com que era un ramat molt gran de porcs encapçalat pel famós porc Grabande. Van arribar allà i venien dient i tirant un medicament: «Ells tallant els arbres, nosaltres posant-los dempeus una altra vegada. Ells tallant els arbres, nosaltres posant-los dempeus una altra vegada. Ells tallant els arbres, nosaltres posant-los dempeus una altra vegada». Venien dient aquestes paraules contínuament; i a mesura que deien les paraules tirant el medicament, els arbres s'anaven aixecant.

Si un hom tracta d'imaginar-se aquestes bandes de fantasmes, s'imagina un cap, una jerarquització que funciona, una disciplina... En definitiva, alguna cosa que s'assembla a una organització militar. La manera com es presenten les bandes de dones fantasmes, en canvi, més aviat recorda una processó: que també inclou una disciplina necessària, però no pas una actuació violenta vers un objectiu extern a la mateixa processó que es porta a terme:

Rondalla número 15:

Li va dir: «Filla meua, no et preocupis que trobaré la teua mare. Hi ha dos camins: aquest camí de l'esquerra agafaràs. Aniràs caminant i aleshores trobaràs una fruita de castanyer. Estarà prop del pou. En aquell pou, a la tarda, solen venir les dones en cerca d'aigua. I l'última serà la teua mare. Però compte que en aquell poble no es permet que una persona que viu hi vagi». Bé. La noia va començar a caminar fins arribar al pou. Va pujar al castanyer. S'hi va asseure. Venien les dones, venien les dones, i l'última era la seva mare.

Això no vol dir que aquestes dones fantasmes no es puguin tornar perilloses. Això s'esdevé quan identifiquen algú com a oponent. I la possible raó d'aquesta oposició queda ben explícita a la rondalla: *Compte que en aquell poble no es permet que una persona que viu hi vagi.* El món dels morts és molt perillós, doncs, per als vius. Tot i això, tant Ilombe com Ugula aconseguen arribar-hi i tornar-ne. És un viatge iniciàtic, doncs, el que fan, i les rondalles mostren que qualsevol iniciació és plena de proves i de perills que poden arribar fins i tot a provocar la mort de qui no en coneix o no en segueix prou les normes.

També és un viatge iniciàtic el que fa Ilombe quan, enganyada, es casa amb un fantasma: va a casa del marit i en torna, va i torna del món dels morts. Però, en aquest cas, el mateix objectiu aparent de la relació entre la noia i el mort, el matrimoni, provoca que aquest darrer personatge aparegui a les rondalles del tipus $N_{(Ilombe, 1)}$ d'una manera individual, sense comparsa.

Els fantasmes tenen molta fam i, en conseqüència, una gran voracitat. Aquesta característica serveix sempre, d'una manera clara, per identificar-los i per poder-ne fugir (una estratègia per dominar-los); i és de les més repetides al llarg de les rondalles:

Rondalla número 5:

L'home va dir: «No hi ha de què». Va preparar carbassa, cacauets, i aleshores li va dir: «Aquí et dono aquestes coses. Et serviran quan la meva mare potser et perseguirà. Aleshores llançaràs un per un i ella començarà a menjar-ne. Abans d'acabar-lo marxaràs i ja arribaràs al teu poble. ¿D'acord?» - «Sí». La noia va sortir. L'home va començar a acompanyar-la. L'acompanyava amb consells, com havia de tenir cura del seu fill, i així. Aleshores la noia ja se n'anava, ja se n'anava, i en mirar endarrera ja veia aquella dona venint. Va començar a llançar carbassa per carbassa.

Rondalla número 23:

Bé. En arribar el migdia els van preparar més menjar. Quan van agafar cullera i forquilla van començar a menjar. El fantasma es va posar dempeus. Va dir: «Escolta, si's plau, amic meu: deixa de menjar, que jo no he omplert el meu estómac. M'he acabat el meu plat abans i vull el teu». Bé, el seu amic li va deixar el plat. Ugula no va omplir el seu estómac. El fantasma, per voler menjar molt, va menjar més. I la seva dona, d'Ugula, va dir: «Però, ¿quina mena d'home és aquest? Ell vol menjar molt. ¿Quina mena d'home és aquest?» Va cridar Ugula. Li va dir: «Però, escolta: ¿és una persona normal?» Va dir: «No ho sé, però no ho crec». Bé, la dona va dir: «Jo, el que he de fer és preparar-te menjar a la nit, quan ell estarà ja al llit, i se t'ho menjaria. ¿D'acord? Perquè, cada vegada que mengeu plegats, ell menja més i tu menges menys. Això no pot ser».

Rondalla número 30:

Com que tenien facilitat de córrer a l'aire lliure²⁰⁵, avançaven molt més que no pas ell. En poca estona, el noi va retardar la vista i va veure que aquella gent estaven molt a prop d'ell. Gairebé l'aconseguien ja. Va ficar la mà a la bossa de cacauet i els va tirar un grapat de cacauet. Els fantasmes estaven contents menjant gra per gra, i el noi avançava.

²⁰⁵ Volar

(...)

El noi corria i els fantasmes darrera seu. A mesura que s'atansaven els tirava cacauet. Els tirava blat de moro, els tirava carbasses, i es quedaven allà menjant i ell avançava. Fins que va arribar al seu poble. La gent del poble el van abraçar amb molta estimació i es van posar contents de la llança.

Aquesta voracitat es relaciona directament amb una altra de les característiques de la conducta dels fantasmes: el seu canibalisme. Un canibalisme que a l'Àfrica Central s'atribueix a tots els personatges que tenen una conducta no social; i la pràctica del qual marca un límit, una frontera, entre els que són del món de la nit i els que són del món del dia: qui menja carn humana passa a formar part del món de la nit i esdevé des d'aleshores company de malifetes de tots els altres:

Rondalla número 15:

Van anar-hi. Van passar per darrera de la cuina. Van entrar-hi. A l'instant van saber que Ngwakondi [estava amb la seva filla]. Un es va tallar un dit. El va donar a la seva filla. Se'l va menjar. En arribar la nit, ell deia: «On, Déu meu! Vull el meu dit. Oh! En vull la meitat!» La seva mare deia: «¿Qui t'ha dit que mengis aquestes coses?» - «Mare: si em donen menjar, ¿què he de fer? ¿No menjar-ne?» La mare estava una mica així.

Rondalla número 16:

La nena se'n va anar i va entrar per la porta del darrera. Es va asseure i la seva mare la va abraçar i besar amb molta estimació i va començar a preparar el menjar. Va anar darrera de la casa, va tallar-se la teta, la va fer a miques i va preparar una bona sopa. Va donar el menjar a la nena i la nena va dir que no podia menjar perquè estava cansada de caminar, tampoc tenia gana. La mare va dir: «D'acord». Va anar una altra vegada darrera de la casa i va llançar tota aquella sopa. Després va venir i va preparar ja vertadera carn. Llavors la nena va començar a menjar i la mare va dir: «És veritat que tinc una bona nena».

(...)

Aquesta va marxar. I en lloc d'entrar per la porta del darrera com li va dir el vell, ella va entrar per la porta davantera, la porta del davant. La seva mare va anar darrera de la casa, es va tallar la teta, la va fer a miques, va preparar la sopa i la nena va menjar-ne, la dona va menjar-ne. La seva mare es va quedar amb una teta. A la nit, quan van començar la dansa, la dona la va amagar dintre de la llenya i li va dir que no sortís perquè si no li trencarien la columna vertebral. I aquesta, quan va començar la dansa, va sortir.

Passa, però, que aquesta característica dels fantasmes, dels morts, no és solament un recurs literari que utilitzen les rondalles, sinó que forma part de tot un conjunt de creences molt esteses, almenys a l'Àfrica Central. Per això les trobem en tot d'altres textos que pertanyen a literatures orals i tradicions diferents. Com ara a l'epopeia fang, que ens presenta aquesta voracitat com una característica pròpia del país d'Engong, el país dels immortals:

La gent d'Engong mengen, mengen molt. Pretenen que es tracta d'un poble de consumidors incoherents. L'àpat ordinari d'un comensal anònim d'Engong estaria format per un parell de xais i uns quants pollastres i ànecs, a més a més dels acompanyaments. Per exemple, expliquen que Angone Endong Oyono, de qui diuen que exerceix el poder civil a Engong, pot endrapar, en un sol àpat, un parell de búfals; i encara hi afegiria tot d'aviram i de peixos amb l'acompanyament corresponent.

De manera que costa d'imaginar-se els esforços que han de fer, amb els mitjans de producció habituals, per atendre les necessitats alimentàries de tota la comunitat.²⁰⁶

Menjar, o engolir, és un acte simbòlic que mereix tot d'interpretacions, tal com hem vist més amunt: des de l'acompliment de la relació sexual fins al coneixement del món dels morts. Més endavant encara en considerarem d'altres, de manera que no és estrany que un acte carregat de simbologia sigui el fruit d'una llarga tradició. Dintre de la mitologia grecorromana, la història d'Atalanta és una mostra més de la necessitat de superar una prova difícil per tal d'aconseguir casar-se, tot i que ara és la noia, i no pas el pare, qui intenta evitar el matrimoni amb aquesta estratagema; la mena de prova exigida, una cursa, ens acostava molt al tema de la persecució a càrrec d'un personatge supranatural; i l'ardit utilitzat per superar la prova ens ho confirma:

El pare d'Atalanta la va trobar, la va reconèixer i es va entossudir a casar-la. Atalanta, segura de la lleugeresa dels seus peus, va prometre de lliurar-se en matrimoni a l'home que la guanyés corrent: els aspirants havien de córrer sense armes i ella amb una javelina, amb la qual mataria els que quedessin endarrerits. Diversos pretendents ja havien perdut llurs vides a mans d'aquella verge terrible, quan s'hi va presentar Melanion o Hipomenes, un jove instruït i protegit per Venus, disposat a vèncer-la amb l'ardit que havia preparat.

²⁰⁶ Daniel Assoumou Ndoutoume, *Du mvett : essai sur la dynastie Ekang (ou Etsang) Nna*

La deessa de l'amor li havia regalat tres pomes d'or collides al jardí de les Hespèrides. Un cop donat el senyal per començar la cursa, Hipomenes va poder prendre un curt avantatge. Llavors va anar deixant anar dissimuladament les tres pomes a una certa distància l'una de l'altra, i Atalanta va perdre força temps en inclinar-se a recollir-les: vençuda finalment la gentil caçadora, la van lliurar a Hipomenes com a premi pel seu triomf.²⁰⁷

De manera que, per tal d'entretenir el personatge perseguidor, que té una naturalesa supranatural, no n'hi ha prou de deixar-li anar menjar per tal que la seva voracitat li faci perdre temps. Les pomes no són ordinàries, sinó del jardí de les Hespèrides; i, en definitiva, allò que aconsegueix donar temps per fugir al protagonista és el caràcter màgic de l'objecte que es llança. Tal com queda explícit a la història de Jasó quan aconsegueix el Toisó d'or:

Jasó llança una pedra molt grossa al mig del grup de gegants. La pedra encantada els obliga a barallar-se ells amb ells, fins que no en queda cap de viu. I el carro del Sol encara no ha acabat la seva cursa quotidiana!²⁰⁸

El Toisó d'or, el matrimoni amb la bella Atalanta, la llança heretada de l'avi... Qui vol alguna cosa singular necessita un grau superior de coneixement i d'experiència; necessita una iniciació, fer un viatge al món del més enllà... i tornar-ne. Això pot ser difícil, perquè es tracta d'un indret perillós poblat per fantasmes, i el destí ordinari pot ser la mort. La superació dels perills només és possible mitjançant la possessió d'objectes màgics o encantats: les pomes collides del jardí de les Hespèrides, una pedra encantada, un menjar especial... per això és algú que té una preparació especial aquell que lliura a *Ugula*, per exemple, els mitjans necessaris per sortir victoriosos de la persecució dels fantasmes; una persona que relaciona la seva recerca amb el món que representen els avantpassats:

Rondalla número 30:

El noi va tornar a casa seva i l'endemà va reunir la gent del poble. Es van ficar per tot el bosc buscant a veure si trobarien aquell porc mort per alguna banda, i no. Van passar uns quants dies i el noi va anar a un vell que vivia solet en el bosc i li va preguntar: «Ancià, ¿què és el que jo faria per resoldre aquest problema?»

²⁰⁷ M. Ciges Aparicio & F. Peyró Carrió, *Los dioses y los héroes : mitología popular*

²⁰⁸ Emili Genest, *Figures i llegendes mitològiques*

l'home li va dir: «Les coses d'avui us molesten perquè no voleu tractar amb els grans. Sempre dieu que el nostre temps ha passat i han de passar totes les nostres coses. És veritat, però cal anar amb compte perquè tenim moltes coses en el record». Aquell vell li va explicar el camí que havia de seguir per arribar a aquell poble. Li va donar un cavall blanc i li va dir que portés tres bosses grosses: una plena de carbasses, una altra plena de cacauet i una altra plena de blat de moro.

Igualment, és un personatge especial, relacionat amb el món dels avantpassats, una vella, la que aconsella a Ilombe que tiri unes fruites determinades (d'efecte màgic) als fantasmes per tal de saber quin d'ells és la seva mare:

Rondalla número 15:

La noia anava caminant, caminant, caminant, fins que va trobar un pegot de casa. Va entrar i hi va mirar. Hi havia una dona vella. Li va preguntar: «Escolta, ¿on vas?» Ilombe va contestar: «Vaig en cerca de la meva mare». - «¿On trobaràs la teva mare?» - «No ho sé». Aquella dona li va dir: «Seu». La noia es va asseure. Va començar a ajudar-la en la feina de casa, va començar a cuinar, a buscar aigua i tal i tal. ¿Què va passar? Aquella dona la va cridar:

«Explica'm el que passa i el que et va passar». Li va dir: «Jo vivia amb la meva mare Ngwalezie. Aleshores ella es va morir. M'he quedat jo mateixa i aquella dona, Ngwakondi, i el meu pare. Aleshores vaig tenir gana un dia; i, ¿què va passar? Vaig anar a picar una albergínia d'aquelles i la vaig cuinar. I aquella dona em va dir que torni la seva cosa. Vaig pensar: ¿On podré trobar això? No viu ni la meva mare. ¿Què faré?»

Li va dir: «Filla meva, no et preocupis que trobaré la teva mare. Hi ha dos camins: aquest camí de l'esquerra agafaràs. Aniràs caminant i aleshores trobaràs una fruita de castanyer²⁰⁹. Estarà prop del pou. En aquell pou, a la tarda, solen venir les dones en cerca d'aigua. I l'última serà la teva mare. Però compte que en aquell poble no es permet que una persona que viu hi vagi».

Si reprenem la interpretació profunda d'aquests símbols, haurem de convenir que, de la mateixa manera que cal una preparació especial per anar al món de la mort, dels fantasmes, i per tornar-ne, també ens hem d'adonar que no es pot tornar mai si no es deixa pel camí una part de la preparació, del poder màgic que s'ha rebut. Si és veritat que en el viatge cap al més enllà hom arriba a trobar la seva veritat, també ho és que cal renunciar a una part de la veritat trobada.

²⁰⁹ Es sol anomenar «castanya» el palmiste, fruit de la palmera d'oli (*Elaeis guineensis*)

Aquest viatge al més enllà té com a entrada, com a límit, com a frontera, el pas d'un riu: més enllà hi ha el poble dels fantasmes, el lloc on viuen. Anar-hi vol dir travessar el riu; tornar-ne vol dir tornar-lo a travessar. No és gens estrany que les rondalles del cicle ens presentin un lloc imaginat com l'indret on viuen els morts; de la mateixa manera que no és estrany que aquest indret tingui una localització determinada:

Naturalment, aquest tema no ha pas tingut un únic centre d'origen; però cada població ha localitzat els seus morts i els seus avantpassats en algun lloc, i qualsevol home ha sentit curiositat per la sort d'ultratomba. El món dels morts pot ser al cel, més enllà de l'horitzó, sota terra; en tots tres casos varien els mitjans per arribar-hi, que poden ser el cim d'una muntanya, una illa afortunada, una regió voltada d'aigua o de muralles, agradable o terrible, idèntica o no al món dels vius.

S'han estudiat comparativament aquestes diverses concepcions a càrrec de diversos folkloristes, i he mostrat en els meus «Rites de passage» que les fases del viatge s'esdevenen conforme a un mateix esquema. Allò que importa consignar és que l'entrada a l'altre món és calcada a l'entrada de l'estranger en el territori de la tribu, i que a la llegenda hi ha una transposició de les institucions humanes i terrestres al món extraterrestre. Menjar amb l'hoste crea un lligam especial de subordinació a la seva família; igualment, acceptar algun aliment en el món d'ultratomba és afegir-se al món dels morts i oblidar el dels vius, al qual l'heroi no podrà tornar si no és amb uns mitjans de separació especials.²¹⁰

Quan els fantasmes vénen al món dels vius és per cometre alguna malifeta. En aquestes ocasions pot ser que vagin sols, o de dos en dos, i que surtin de la seva tomba. És el que passava a la rondalla fang que he aportat més amunt: *Efectivament, sou les que ahir vau sortir de les vostres tombes. ¿Què hi féu, aquí? Ara bé: sempre que es tracta del conjunt dels fantasmes, del lloc on viuen, la situació és a l'altra banda del riu. En totes les ocasions en què es diu d'una manera explícita:*

Rondalla número 16:

Aleshores la nena ho va acceptar. Va marxar i va arribar al riu, i es va amagar entre les fulles com li va dir la dent. De seguida arribava la formiga amb el seu caïc, el seu terrible caïc del cos de plàtan. La nena hi va anar i hi va pujar sense por. La formiga va començar a remar fins arribar a l'altra banda del riu.

²¹⁰ Arnold van Gennep, *La formación de las leyendas*

La nena va baixar; i, quan va començar a arribar al poble dels fantasmes, trobava primerament el grup dels fantasmes petits, és a dir els nens i joves que es moren. I li preguntaven: «¿Qui t'ha fet creuar, qui t'ha fet creuar?» I ella deia: «Bibebe és el que m'ha fet creuar». I la deixaven passar. Seguia endavant. I li preguntaven una altra vegada: «¿Qui t'ha fet creuar, qui t'ha fet creuar?» I deia: «Bibebe és el que m'ha fet creuar, és el que m'ha fet creuar el riu».

Rondalla número 18:

- *«Sí, que no et preocupis. Sé on està la teva dona. Però procura't: hi ha dos rius aquí importants. Un riu porta tota la merda, que no sé si tu podràs passar aquest riu perquè allà no hi ha qui passi aquell riu. Hi ha merda i tonteries allà. Però al costat, per aquella banda, hi ha un altre riu. De part meua el que has de fer és passar el riu que té més merda. Perquè si comences a passar el riu més net, aleshores tu no trobaràs la teua mare». La noia va dir: «Déu meu! Bé». La dona li va dir que «Trobaràs la teua mare a tal lloc, a tal lloc. En arribar al primer poble has d'entrar per darrera a la casa, l'última casa del poble. Allà és on és la teua mare».*

Rondalla número 29:

Bé. El fill va dir: «Jo, pare, ho sento molt per la meua llança. No la puc deixar. Jo he de buscar manera d'anar a retirar la meua llança». - «Fill, que no ho provis. Aquell poble és terrible». - «Ah, pare, deixa'm! Jo sé el que faig. Prepareu-me solament menjar. Veureu i us demostraré el meu ideal». Li van preparar menjar. L'home anava caminant, caminant, caminant, caminant, caminant, va arribar a un riu. Aleshores es va ficar en un caïc, va començar a remar fins a l'altra banda.

Alguna vegada, el riu és substituït per algun altre element que hi pot equivaler, com ara un pou. De tota manera cal observar que aquesta alteració suposa una degradació pel que fa a la interpretació del significat del símbol, o del seu record. I és un primer pas, senzillament, cap a la desaparició del símbol mateix. Aquesta mena d'evolució que es dona a les rondalles demostraria que molts dels contaires no s'adonen del valor profund del llenguatge que utilitzen i que es queden en una lectura superficial; però també que la societat comença a refusar els valors que aquests símbols amaguen:

Rondalla número 15:

Bé. La noia va començar a caminar fins arribar al pou. Va pujar al castanyer. S'hi va asseure. Venien les dones, venien les dones, i l'última era la seva mare. Quan aquella dona, Ngwalezie, va voler agafar aigua, ella va picar un fruit d'aquells i el va llançar al pou. La dona va mirar amunt. I va dir: «Sóc jo, la teua filla llombe». - «Filla meua, ¿què busques aquí?» - «Mare, és la vida». - «Baixa». La pobra noia va baixar.

Rondalla número 17:

Va començar a caminar, fins arribar en aquell lloc on hi havia l'arbre molt gros. Va pujar a dalt. De seguida van començar a passar els fantasmes. Van passar els fantasmes fins que últimament venia una fantasma. La nena li va tirar la fruita de castanya i aquella fantasma la va agafar. Immediatament la nena va baixar i es va ficar en el vestit d'aquesta fantasma. Aquesta tranquil·lament subjectava la nena i la va portar fins a la casa de la seva mare. Aquesta va veure la seva mare, es van abraçar, i abans que expliqués a la seva mare el que passava, el que l'havia feta arribar fins allà, la seva mare li va dir que no feia falta perquè ja sabia tot el que passava.

De la mateixa manera que els nostres herois, Ugula i Ilombe, són capaços d'anar i tornar, als fantasmes aquest riu els és una barrera que rarament poden travessar:

Rondalla número 5:

Va començar a llançar carbassa per carbassa. Després de carbassa, cacauet. La noia va mirar. Ja li quedava poc cacauet. Aleshores al darrera li va llançar una cosa que tenia a la mà i es va convertir en un gran riu. L'home deia: «Oh, Déu meu, mare meva! És el meu fill! Si's plau, és el meu fill! Si's plau, que no mati el meu fill!» Aleshores la dona se'n va anar fins arribar al seu poble i allà vivien feliços amb el seu pare i la seva mare.

Rondalla número 29:

I els fantasmes tenen manera que no poden passar un riu. I tenien el seu camí especial, però era a tants quilòmetres per arribar al poblat. Aleshores el noi va arribar al riu, va veure el seu caïc, va començar a remar fins arribar a l'altra banda. Va començar a dir: «Idiotes sou! Hem guanyat! Jo us enganyo!» Deia: «Ah!» El noi deia: «Ah! ¿Sentiu el que diu aquell noi? Quan jo us deia que el noi aquell deia aquella paraula i no em voleu acceptar!» Van començar a córrer amb la llança per atacar aquell noi. El noi estava ja a l'altra banda del riu. Ja corrent, corrent, corrent, no podien passar aquell riu. Doncs van tornar.

Una vegada incorporats definitivament al món de la mort, tornar al món dels vius no és pas fàcil, seria un fet que només es donaria en situacions especials. Recordem que els morts de nou es consideren especialment perillosos, mentre que els morts de fa temps adquireixen connotacions benefactores. Això dona lloc a determinats costums, com ara la prohibició d'anar pel bosc proper al lloc on fa poc s'ha mort algú fins que no s'acaben les cerimònies de la defunció. El reintegrament del difunt al món dels esperits sol ser la finalitat d'aquestes cerimònies, cosa que ens torna a portar al començament d'aquest apartat:

Los entierros cuando existen son transitorios, pero lo más usual es dejar a los cadáveres en unas charcas o remansos del río donde las aguas corran lentamente, tapándolo con unas ramas. A los pocos días la piel desaparece, volviéndose blanco el color del cuerpo. Esto tiene una simbología especial para ellos, pues como es sabido los niños negros nacen blancos, volviéndose negros a las pocas horas. Ellos piensan que cuando el cadáver se queda blanco, el difunto retorna al mundo de los espíritus, donde todos son blancos. Terminado este primer proceso recogen el cadáver del río y lo llevan a unos enclaves secretos dentro del bosque, depositándolo en unos secaderos durante el tiempo que sea necesario para que la carne se termine de consumir.²¹¹

A mi em fa l'efecte que els enterraments transitoris no ho són tant com el que Novoa sembla creure; i el fet que, com hem vist més amunt, un informador actual relacionés aquestes pràctiques amb actes de bruixeria demostraria que ja no són habituals. En qualsevol cas, allò que resulta interessant és que el difunt que ha de reintegrar-se al món dels esperits ho ha de fer a través del riu (i també a través del bosc).

El mateix s'esdevé en d'altres literatures orals veïnes. Però els fantasmes ja no hi tenen una conducta tan característica ni tan propera a les creences sobre el món dels morts:

Aleshores en Cosboy, el de la bicicleta, el va convidar a veure aquell pou encantat. En arribar-hi li va dir: «No tinguis por si et dic que estàs parlant amb un esperit. Jo sóc aquell a qui un home dolent volia desenterrar. Tu ho vas evitar, tot i que et quedaves sense diners. I ja veus que t'he pogut recompensar». I abans que es pogués adonar del que passava, només va veure un taüt que surava a l'aigua.²¹²

El casament es va celebrar amb molt d'esplendor. En acabar-se la cerimònia, l'acompanyant del noi se li va atansar; i abans d'acomiar-se'n li va dir: «¿Recordes aquell cadàver que vas ajudar amb els únics tres-cents francs que tenies? Doncs era jo. També t'he pogut ajudar i des d'ara seràs molt ric. Però recorda-ho bé: fes sempre coses bones i no pas dolentes, si vols que tot et vagi bé».²¹³

²¹¹ José Manuel Novoa Ruiz, *Guinea Ecuatorial : Historia, costumbres y tradiciones*

²¹² Jacint Creus & M^a Antònia Brunat, *Cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 75

²¹³ Jacint Creus, M^a Antònia Brunat & Pilar Carulla, *Cuentos bubis de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 86

En aquests dos casos, més que fantasmes que actuen amb uns trets estereotipats es tracta de morts que recompensen persones que havien col·laborat a preservar els seus cossos d'una profanació. És el tema del *mort agraït*, força habitual a les literatures orals africanes. De fet, però, tant la rondallística fang com les illenques (annobonesa i bubi) presenten més aviat uns tipus de personatges supranaturals similars als de les rondalles europees: ogres, gegants i dimonis.

Que més enllà de l'aigua hi ha tot un món on els morts viuen d'una manera semblant a la dels vius és una creença que es completa amb tot de possibilitats diverses: si les rondalles del cicle de *Nǎjambu* ens presenten la possibilitat d'assolir aquest altre món tot travessant a l'altra banda, també hi ha algunes llegendes *ndowe*, cregudes com a certes, on aquest altre món es localitza a les profunditats del riu:

L'Ibendu era un caçador que vivia al poble d'Utonde. En realitat aquest poble pren el seu nom del riu Utonde, a la ribera del qual es situa.

Cada matí, l'Ibendu prenia la seva escopeta i es dirigia al bosc a caçar. Un matí va disparar un tret contra un senglar; va quedar ferit i es va escapar embogit. L'Ibendu va seguir el fil de sang i va arribar fins al riu Utonde.

Aquell dia l'Ibendu encara no havia aconseguit cap presa; de manera que va decidir endinsar-se a l'aigua per mirar d'atrapar aquell senglar ferit. I, de seguida que es va submergir, va veure que allà al fons hi havia un poble amb molta gent.

Tota aquella gent s'havia reunit en una de les cuines; i allà, en un racó, un home lamentava la seva mala sort. L'Ibendu se'ls va acostar i els va dir: «He disparat un tret contra un senglar, i ha caigut a l'aigua. Precisament venia a buscar-lo». I ells li van respondre: «No era pas un senglar, sinó el cap d'aquest poble on has arribat».

En saber que era l'Ibendu el que havia ferit el seu cap, aquella gent es va enfurismar. Li van ordenar que tornés al poble d'Utonde a recollir les seves coses i que després es quedés a viure al poble submergit: «Abans de tornar aquí llança totes les teves coses al riu. Les que surin, se les podran quedar els teus parents; les que s'enfonsin seran per a la teva nova vida amb nosaltres».

L'Ibendu va tornar a casa seva amb molta pena. Tota la família el va ajudar a recollir les seves coses, i tots el van acompanyar a la vora del riu. Allà, va llançar a l'aigua totes les seves coses; i els familiars van anar agafant allò que surava.

Finalment, ell mateix es va submergir. I mai més no ha tornat a aparèixer.

Els habitants d'Utonde van abandonar el poble durant força temps. Quan van tornar van dipositar menjar per tot el riu. I es van adonar que, poc després, tot de peixos morts suraven a l'aigua.

Tots van comprendre que era el mateix Ibendu el que els aconseguia aquells peixos, agraït perquè li havien donat menjar. I encara ho continuen fent.²¹⁴

Són molts els detalls que ens fan interessant aquesta llegenda kombe, essencialment la seva proximitat a determinades rondalles, concretament les dels tipus $N_{(11\text{kombe}, 3)}$ i $N_{(Ugula, 3)}$, que, tal com he anat comentant, són les que tenen un contingut iniciàtic més evident. D'entre aquests detalls voldria assenyalar els següents:

L'Ibendu troba que li falta una cosa: la carn perquè la seva família pugui menjar. De manera que surt de casa seva per anar a caçar i es fica en el bosc; allà és capaç de ferir un senglar, que en realitat no ho és i que el fa endinsar en el riu. Només en pot tornar d'una manera transitòria, però des d'allà ajuda la seva família, cosa que ens fa pensar en la satisfacció de la mancança inicial.

Detalls que es poden resumir en aquest quadre:

QUADRE 77

advertiment d'una mancança
sortida de la casa familiar
entrada al bosc
superació d'una prova: la caça del senglar
entrada al riu
contacte amb éssers supranaturals
retorn (transitori) a la casa familiar
resolució de la mancança inicial

²¹⁴ Me la va explicar **Ambrosio Ipuwa**, de 80 anys, kombe d'Asonga, el 20 de juliol de 1990

Aquí, però, el retorn a la casa familiar (que implica la sortida del riu i la sortida del bosc) només és transitori, mentre que tant *Ilombe* com *Ugula* hi retornen definitivament després del seu contacte amb el món dels morts. Per altra banda, l'*Ibendu*, en submergir-se en el riu, va veure que allà al fons hi havia un poble amb molta gent. Tota aquella gent s'havia reunit en una de les cuines; i allà, en un racó, un home lamentava la seva mala sort. (...) En saber que era l'*Ibendu* el que havia ferit el seu cap, aquella gent es va enfurismar. El món supranatural, tal com s'ha esdevingut en tots els casos que hem trobat fins ara, observa una organització similar a la del món natural (*Ibendu* troba un poble amb el seu cap); i els seus habitants es comporten, igualment d'una manera semblant. Ara bé, en cap lloc de la llegenda no se'ns diu quina mena d'éssers (supranaturals, és clar) són aquests habitants del riu. A diferència de les rondalles del cicle de *Ndjambu*, on sempre es parla de *fantasmes*, és a dir de morts recents.

I és que podria haver-hi una certa diferenciació: perquè si està clar que a l'altra banda del riu hi habiten els difunts (*fantasmes* i *avantpassats*), dintre mateix del riu els éssers supranaturals poden ser diversos: un altre dels meus informadors, **Juan Imendji**, de 28 anys, em va portar a veure l'illot *Ulonda*, situat al bell mig de l'estuari del riu *Uolo* (*Benito*). Em va assegurar que aquella illa tan petita era la veritable mestressa del riu; que, quan està enfadada, no es troba peix en cap indret de l'estuari; i que els pescadors i tots els habitants de *Mbini* van a portar-li ofrenes per tal que ella, al seu torn, els torni el favor amb molts peixos bons que lliura a les xarxes dels pescadors.²¹⁵

També entre els *bubis* hi havia una creença i un costum força semblants, relacionats igualment amb l'esperit de les aigües i les ofrenes que calia presentar-li, en aquest cas per preservar el fill nascut de nou:

*En este manantial de Moeri, al igual que se hacía en todos los poblados con el espíritu de su río, se entregaba la ofrenda para obtener el rescate de los niños recién nacidos, para la comunidad de la tierra. Al tercer día del nacimiento del niño, las mujeres más allegadas de la familia lo llevaban al remanso del agua del espíritu y allí lo lavaban por primera vez. Después depositaban al niño sobre una piedra plana, algo excavada, que estaba al lado del manantial y, pasado un corto espacio de tiempo, recogían de nuevo al niño, dejando en su lugar la pequeña ofrenda, como una «ruica», sarta de trocitos de conchas, y volvían sin más al poblado. Dice la tradición que muy pronto desaparecía la ofrenda, aceptada así por el espíritu.*²¹⁶

²¹⁵ Conversa anotada el 3 d'agost de 1990

²¹⁶ Amador Martín del Molino, *Los bubis : ritos y creencias*

La creença en genis dels rius és molt estesa a tota l'Àfrica. Els genis superiors solen ésser **deesses**: perquè, de la mateixa manera que tot allò que es relaciona amb la caça (i, doncs, amb el bosc) sol tenir un caràcter masculí, tot allò que es relaciona amb la pesca (i, doncs, amb el riu i amb l'aigua) sol tenir un caràcter femení:

Si el bosc, amb el seu serrell de sabana, i el riu, són el centre de totes les activitats econòmiques, també representen el cor de la vida religiosa. Són el suport de tot allò que és sagrat -com ara aquest rierol, el Ziè, que carreteja les aigües llegendàries i els peixos prohibits que estableixen la relació amb els avantpassats. Al mateix temps són el refugi secret de tot allò que és sagrat. En contacte amb ells es troben, o es reforcen, el poder i la fecunditat. L'associació dels homes portadors de màscares està relacionada amb el bosc. Els rituals d'excisió impliquen, en canvi, el veïnatge de les aigües.²¹⁷

D'entre els nombrosos relats de la literatura oral que es relacionen amb les divinitats fluvials, em sembla especialment interessant aquest, que pertany a la llegenda bàmbara de Biton Kulibalí:

Aleshores en Mamarí [Biton Kulibalí] va anar a cercar la seva mare perquè s'instal·lés prop seu. Un matí la seva mare es va aixecar per anar a cultivar tomàquets a la vora del riu. Cada dia anava a regar els seus tomàquets i a vendre'ls, per poder comprar les coses que necessitava per a casa seva. Un dia la mare d'en Biton va anar a regar el seu camp; va observar que hi havia uns tomàquets ben madurs, i va decidir que els colliria l'endemà. Però aquella nit la filla de Faro, la deessa geni del riu Djoliba, els hi va robar. I cada nit n'hi anava a robar més.

La mare d'en Biton es va enfadar molt. Va anar a trobar el seu fill Mamarí i li va dir: «Mamarí, m'has decebut. No em serveix de res que siguis caçador. Ho deus ser per a la gent de Segú, però no pas per a mi. Has vingut a cercar-me a la meua terra per portar-me al teu costat, però no caces per a mi sinó per als altres. Mira els meus tomàquets: cada vegada que vull collir els més madurs, desapareixen. No sé pas què puc fer-hi». I en Mamarí li va respondre: «No et preocupis, que avui mateix ho aclariré tot».

Aquella nit, en Mamarí Biton es va quedar a l'aguait al camp de la seva mare. A mitjanit la filla de Faro va sortir de l'aigua, va començar a caminar per les tomaqueres i a robar els tomàquets madurs.

²¹⁷ Georges Balandier, *Afrique ambiguë*

Tot d'un plegat, en Biton es va aixecar i va demanar: «De manera que eres tu la que robava els tomàquets de la meva mare. Doncs aquesta nit serà la darrera que podràs fer-ho».

Ella va replicar: «Biton, per Déu, deixa'm anar». En Biton li va assegurar: «No et deixaré pas». I ella: «Biton, et faré un regal que et serà molt útil». En Mamarí li va demanar: «¿Què em penses donar?» Ella va explicar: «Quan m'endinsi a l'aigua, segueix-me; quan arribem davant dels ancians, continua; continua també quan arribem davant dels nois; i quan arribem davant de les dones casades; i davant dels incircumcisos. Quan em llanci als braços de la meva mare, aleshores m'has d'atrapar. Quan ella et digui: "Et donaré un centenar de tot allò que vulguis, si deixes tranquil·la la meva filla", has de respondre que no ho vols. Si ella et diu: "Aleshores, ¿què vols?", has de respondre: "Només vull que vessis unes quantes gotes de la llet del teu pit esquerre a la meva orella". També li demanaràs unes quantes llavors, i tot això et serà més útil que no pas la meva mort».

Aquell dia en Mamarí Biton es va submergir en el riu. Va arribar davant dels ancians, que li van cridar: «Home de dos peus, ¿qui t'ha fet entrar aquí?» En Biton no els va contestar i va continuar endavant. Va arribar davant dels adults; no els va dir res i va continuar el seu camí. Va arribar on eren les dones casades, i després els nois, i va continuar. Quan va haver passat les noies joves, la filla de Faro es va estrènyer contra la seva mare. Aleshores la deessa Faro va preguntar: «Home de dos peus, ¿què t'ha fet la meva filla perquè l'hagis seguit fins aquí?» En Biton va contestar: «S'ha portat malament, ha robat els tomàquets de la meva mare». Faro va proclamar: «Et donaré a canvi un centenar de totes les coses que puguis desitjar». Però en Mamarí afirmava que no en volia saber res: «Només vull matar la teva filla». La mare va xisclar: «No, no la matis. Digues què vols i t'ho concediré».

«Vessa unes quantes gotes de la llet del teu pit esquerre a les meves orelles, i dona'm unes quantes llavors de les que tens». Faro estava sorpresa: «No parles pas com un estrany. Si vols matar la meva filla ja ho pots fer, perquè no et puc pas complaure».

Aleshores en Mamarí es va precipitar damunt la noia i va amenaçar que la mataria amb el fusell. La noia va cridar: «Mare! De manera que t'estimes més les teves llavors i la llet del teu pit que no pas la teva filla!».

I, d'aquesta manera, la deessa Faro es va veure obligada a vessar la seva llet a l'orella d'en Biton i a lliurar-li unes quantes llavors. Li va dir: «Emporta-te-les i planta-les, però no en facis collita: els ocells s'ho menjaran tot i ho disseminaran».

Arreu on vagin a parar les llavors, tu en seràs l'amo».

Aleshores en Mamarí va deixar els genis de l'aigua i va tornar a la seva casa de Segú.²¹⁸

Faro és la deessa destinada pel Creador a tenir cura de la bona marxa de l'univers. Per als bàmbara el cel es divideix en set estrats, que tenen una correspondència còsmico-biològica amb set estrats de la terra, set parts del cos humà i set estadis del creixement del mill, que és el seu cereal bàsic. És en el setè cel on Faro exerceix el seu domini; també intervé en l'elecció de l'autoritat i de la reialesa (cas de Biton Kulibalí); i té cura de les aigües terrestres, especialment del curs del Níger.

La llegenda de Biton té diversos punts de contacte amb la llegenda ndowe d'Ibendu:

- * advertiment d'una mancança
- * sortida de la casa familiar
- * entrada al riu
- * superació de proves
- * contacte amb éssers supranaturals
- * retorn a la casa familiar
- * resolució de la mancança inicial

Però sobretot presenta nombroses analogies amb el tipus de rondalles N_(I1ombe,3):

- * un camp cultivat per la mare (en el cas d'I1ombe, per la madrastra).
- * algú que pren la fruita sense demanar-ne permís a la mare o madrastra.
- * el descobriment de l'autor del robatori.
- * la presència de personatges que ajuden l'heroi, tot explicant-li què ha de fer.
- * un viatge a través de l'aigua, que permet arribar fins a una persona de caràcter supranatural que és capaç d'atorgar uns dons determinats.
- * la superació, per part de l'heroi, de tota una colla de proves: tant per poder arribar a aquella persona, com després d'haver-la trobat.
- * la recepció, un cop superades totes les proves, de dos dons; i d'instruccions per a l'ús del segon do, que en ambdós casos es tracta de llavors.
- * el retorn a casa i l'execució d'aquestes instruccions, cosa que permet a l'heroi d'assolir objectius importants: l'ascensió a un gran poder polític, en el cas de Biton; el càstig de la madrastra, en el cas d'I1ombe.

²¹⁸ Lilyan Kesteloot, *Da Monzon de Ségou, épopée bambara*. Traduït també al meu article *El mito fundacional del reino bámbara de Segú y los cuentos ndowe de I1ombe*

Tantes analogies fan pensar que entre totes dues històries pugui haver-hi una identitat profunda. Però també cal tenir present que en el cas de Biton Kulibalí es tracta d'una llegenda que mira de justificar la procedència del poder d'aquest rei, instaurador d'una nova dinastia i d'un nou Estat a Segú. Per això no ens ha d'estranyar la seva relació amb Faro, deessa que també va instaurar un nou ordre religiós: antítesi del déu mascle i sanguinari, femella andrògina, el seu culte, relacionat amb el riu, es basava en sacrificis no sagnants; protectora dels infants; mestressa de les arts de la pesca i de l'agricultura; governadora de les pluges, havia lliurat als homes els vuit cereals bàsics i els metalls; deessa que freqüenta les riberes del Níger sota les més diverses transformacions; que és *dji-tigi*, *mare de l'aigua*, que encara actualment s'apareix als seus elegits; i que posseeix el coneixement infal·lible dels signes sagrats.

Allò que fa Biton dintre del riu és rebre el poder de la deessa; o, millor encara, rebre de la deessa l'origen del seu poder. Hi entra com una persona normal i en surt amb la preparació i els mitjans necessaris per esdevenir el Biton totpoderós. L'home vell hi mor, i gràcies a la intervenció dels éssers supranaturals reneix com un home nou. La immersió a l'aigua que conta la llegenda no obeeix al desig d'explicar la realitat (òbviament inexistent en aquest esdeveniment) sinó de representar-la:

El naixement s'expressa habitualment en el somni per la intervenció de l'aigua: ens hi submergim o en sortim, la qual cosa vol dir que parim o que som parits. Però heu d'observar que aquest signe té un doble lligam amb la realitat biològica: en primer lloc -i aquesta és la relació més llunyana i primitiva- tots els mamífers terrestres, fins i tot els ascendents de l'home, provenen d'animals aquàtics; i, a més a més, qualsevol mamífer i qualsevol ésser humà passa la primera fase de la seva existència a l'aigua, perquè la seva vida embrionària té lloc en el líquid placentari del si matern. D'aquesta manera, el naixement equival a sortir de l'aigua.²¹⁹

Solament després de la seva partida i el seu retorn del riu, després de la immersió a l'aigua, quan ha deixat de ser fill de la seva mare natural per esdevenir fill de Faro, que fins i tot l'ha alletat, Biton Kulibalí té la capacitat necessària per esdevenir el cap, el rei. A partir de llavors podrà portar a terme una missió per a la qual és l'únic capacitat, l'únic elegit. Perquè la llegenda, finalment, mitifica l'origen del poder reial i l'equipara al poder de la divinitat, del qual és reflex. És per això que una pregària per a l'entronització d'un cap bàmbara afirma:

²¹⁹ Sigmund Freud, *Introducció al psicoanàlisis*

¿Quina és la naturalesa del poder que encarno? És el poder que emana de Faro. ¿De quina manera es pot obtenir? Mitjançant el turment. ¿D'on procedeix aquest turment? Procedeix de l'educació paterna. ¿On l'aprenen, els pares? L'aprenen mitjançant el sofriment matern. Plomes del clatell de la garsa reial! Pèls del clatell del gat! Que la meua por us penetri nit i dia! Déu meu, amo meu, Rei del Manding, Senyor del vent! Igual que res no us pot aturar ni escapolir-se del poder de la vostra sobirania, que res no em pugui aturar ni escapolir-se del poder de la meua reialesa.²²⁰

Ilombe, en canvi, no és un personatge històric. No cal justificar-ne cap proesa ni la seva capacitat per exercir el poder d'una manera legítima. Però també té una missió a complir, una missió que la portarà a deixar la mare de casa seva i a lliurar-se a la mare que hi ha més enllà del riu, més enllà de l'aigua. Ja sabem quina és la naturalesa de la seva missió: assolir la **maduresa** personal. I també sabem que aquesta maduresa vol un viatge més enllà del bosc i del riu, al món d'uns éssers supranaturals (que no són cap divinitat, sinó els seus avantpassats; de la mateixa manera que ella no és una reina, sinó una noia), i el seu retorn. I que tot plegat es pot interpretar com un **símbol**, un **somni**, una **mort**, un **naixement**, una **iniciació**...

El paral·lelisme entre llegenda i rondalla i el sentit d'aquesta última augmenten si pensem que els ndowe també creuen en genis de l'aigua. I que uns dels més importants es diuen *iengu dja ediba* o bé, més recentment, *mami watà*: es tracta d'una mena de sirenes que viuen en llocs concrets dels rius, on adopten formes diverses, especialment femenines; no es poden mirar a la cara; atrauen els seus elegits, a qui afavoreixen després que han rebut una preparació especial; a canvi, els reclamen regals diversos (cossos humans, sobretot); i finalment es fan seu el cos de l'elegit, que ha de lliurar-se al riu, a les profunditats del qual portarà una vida més positiva que l'anterior.²²¹

Potser la mateixa llegenda d'Ibendu es pot relacionar amb aquesta creença. I, naturalment, tot d'històries de persones que, després d'haver tingut un èxit excepcional, han estat engolides pel riu per tal de viure amb la seva *mami watà*; i que més tard poden haver reaparegut. Aquesta mena d'històries s'expliquen sobretot a la zona de l'estuari del Muni.

Doncs bé: *iengu dja ediba* no significa altra cosa que *mare de l'aigua*; igual que *dji-tigi*; igual que *mami watà*, que no és altra cosa que una degradació de l'anglès *mummy water*.

²²⁰ Joan Bungener, Youssouf Cissé & Germaine Dieterlen, *Prière pour l'intronisation d'un chef bambara*. In *Recueil de littérature manding*

²²¹ Conversa amb Rogelio Cristian Dikabo, anotada el 16 de juny de 1987

Però encara hi ha més: *iengu*, tal com veurem més endavant, és el nom que rebia un dels ritus d'iniciació dels *ndowe*, avui desaparegut, almenys de la zona *kombe*. Les coses comencen a lligar; i podem començar a comprendre per què a les rondalles del cicle de *Ndjambu* s'observa una major elaboració i una preponderància de l'element femení.

A part d'éssers singulars, com ara aquesta *iengu dja ediba*, amb personalitat pròpia característica, els rius són plens de genis anònims, com ara aquells habitants que va trobar *Ibendu* en la seva immersió. El significat de tots aquests genis de l'aigua ens el donen els *duala*, un poble emparentat amb els *ndowe* que ha conservat més bé aquesta simbologia:

El «Selebenge» -n'he acabat sabent el nom- és l'arbre familiar. Mai no he vist cap arbre sagrat, a la costa de la selva equatorial, que no fos considerat habitacle dels avantpassats. D'altra banda, tampoc no he assistit mai a un tractament d'una certa importància sense que els Morts no fossin invitats prudentment a posar-se del nostre costat i a col·laborar en la tasca de guariment. Però en aquesta regió on els aiguamolls, els rius i l'oceà es fan omnipresents, la posició que ocupen els avantpassats de la terra sovint és força més modesta que no pas la que es reserva per als «miengu». En Loè, tal com veurem més tard a la nit, fa participar sobretot aquests darrers; però també demana el favor dels primers a l'arbre tutelar.²²²

Miengu no és altra cosa que el plural de *iengu*; i, en aquest mateix fragment que he citat, *Rosny* n'explica el significat en una tota a peu de pàgina: *avantpassats de l'aigua per als descendents de les famílies nobles duala; genis [de l'aigua] per als altres.*

Aquest significat ens retorna al riu com a element que els fantasmes, els morts, no poden travessar: perquè és allò que separa el món dels vius i el món dels morts. I, igualment, serà l'element que els herois de llegendes i rondalles hauran de travessar dues vegades: una, per anar al món supranatural on aconseguiran poder (en el cas de les llegendes) o maduresa (en el cas de les rondalles); l'altra, quan en tornin.

La consideració del riu com a barrera, frontera, límit entre vius i morts, és important per copsar el significat de les rondalles. Important pel seu valor simbòlic. I tampoc no és una imatge exclusiva dels *ndowe*, sinó que té una llarga tradició en moltes cultures, començant per aquelles que els occidentals considerem com a clàssiques.

²²² Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*

Així era, segons sembla, per als mesopotamis:

S. N. Kramer també afirma que els mesopotamis creien que els difunts anaven a raure a un lloc subterrani, al qual, d'acord amb el poema «El descens d'Inanna a l'infern», s'arriba «presumiblement a través d'una obertura o una porta situada a Uruk, tot i que això no es diu explícitament enlloc». Així mateix, fa referència al riu infernal que el mort ha de travessar, atès el que ens relata el mite sumeri «Enlil i Ninlil», però tot seguit ha de reconèixer que no és pas possible ara per ara saber on pensaven els habitants de Mesopotàmia que estava situat aquest riu. D. O. Edzard, d'altra banda, en referir-se al riu esmentat tot explicant que feia de frontera entre el món dels vivents i dels morts, posa de manifest que el fet de travessar-lo no era pas una exigència aplicable a tots els casos.²²³

El viatge a través d'aquest riu que fa de frontera entre el món dels vivents i els morts és un dels temes clàssics de la civilització egípcia, una civilització indiscutiblement africana de la qual alguns ndowe es creuen, falsament, hereus. Els textos que cito a continuació corresponen a una època tardana, possiblement ptolemaica:

L'Osiris N justificat ha de dir: Travesso l'Abisme líquid que separa els dos Rehuy. Ja he arribat. Que em lliurin els camps de l'Osiris N justificat.²²⁴

Oh gran sorgit de Nu, que mantens l'existència dels humans mitjançant el teu Riu, i que alegres tots els districtes, totes les ciutats i tots els temples, i que afavoreixes amb les teves gràcies el naixement de les ofrenes, dels queviures i de les provisions! Oh potentíssim Senyor dels Senyors, que defensa totes les seves residències contra el mal, excels en glòria a l'Embarcació de la Nit, il·lustre a l'Embarcació del Matí, protegeix l'Osiris N justificat a la Necròpolis, fes que sigui al costat d'occident eliminant el mal, i sigues-li protector contra les seves faltes col·locant-les entre els Imaju i els venerables.

²²³ Jordi Cors i Meya, *El viatge al món dels morts en l'Odissea*

²²⁴ Boris de Rachewiltz, *El libro de los muertos de los antiguos egipcios : papiro de Turín*. Per *Osiris N justificat* cal entendre el difunt que es disposa a realitzar el viatge. Els dos Rehuy són Horus i Set, que representen la Llum i la Tenebra respectivament

*Fes que s'uneixi a les ànimes de la Necròpolis i que navegui pels camps de Iaru després d'haver viatjat amb joia.*²²⁵

*L'Osiris N justificat ha de dir: Oh tu que condueixes l'Embarcació de Nu sobre aquesta esquena funesta: deixa'm guiar l'Embarcació, deixa que aplegui els aparells en pau. Vine! De pressa! Sóc aquí per veure el meu pare Osiris. Oh tu, Senyor de les benes, deixa que gaudeixi la felicitat! Rebutja els devoradors del cor! Oh Senyor dels núvols, navegant, Mascle, tu que navegues sobre aquella esquena d'Apep! Oh ésser de cap ferm i clatell sòlid quan evites els cops durs! Oh Guardià de l'Embarcació misteriosa! Guardià d'Apep: deixa'm guiar l'Embarcació, deixa que aplegui els aparells i que surti fora dintre d'ella!*²²⁶

Rebutja els devoradors del cor!, diu aquesta darrera cita. I en un altre lloc podem llegir: Lliura l'Osiris N justificat d'aquest déu que aferra les ànimes, que engoleix els cors i que viu de cadàvers! Respecte de la nit on és Sòcar, ell crea terror en el feble²²⁷. La mort, doncs, sovint equivalent al ritu iniciàtic, també es pot relacionar amb el món de la nit, amb la bruixeria. El conjunt de símbols associables a les rondalles del cicle sembla mantenir-se a les obres antigues.

En el món de la mitologia grecorromana, finalment, podem veure clarament quina és la separació entre el món dels vivents i els morts quan algun dels seus herois té la gosadia d'intentar penetrar-hi. És el cas de Ceres, que hi va en cerca de Proserpina; o d'Adonis, que posseeix la meitat de l'any la mateixa Proserpina a l'infern i Venus, l'altra meitat de l'any, al món dels vius; també pot ser el cas de Tàntal, castigat durament a una fam i una set eternes per haver robat el nèctar i l'ambrosia dels déus; o bé el d'Orfeu, que arriba al món dels morts en cerca d'Eurídice però que no sap superar la prova necessària per tornar-ne:

La seva tristesa li dóna gosadia. Sense cap més arma que la lira, Orfeu davalla pel Tènar fins a les riberes de l'Estigi. Als seus primers acords planyívols, tothom, com a la terra, se sent corprès:

²²⁵ Ibídem. Els imaju (plural d'imaj) són els posseïdors de l'estat venerat després d'haver passat el ritual iniciàtic. La mort i la iniciació, doncs, tornen a ser termes intercanviables

²²⁶ Ibídem. Apep és el drac malèfic, símbol de les tenebres infernals i del mal, que cada dia s'oposa a la circulació de les forces de la Llum, simbolitzades pel déu del Sol, Ra

²²⁷ Ibídem. Sòcar és l'amo de la necròpolis menfita

Cerber i les seves tres goles observen momentàniament un silenci forçat; les Erinnes paren de xiular amb llur cabellera viperina; Ixió atura la seva roda; Sísif s'asseu damunt de la roca; les Danaïdes deixen els cubells. Orfeu ha subjugat el poble dels Inferns i se'n va als peus del tron on seuen Plutó i Proserpina: «Oh puixants divinitats -els diu, gemegant;- he perdut ço que m'era més car que la vida, he perdut la meua felicitat, he perdut la meua Eurídice! Escolteu el meu prec; torneu-me-la per un quant temps encara o vulgueu-me aquí, al seu costat; així en lloc d'un mort en tindreu dos».

L'impassible Plutó escolta, sorprès, l'expressió d'un dolor sincer. Proserpina intercedeix a favor del suplicant. I obté que Eurídice torni a la terra a completar la mesura ordinària dels anys que li quedaven de vida. De moment, hom la separarà de les ombres venturoses; hom la tornarà a Orfeu, el qual se l'emportarà, però no se la podrà mirar mentre no hagi traspassat les fronteres de l'ombrívol imperi.²²⁸

El retorn, però, és un camí difícil. I, quan Orfeu sent el crit adolorit de la seva estimada, no podrà estar-se d'intentar ajudar-la, la mirarà i la perdrà. La cita, a part de la bellesa de la història, ens ensenya d'altres coses relatives al món dels morts: per exemple, la presència de personatges característics (Cerber, les Erinnes, Ixió, Sísif, le Danaïdes, Plutó, Proserpina...) al costat de tota la munió d'ànimes anònimes dels morts. D'altres cites farien avinent que aquestes ànimes tenen un comportament ben diferent dels fantasmes i avantpassats del món dels morts que imaginem els ndowe: per als grecs es tracta purament d'ombres que no tenen ni consciència, ni coneixement, ni sentiments, ni força. En canvi, sí que trobaríem una característica comuna: l'aigua, que separa tots dos mons; en el cas d'Orfeu, ha de davallar pel Tènar (un riu) fins a arribar a les riberes de l'Estigi (un llac), on se suposa que hi ha l'entrada al món dels morts.

Aquesta entrada era guardada per un ca, Cerber; i és la lluita contra aquest porter de tres goles la que portarà a la porta de l'infern, a l'Estigi, un altre dels grans herois grecs, Heracles, en el seu dotzè treball:

Era en una caverna a la ribera del llac Estigi, lligat amb lligams de serp, guardant el palau de Plutó. Acariciava les ànimes dels difunts que hi entraven, i amenaçava amb els lladrucs de les seves tres boques tots els que en volien sortir. Cerber va cercar asil en el tron de Plutó ben debades, perquè el fill heroic d'Alcmena [Heracles] li'n va treure, el va arrossegar a fora i el va obligar a veure la llum.

²²⁸ Emili Genest, *Figures i llegendes mitològiques*

*Com que la Tesàlia havia vist aquest triomf, Cerber, ple de ràbia, va espargir el verí de la seva boca per les herbes d'aquella comarca, i les va fer tornar tan tòxiques que des de llavors van servir per a les operacions màgiques.*²²⁹

Heracles va i torna del món dels morts; però de fet no arriba pas a entrar-hi. És el mateix que s'esdevé amb un altre dels herois grecs, el més famós de tots, Ulisses, que també va poder anar i tornar a l'Hades. El seu viatge, tanmateix, a diferència d'Ugula i Ilombe, no és voluntari del tot; sinó imposat pel la deessa Circe perquè només un mort, Tirèsias, pot fer avinent a Odisseu el camí del retorn a Itaca:

*- Nissaga de Zeus, Laertiada, Ulisses tan enginyós,
no romangueu ja més temps al meu casal, malgrat vostre.
Però de primer us cal fer un altre viatge, i atènyer
l'estatge d'Hades, i amb ell l'espantable Persefonea,
per consultar-hi l'ànima del Tebà Tirèsias,
l'endevinaire orb, i del qual els sentits són fermes sempre.
A ell, tot i mort va donar-li el judici Persefonea,
per tal que tot sol ell tingués l'enteniment; i les altres
ànimes volategen com unes ombres entorn.*²³⁰

Les semblances amb la interpretació que he anat fent de les rondalles del cicle són evidents: només després de passar pel món dels morts, Ulisses serà capaç de saber com tornar d'un llarg viatge que té el mar com a suport i assolir la seva fita: tornar a viure amb la fidel Penèlope. Només després de passar pel món dels morts serà capaç d'arribar a sortir del mar que el fa presoner. Ara bé: com que els grecs imaginem els morts com uns éssers que només posseeixen inanitat, el relat ha de recórrer a una excepció. Per això Tirèsias, que és un *endevinaire orb*, té els sentits fermes; en oposició a totes les altres ànimes, que *volategen com unes ombres entorn*.

Es tracta, doncs, d'un viatge dintre d'un viatge. I si el conjunt del viatge d'Ulisses ja està marcat pel fet que transcorre dintre de l'aigua, en el mar, aquest viatge emmarcat al món dels morts també serà un viatge aquàtic doblement: perquè l'aigua, els rius, el llac Estigi, són novament la frontera que separa els morts del món dels vivents. L'accés al món dels morts es fa a través de rius; i, curiosament, aquests rius es situen més enllà del bosc, igual que a les rondalles del cicle:

²²⁹ M. Ciges Aparicio & F. Peyró Carrió, *Los dioses y los héroes : mitología popular*

²³⁰ Homer, *Odissea*

- *Nissaga de Zeus, Laertiada, Ulisses ta enginyós:
el que és per guia no tinguis neguit ni ronsegis en nau;
i arbora l'arbre, i estén les veles blanques i asseu-te:
veuràs com l'oreig de la Tramuntana ell mateix te la porta.
Mes quan amb el teu vaixell hauràs travessat l'Oceà,
hi ha allí una platja baixa i els boscos de Persefonea,
amb uns trèmols esvelts i uns saules que perden el fruit.
Encalla la nau allí, tocant al riu Oceà
dels gorgs pregons, i tu ves a l'estada romàtica d'Hades.
Per'llí s'esmunyen cap a dins l'Aqueront i el Piriflegèton
i el Cocit, que no és més que un ram de l'aigüal de l'Estix,
i hi ha un penyal, i l'aiguabarreig dels dos rius sorollosos.
Llavors, heroi, atansa-t'hi a frec, així com et mano,
i cava un sot que fes com un colze d'ample i de llarg,
i vessa-hi entorn una oferta per tots els morts*

(...)

*Però en ser que ja hauràs implorat amb la teva preguera
les races il·lustres dels morts, sacrifica llavors un anyell
i una ovella negra girant-los el front de la banda de l'Ereb,
devés el corrent del Riu. I veuràs com acuden tot d'una
la munió de les ànimes dels difunts que moriren.²³¹*

A part de parlar amb Tirèsias, que és la raó per la qual Ulisses va al món dels morts, l'heroi té l'oportunitat de lliurar ànimes concretes de la seva inanitat, encara que només sigui per uns moments. Aleshores tornem a adonar-nos que, en el món dels morts, hi ha aquelles dues categories d'éssers: els que tenen característiques pròpies i els que formen part del pilot. I tornem a trobar una concepció diferent tant dels morts com del lloc on viuen. Perquè si per als ndowe el poble dels morts és molt similar al dels vius, per als grecs és un lloc terrible. Aquil·les, fill de Peleu, company de l'heroi a la guerra de Troia, diu:

*- No em vulguis aconhortar de la mort, Ulisses esplèndid!
Pla més m'estimaria de ser damunt terra, llogat
d'un altre home sense heretatge, sense gaire per viure,
que no pas comandar a tots difunts que moriren.²³²*

Però això s'esdevé cap al final. Perquè, tornant-nos a acostar a les rondalles, la primera de les ànimes amb qui Ulisses vol parlar és amb la de la seva mare:

²³¹ Ibídem

²³² Ibídem

- *Fill meu, i com has vingut a la calitjosa tenebra,
vivent com ets? Feixuc és de viure això pels vivents.
Perquè entremig nostre hi ha uns grans rius, i uns corrents
\paürosos.*

(...)

- *Mare meva, per què no em romans quan glateixo d'estrenye't?
Dins l'hades que fos, tirant-nos les mans amoroses al coll
l'un de l'altre, poguéssim almenys sadollar-nos del plor
\gelebrit!
O això no és més que una imatge que l'alta Persefonea
m'envia, perquè sospiri amb un dol encara més fort?*²²³³

Naturalment, no es tracta pas de fer veure que l'Odissea i les rondalles del cicle de Ndjambu pertanyen a una mateixa tradició, simplement perquè és fals. Sinó de constatar que aquesta consideració de l'aigua, el riu, com a element de separació, és comuna a moltes cultures. La tradició judeocristiana, per posar un darrer exemple, també concep el món dels morts com un lloc on aquests no tenen cap possibilitat d'intervenció:

*Entre els morts no hi ha qui et recordi, qui et pot lloar a la terra
dels morts?*²³⁴

*És veritat, mentre hi ha vida hi ha esperança, i més val gos amb
vida que lleó mort. Els vivents, si més no, saben que encara s'han de
morir, que els morts ja no saben res ni poden esperar res, un cop s'ha
oblidat el seu record. Els seus amors, els seus odis, els seus delits, tot
ha passat temps ha, i mai més no prendran part en res del que es faci
en aquest món.*²³⁵

Tanmateix, l'aigua és igualment signe de regeneració en la celebració del baptisme, que originàriament tenia lloc en un riu. Aquest pas per l'aigua és una frontera que separa els que són de l'Església dels que no ho són (= els iniciats dels no iniciats); i, en la vida personal, suposa la mort al regne de la nit, al pecat, i la resurrecció (= renaixement) a una nova vida. Tal com ho explica Sant Pau:

²³³ *Ibídem*

²³⁴ *Psalms, 6, 6*

²³⁵ *Eclesiastès, 9, 4-6*

*¿No sabeu que els qui per l'aigua hem passat a Jesucrist, dins l'aigua hem mort amb ell? Pel baptisme, que ens consagra a la mort, hem estat, doncs, sepultats amb ell. D'aquesta manera, així com Crist va despertar de la mort al crit poderós del Pare, igualment nosaltres hem d'emprendre el camí d'una vida nova. Perquè si, empeltats en ell, participem de la seva mort, participarem també de la seva resurrecció.*²³⁶

L'estudi dels fantasmes, i concretament d'una de les seves característiques, el fet de viure a l'altra banda del riu (o bé en el riu mateix, fora de les rondalles), ens ha portat força lluny. Naturalment, el fet de relacionar els morts amb l'aigua no implica solament conseqüències per a les rondalles, sinó que dóna lloc a tot de creences paral·leles (o viceversa). Aquestes dues cites que presento tot seguit es refereixen al món dels evuzok: la primera posa en relació el riu i els seus habitants amb la iniciació d'un jove com a medecinaire, cosa que implica una alta iniciació al món dels avantpassats:

Al poblat de Joana Ngono passa un riu més gran que el riu Ngenge. En un meandre d'aquell riu hi havia un gorg molt profund. Aquella nit, mentre feia la meva Dansa, Joana Ngono va dir a uns individus de conduir-me a aquell indret. Un cop hi vam haver arribat, aquells individus em van agafar per la força i em van llançar a l'aigua. Al fons del riu vaig trobar-me de nou amb aquells éssers de talla petita que em digueren:

- Ara ja ets l'amo de la teva Dansa...! Segueix-nos...!

I conduint-me davant d'Adela em van dir:

*- Heus aquí Adela, la mestressa dels teus Esperits...!*²³⁷

L'entrada (o el pas) a un riu, doncs, no és suficient. Ha d'anar acompanyada d'un procés d'aprenentatge, d'una iniciació, que està relacionada amb el món espiritual; i la sortida només és possible quan hi ha hagut un coneixement dels éssers supranaturals adients. El riu, que està situat sempre dintre del bosc, doncs, és l'element que permet de relacionar els dos mons, les dues riberes. La segona cita ens presenta el riu com a indret on es fa el viatge de la mort:

²³⁶ Romans, 6, 3-5

²³⁷ Lluís Mallart, *La dansa als esperits : itinerari iniciàtic d'un medecinaire africà*

Una tradició aportada per Largeau mostra que, després de la mort, l'ànima desencarnada arriba a un gran riu on troba successivament diversos nkuk: El-Coneixedor-dels-homes (Oyem-bod) i El-Compartimentador-dels-homes (Oka-bod), que s'encarreguen d'interrogar el difunt i fer-lo travessar el riu fins a portar-lo davant del Gran-Ésser (Mod-anen). Aquest l'interroga en presència de tots els morts. Després, el difunt va on és un altre nkuk, El-Tallador-dels-homes, que el parteix en dos trossos, de manera que una meitat es quedarà entre els vius i l'altra entre els morts.

Es considera que aquests nkuk són «esperits dolents» i, per influència de les religions cristianes, sovint hom els qualifica de «diables». Hom creu que es posen al servei de qualsevol que sàpiga com fer-ho.²³⁸

No és estrany que aquesta relació que l'aigua permet entre el món d'aquí i el món del més enllà, el món dels vivents i el món dels morts, hagi donat lloc també a tota mena de costums i rituals on aconsegueix sempre aquesta funció d'intermediària, d'element que permet el contacte entre els dos membres de la relació esmentada. Vegeu-ne un exemple relacionat amb els ioruba:

Es pot considerar l'ús generalitzat d'aigua beneïda entre els ioruba com un mitjà de simbolitzar i estendre el poder del profeta. L'aigua era molt utilitzada a la religió tradicional ioruba. Els adoradors d'Oshun, per exemple, quan volen tenir fills, beuen aigua a l'altar d'Oshun. L'aigua també és un important símbol bíblic. Quan un malalt porta aigua al profeta, aquest prega damunt d'ella per omplir-la de poder diví. Quan es fan els oficis setmanals, la gent porta ampolles d'aigua a l'església; treuen els taps de les ampolles per permetre el pas del poder del profeta quan prega damunt l'aigua.²³⁹

Es tracta de costums que tenen, a la base, aquella creença en les propietats esotèriques de l'aigua. Finalment, una darrera aportació que torna a tenir el mateix fonament: l'aigua, que pot posar-nos en contacte amb els morts i amb els éssers supranaturals, esdevé un element de purificació. Ho és a la religió cristiana (l'aspersió d'aigua beneïda, per exemple, la benedicció de les cases...) i ho és a l'Àfrica, on protagonitza una bona part dels ritus de purificació de moltes cultures. Paul Diel ho afirma també tot referint-se a la mitologia grega clàssica:

²³⁸ Lluís Mallart i Guimerà, *Ni dos ni ventre : Religion, magie et sorcellerie evuzok*

²³⁹ Masamba ma Mpolo, *La libération des envoûtés*

Al simbolisme del foc correspon un altre simbolisme de figuració espiritual: el simbolisme de l'aigua.

L'aigua i el foc són tots dos símbols de purificació. El foc simbolitza la purificació a través de la comprensió fins a arribar a la seva forma més espiritualitzada, la llum, la veritat; l'aigua simbolitza la purificació del desig fins a arribar a la seva forma més sublim, la bondat. L'aigua és el símbol de la purificació del caràcter (d'aquí ve el ritu que prefigura simbòlicament aquesta purificació: l'aigua lustral).²⁴⁰

La purificació del desig, al seu torn, es podria relacionar amb la terapèutica psicoanalítica, que cerca la comprensió de si mateix com a condició per a la superació de les pròpies limitacions. Retrobem, doncs, a les rondalles, aquesta funció de conciliació amb els problemes i amb el creixement personals; d'acord amb això, podríem considerar tots aquests fantasmes, aquestes ànimes dels morts, com l'expressió projectada dels desigs irrealitzables de la persona.

Els exemples, cites i explicacions que he anat aportant en relació a la presència de fantasmes a les rondalles del cicle de *Ndjambu*, a part de fer evident una certa universalitat pel que fa a l'ús de determinats símbols, ens han acostat tot d'interpretacions, tot de significats que poden tenir aquests personatges, la seva conducta, o la dels herois de les rondalles quan els troben:

QUADRE 78

relació sexual
purificació
mort
(re)naixement
relació amb els avantpassats
bruixeria

Val a dir que són interpretacions força iguals a les que trobàvem en parlar del paper de la dona a les rondalles del cicle (quadre 73). De manera que, tot i que els temes centrals de les rondalles són bàsicament dos (la família i el món supranatural), el seu significat profund coincideix.

²⁴⁰ Paul Diel, *El simbolismo en la mitología griega*

Igualment, i després d'aquest estudi pormenoritzat de les característiques dels fantasmes a les rondalles, el paper que hi juguen, les relacions i reaccions que la seva presència provoca, el seu significat, es pot afirmar que, tot partint dels seus trets bàsics (assassins que actuen en bandes, dotats d'una gran voracitat, que viuen a l'altra banda del riu), els relats de les rondalles prenen una estructuració determinada que sol contenir aquests esdeveniments:

QUADRE 79

advertiment d'una mancança o d'una malifeta
sortida de la casa familiar
entrada al bosc
primera sèrie de proves
pas (o immersió) del riu
segona sèrie de proves
contacte amb éssers supranaturals
tercera sèrie de proves
pas invers (o sortida) del riu
retorn a la casa familiar
resolució de la mancança o de la malifeta inicial

Naturalment, rondalles més o menys elaborades els contindran amb major o menor exactitud. Lògicament, els diferents contaïres poden introduir-ne o treure'n. I lògicament també, una bona part de les variacions afectaran les diverses proves que pateix el protagonista, donat que n'hi ha tres sèries. Cadascuna d'elles, tanmateix, té una funció diferent:

* la superació de la primera permet orientar-se pel bosc fins a arribar al riu.

* la superació de la segona permet orientar-se en el món del més enllà fins a trobar l'ésser supranatural que es busca.

* la superació de la tercera permet que aquest ésser supranatural concedeixi allò que es busca i/o escapolir-se dels perills que implica la tornada.

Si apliquem aquest esquema d'esdeveniments a les llegendes d'Ibendu i de Biton Kulibalí, que més amunt he utilitzat a tall d'exemple, obtindríem:

QUADRE 80

	Ibendu	Biton
advertiment d'una mancança o malifeta	+	+
sortida de la casa familiar	+	+
entrada al bosc	+	+
primera sèrie de proves	+	+
pas (o immersió) del riu	+	+
segona sèrie de proves	+	+
contacte amb éssers supranaturals	+	+
tercera sèrie de proves	-	+
pas invers (o sortida) del riu	+	+
retorn a la casa familiar	+	+
resolució de la mancança o malifeta	+	+

En el quadre anterior, el signe (+) indica la presència de l'esdeveniment en qüestió, mentre que el signe (-) en designa l'absència. Es tracta de dues llegendes, doncs, molt elaborades i que segueixen perfectament l'esquema ideal. Es tracta també de dues llegendes on no apareixen fantasmes, sinó d'altres éssers supranaturals: habitants del riu (= avantpassats) en el cas d'Ibendu, habitants del riu i una deessa en el cas de Biton. Com que aquests éssers comparteixen amb els fantasmes el mateix món dels morts, les pautes d'actuació per als herois dels relats són les mateixes. De manera que aquest esquema d'esdeveniments el podem generalitzar per a totes les ocasions en què el protagonista d'una rondalla va al món del més enllà, sigui qui sigui el personatge d'aquell món amb qui es vol relacionar.

Ara bé: si els esdeveniments són aquests, la manera com es resolen influeix clarament en el desenvolupament del relat: Ibendu, per exemple, no supera pas amb èxit la segona sèrie de proves, que consisteix simplement en relacionar-se amb els habitants del riu. Per això, i a diferència d'*Ugula*, és descobert immediatament com a autor de l'agressió al senglar (= cap del poble) i castigat a integrar-se al poble del riu (= mort). Per això ja no cal una tercera sèrie de proves i per això el seu retorn a la casa familiar serà solament provisional. La superació de totes les sèries de proves, en canvi, tal com s'esdevé amb *Ilombe*, *Ugula* o Biton, mena el desenvolupament de l'acció a un èxit total i definitiu per al protagonista. Que, d'aquesta manera, tornarà a casa convertit en adult o en rei.

He arribat, doncs, a dos tipus de conclusions: El primer es refereix a les possibles interpretacions que la presència d'éssers supranaturals a les rondalles pot suscitar; la segona es refereix als esdeveniments que aquesta presència implica. De fet, tots dos tipus de conclusions parteixen de les creences dels ndowe sobre el destí dels difunts i el món del més enllà; unes creences que, tot i l'època de canvis que hi ha a la Guinea Equatorial i els escepticismes i pressions que la religió catòlica ha introduït, a les rondalles es presenten d'una manera estrictament tradicional, sense alternatives.

Dos tipus de conclusions que es troben, s'unifiquen, es globalitzen, en un punt: els ritus propis de la iniciació.

la iniciació

La confluència d'esdeveniments i d'interpretacions en la iniciació tampoc no ens ha de resultar estranya en un cicle de les característiques del de *Ndjambu*. Perquè si la seva fita principal és seguir els passos dels herois joves, els nois, cap a la maduresa; o, millor encara, si, mitjançant els relats orals (entre d'altres recursos i procediments), els joves ndowe han d'aprendre a fer-se homes i dones, no pot ser que aquests relats ignorin una qüestió tan fonamental a la vida tradicional dels ndowe com són els ritus de maduresa, i en general els ritus d'iniciació, que són precisament els que donen accés a la condició adulta i al coneixement.

Possiblement, l'element més característic de qualsevol procés iniciàtic es centra en el fet que, mitjançant els ritus adequats, el novici pot entrar en contacte amb el món de la mort i amb el món dels morts, passar ell mateix una mort simbòlica, i renéixer a una vida nova, més madura, amb més coneixement, tal com han fet abans que ell els novicis anteriors. En el cas dels ritus de maduresa, que solen tenir caràcter universal, els novicis anteriors són tots els adults del propi poble; i tots els avantpassats, que van establir el bon ordre de govern dels afers públics i privats.

El ritual atempera la por als morts en actuar d'una manera concreta que se suposa correcta i eficaç. Però, bàsicament, diria que el pas pels ritus d'iniciació a la maduresa té sobretot un valor d'integració del novici al seu medi. Per una banda, impliquen una unió constant entre el món dels vius i el món dels morts, entre allò que és natural i allò que és supranatural; i, eventualment, això pot ser eficaç per atraure el poder del món supranatural per a l'obtenció de determinats beneficis.

Per una altra banda, però, i dintre de la tònica general del cicle, els ritus d'iniciació reforcen l'estructura tradicional del poder: perquè aquell que és capaç de posar-se en contacte amb els morts, amb els avantpassats, també podrà disposar d'un poder més gran.

Aquest pas per una iniciació és també una experiència mística de tipus personal. I en aquest aspecte podem dir que la iniciació pot durar tota la vida, en el sentit que sempre és possible d'adquirir un coneixement més profund, de portar la pròpia experiència i la vivència personal més enllà:

No es tracta pas, aquí, de poder-se comunicar amb d'altres éssers, sinó d'assolir un estat supraindividual; no pas, és clar, en tant que individu humà, cosa que seria evidentment absurda, sinó pel fet que l'ésser que es manifesta com a individu humà en un estat determinat també guarda dintre de si les possibilitats de tots els altres estats.²⁴¹

Tanmateix, les rondalles no insisteixen tant en aquest aspecte místic de la iniciació; sinó que més aviat reflecteixen els ritus de maduresa: l'experiència de l'heroi no es dona pas d'una manera continuada, progressiva; és l'experiència d'un moment concret, anguniós, dolorós, acceptat socialment, i que implica un reconeixement generalitzat de la seva condició d'adult.

No ens donen pas les claus del misteri, sinó les seves formes. I tot i que els continguts hi són, les rondalles ens acosten més al significat del mot *iniciar*, que evoca *començament* o *instrucció* però que també es refereix a l'*admissió* i *participació en una societat* i al *coneixement de coses secretes*.

És així que la iniciació implicarà tres parts:

- la *purificació*
- la *il·luminació*
- la *reintegració*

La *purificació* serà la mort, que les rondalles simbolitzen amb el pas del riu; mentre que el pas invers del riu simbolitzaria la *reintegració* i l'estada al món dels morts significaria la *il·luminació*, eix i centre de l'activitat iniciàtica. Tot plegat només seria possible lluny de la vida normal, ordinària, interior: l'entrada al bosc seria la imatge d'una *separació* prèvia que possibilita tota l'experiència i que situa l'individu en una posició d'espera, de frontera: el transporta a un lloc i a un temps sagrats on podrà *obrir la porta* a una realitat amagada.

²⁴¹ René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*. Citat per Serge Hutin a *Les sociétés secrètes*

En el cas dels ritus de maduresa, aquesta realitat s'emmarca en una tradició inicial, primordial, que ha estat transmesa, suposadament, en totes les èpoques i indrets de la Història dels ndowe. El qui hi passa, doncs, no solament esdevé socialment adult, sinó que es reclama hereu d'una tradició extremadament antiga; que ha tingut una successió ininterrompuda d'adeptes; i que pot explicar i donar sentit al propi origen, a la finalitat de la pròpia existència, i al destí després de la mort. Per això aquests ritus inclouen el coneixement de la Història familiar, clànica, col·lectiva.

Les característiques generals del ritu són compartides per moltes de les societats africanes; i es podrien resumir d'aquesta manera:

*La separació de la família, la reducció a l'isolament, el pas d'una colla de proves, la recepció d'un ensenyament, la mort i el renaixement simbòlics, el retorn i la reintegració al grup familiar i a tota la societat.*²⁴²

Aquestes característiques es corresponen força a molts dels esdeveniments de les rondalles del cicle. I com que representen aquella tradició ancestral, inicial, primordial, que cal conèixer bé, i un ritual que s'ha de portar a terme d'una manera precisa i rigorosa, resulta lògic que Ilombe i Ugula necessitin la presència d'una persona que els orienti i que els guiï cap als esdeveniments fonamentals, de la mateixa manera que en els ritus hi ha novicis, iniciats i iniciadors. I també que aquests auxiliars, que ara reben una nova llum, siguin persones grans, ancians, dipositaris de la tradició i propers als avantpassats; o bé persones que, per la seva preparació especial, poden entrar-hi en contacte fàcilment, com ara els medecinaires, que utilitzen les seves capacitats en benefici de la col·lectivitat que en aquest cas representen els nostres nois, que es disposen a rebre la preparació tradicional:

Rondalla número 16:

Aleshores, així li seguien preguntant fins que va arribar a la casa d'aquell vell. El vell va recollir la seva pipa, se la va ficar a la boca, va omplir la boca de fum i el va llançar a la cara de la nena. La nena ho va suportar fins que es va acabar el fum i el vell li va dir: «Bé. La casa de la teva mare és l'última. Quan arribis allà, ella et prepararà el primer àpat. I quan et prepari aquest menjar no s'ha de menjar, perquè serà la seva pròpia teta. Si en menges, la teva mare es quedarà amb una sola teta. Cal dir que no tens gana. A més cal entrar per la porta del darrera de la cuina».

²⁴² Veronika Görög-Karady & Gérard Meyer, *Images féminines dans les contes africains*

Rondalla número 28:

El pobre noi es va aixecar, va anar on una medecinaire que es diu Totiya. Va arribar-hi. Li va dir: «No hi ha manera». Li va explicar tot allò. Aquella dona li va preparar tot el que aquella dona coneixia, perquè també aquella dona coneixia el que va passar. Ja sabia que era una dona fantasma qui se la va emportar. Aleshores li va donar tot el que ella sabia. Li va explicar: «Quan te'n vagis, arribaràs a un poble. En aquest poble no et poden permetre que tu hi entris. Però, amb aquest medicament, abans d'arribar a aquell poble cal tirar-ne a terra. Aleshores hi entraràs. Trobaràs la teva germana i aquella dona. Si et pregunten, tu has de dir que tu véns en cerca de casament. ¿D'acord?»
- «Sí».

*- «I abans que res: quan buscaràs manera de portar la teva germana, aquesta medicina que et dono, cal tirar saliva dintre d'una palangana; aleshores hi poses unes tres gotes d'aigua més aquesta fulla, et serviran quan escaparàs amb la teva germana, aquesta fulla i la saliva parlaran com la teva germana. Aleshores aquella dona, perquè abans que descobreixi que heu sortit, seria molt tard. ¿D'acord?»
L'home ho va acceptar.*

De la mateixa manera que he remarcat la submissió a l'ordre establert que les rondalles presenten com a ideal, també cal remarcar-ne la funció terapèutica: perquè el vell, la medecinaire, els auxiliars, de fet no demanen pas a *Ilombe* i a *Ugula* que facin coses que no són al seu abast. Ben al contrari, tots dos herois poden realitzar fàcilment allò que els auxiliars els demanen; només que no en són conscients. Igualment, moltes vegades un mateix no s'adona dels propis valors i de les pròpies possibilitats si no troba algú que li faci confiança i que l'empenyi a portar a terme alguna tasca per a la realització de la qual es troba desorientat.

Accedir a una iniciació és també accedir a compartir un secret. A vegades, tal com veurem, aquest secret és molt petit; i es tracta bàsicament de marcar una ratlla de separació entre els que saben el secret, els *iniciats*, i els que no el saben: entre els que són de la colla i els que no ho són. El secret, d'alguna manera, dóna cohesió al grup, però també l'envolta d'una aurèola de misteri i li atorga control i poder dintre de la societat general. Per accentuar la jerarquització interna, l'iniciat només rebrà els coneixements profunds, importants, molt de mica en mica, al llarg de molts anys, si és que persevera en el seu aprenentatge; en canvi, desvetllar algun secret seria considerat una deslleialtat molt greu: envers la fidelitat que deu als altres iniciats, i perquè posaria en perill el sistema de control social que atorga l'exclusivitat del secret.

Igualment, això no és pas exclusiu dels ritus de maduresa dels *ndowe*, sinó que es repeteix en tots els processos i grups iniciàtics:

*La seva mutació és més el resultat del nou sistema de pensament adquirit en el procés de socialització, marcat per l'aprenentatge de rituals, que per la revelació de les tradicions esotèriques del vudú al qual és consagrat, tradicions que haurà de guardar en el més absolut secret sota pena de mort.*²⁴³

*L'ésser humà sent una inclinació innata pel «secret» en totes les seves formes, vol preservar-se un santuari al qual els altres no puguin tenir accés. I també sent el desig no pas de divulgar aquest secret, però sí de compartir-lo amb un petit nombre de relacions veritablement segures.*²⁴⁴

Si el secret és una característica, una altra és la repetició. En el cas dels rituals, un n'illumina un altre: la persona iniciada no ho sap ni ho comprèn tot de cop i volta, sinó que moltes coses les va endevinant, sabent, entenent, a mesura que participa en els rituals. Per això, a banda dels novicis i dels iniciadors, cal la presència d'altres iniciats. Un ritual no té solament un únic sentit; i els diversos significats només es poden anar captant de mica en mica:

En tant que discurs ritual, el relat de Mba Owona es veu investit d'una de les característiques fonamentals que hom troba en els rituals: la repetició.

(...)

*La repetició és un dels trets que caracteritzen tant la Dansa ritual que examinarem més endavant, com el relat iniciàtic. La primera -potser la més elemental- apareix a nivell de la frase. Potser no m'atreviria a dir que cada acció esmentada en el relat, cada desplaçament d'un objecte o d'una persona, cada predicat, és anunciat almenys dues vegades, però quasi quasi.*²⁴⁵

Més amunt, en el primer volum, he descrit de quina manera es creen i s'articulen les repeticions estructurals a totes les rondalles del cicle. Ara he d'assenyalar un altre paral·lelisme entre el ritual, el relat iniciàtic i les rondalles: i és que aquestes també tenen unes possibilitats d'interpretació molt diverses.

²⁴³ Sebastià Puigserver, *Els grups de culte vodusi a l'àrea evé-adja-fon*

²⁴⁴ Serge Hutin, *Les sociétés secrètes*

²⁴⁵ Lluís Mallart, *La dansa als esperits : itinerari iniciàtic d'un medecinaire africà*

I de la mateixa manera que un iniciat va aprofundint en els coneixements secrets de mica en mica, perquè no són comunicables sinó que s'han de viure, i només la repetició (dels rituals i dels mots) el va fent adonar dels diversos significats dels símbols, també la repetició constant de les rondalles ens fa adonar dels seus diversos nivells d'interpretació:

*Els veritables contes de fades tenen significat a nivells molt diversos; només l'infant pot saber quins són importants per a ell en un moment determinat. A mesura que va madurant, l'infant descobreix aspectes nous d'aquests contes populars, i això li confirma la idea que ha arribat a una comprensió més madura, perquè la mateixa història li revela ara moltes més coses que no pas abans. Això pot passar només si hom no explica a l'infant, d'una manera didàctica, allò que se suposa que la història transmet; és a dir, només quan l'infant descobreix espontàniament i intuïtiva els significats d'un conte que fins llavors havien romàs ocults. Gràcies a aquest descobriment, un conte passa de ser una cosa donada a l'infant a una altra cosa que ell ha creat en part.*²⁴⁶

Jean S. La Fontaine²⁴⁷ considera que tots aquests rituals presenten les implicacions que segueixen:

- * la realització d'un acte social.
- * la cooperació organitzada dels individus d'acord amb unes normes de participació.
- * l'encapçalament dels actes i decisions a càrrec de dirigents.
- * una pauta d'actuació fixa per a tots els actes.
- * la seva naturalesa prescriptiva.
- * una finalitat concreta.
- * una varietat d'interpretacions, fins i tot entre els mateixos adeptes.

Implicacions que prendré com a punt de referència teòric en la meua explicació.

Finalment, convé afegir que els ritus de maduresa inclouen molt sovint la circumcisió masculina o bé la clitoridectomia femenina. Això no és pas així en tots els casos, i no és així entre els ndowe. Per a aquests, però, també la circumcisió era un ritual important en la trajectòria vital cap a la maduresa. Per això m'ha semblat interessant de remarcar, abans d'acabar aquesta introducció teòrica a la iniciació, que també aquest ritual, com tots els altres, ha rebut tot d'interpretacions.

²⁴⁶ Bruno Bettelheim, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*

²⁴⁷ Jean S. La Fontaine, *Iniciación : drama ritual y conocimiento secreto*

Entre elles destacaria les d'aquells antropòlegs, com ara Mallart, que estableixen un paral·lelisme entre la circumcisió i el part; o bé, les de psiquiatres com ara Bettelheim que hi veu una reivindicació de la capacitat viril de parir i hi estableix una identificació amb la menstruació; mentre que el mateix Freud l'assimilava a una castració per prevenir l'incest. Totes aquestes interpretacions relacionen el ritual de la circumcisió amb aspectes de la relació sexual; per això no ha d'estranyar, com deia més amunt tot citant Laburthe-Tolra, que la circumcisió fos per als fang la iniciació a la vida sexual. De manera que, per a aquest poble, els rituals que integren l'individu a l'ordre clànic serien tres:

- * la circumcisió
- ** el «so»
- *** el «melang»

Que corresponen, respectivament, a:

- * la iniciació sexual
- ** la iniciació a l'edat adulta
- *** la iniciació al culte dels avantpassats

I, donat aquest paper important que es concedeix a la circumcisió (o a la clitoridectomia), resulta també lògic que les diferents cultures hagin creat llegendes d'origen sobre el tema. Aquestes corresponen al poble manja:

Temps era temps vivien a la terra dos homes. El primer es deia Baganza, que vol dir «el que té el cor fred, que no sap què és la por, el més coratjós»; l'altre es deia Iakoro, que significa «el que té sempre el sexe pulcre i eixut».

Eren germans.

Un dia que havien mort un animal de carn delicada i saborosa, van decidir d'oferir-lo al fetitxe Bazafan perquè la seva dona no pogués menjar-ne. De manera que es van acostar al fetitxe i, després de l'ofrena ritual, van començar a menjar-se aquell àpat tan abundós.

En Iakoro era molt golafre; menjava molt i molt de pressa; la seva mà no feia altra cosa que agafar menjar.

En Baganza es va enfadar. Es van barallar i es van colpejar amb fúria.

En el curs de la baralla, en Baganza va quedar ferit: se li va esbellejar el prepuci. Entristit per aquest accident, va cridar en Zoro perquè el curés. Aquest, després d'examinar el prepuci ferit, va decidir d'acabar d'esquinçar-ne la pell, cosa que va fer tot seguit.

En Baganza fou el primer circumcís.

Tres dies després, en veure que en Baganza no s'havia pas mort per aquesta operació, en Zoro va decidir de circumcidat també en lakoro per reciprocitat.

En lakoro fou el segon circumcís.

En Zoro els va condemnar a restar prop del fetitxe Bazafan fins a guarir-se completament, donat que s'havien barallat i colpejat al seu costat.

Un cop guarits, com que totes les dones sentien molt de plaer amb en lakoro i el buscaven contínuament, els altres homes també van demanar a en Zoro que els fes «ganza».

Des de llavors, entre els manja, a cada cerimònia que es fa, el primer i el segon circumcisos prenen el nom de Baganza i lakoro; i en el lloc de la cerimònia s'installa el fetitxe Bazafan.

(...)

Quan al primer circumcís, en Baganza, se li va curar la ferida, es barallava contínuament amb la seva dona. No hi volia fer l'amor, tot considerant que el seu sexe era brut i pudent. Desesperada, la dona d'en Baganza va anar a trobar en Zoro i li va demanar que li fes el mateix que havia fet al seu marit: «Tant se me'n dóna, si em moro. Però no vull barallar-m'hi més, amb en Baganza».

En Zoro ho va acceptar. Va agafar el seu ganivet, li va suprimir el clítoris i li va tallar els llavis petits de la vulva. Però, ai las!, després d'haver fet aquesta operació els ulls d'en Zoro es van tancar i es va tornar cec. Des de llavors, entre els manja, sempre és una dona vella la que fa les excisions de clítoris. Els homes no hi poden ser presents, perquè hi perdrien la vista.²⁴⁸

Més amunt he proposat una identificació entre els personatges que assumeixen l'esfera d'acció de l'ajudant (i que solen portar a terme les funcions del donador màgic) i els iniciadors dels ritus. Aquesta condició que acabem de veure, referida al ritual de l'excisió del clítoris, podria obrir una nova interpretació per a aquest personatge, per exemple en les rondalles d'Ilombe on el donador màgic és una vella (medecinaire o no).

²⁴⁸ A. M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*

En aquests casos podríem pensar que es tracta de l'oficiant del ritual de l'excisió; i que el pas de la mort a la vida, per part de la noia, o simplement el pas del bosc o del riu, equivaldria al pas a la maduresa sexual:

Rondalla número 14:

Va arribar el dia en què la medecinaire, que es deia Totiya, la va fer cridar. Va anar-hi. Li va entregar tots els medicaments típics. Aleshores li va donar una petita pedra de la manera que solen preparar-les. És a dir, hi ha manera que es poden cuinar una mica, aleshores ja comencen a mastegar això, trencar picant. Aleshores, però la forma era de pedra.

Aleshores li va dir: «Aniràs a un riu. En aquell riu trobaràs pedres. I tu pujaràs a aquelles pedres i t'estaràs allà asseguda. I, ¿què faràs? Cantaràs. Aquest cant no és un cant sinó que és, bé, com plorant la teva filla. Però ho faràs en forma de cantar: «¿on van deixar la meva filla? ¿On va anar la meva filla? ¿On és la meva filla? ¿On és la meva filla? ¿On és la meva filla? ¿On és la meva filla?» I cada vegada que [...] ²⁴⁹menjar, banana, tela, vestits, pantalons, tota marca de menjar, però pobra dona, t'ho juro seriosament que no agafis res. Veuràs un taüt vernissat. En aquest taüt hi haurà or, mercuri, mines, que no intentis agafar res. Però veuràs un altre taüt negre que vindrà al darrera [...] Aleshores, aquesta medicina que et dono s'ha d'obrir. La teva filla estarà a dintre i faràs de la manera que t'ensenyi: vessaràs una mica d'aigua al cap, a les ungles, a les cames, i aleshores ja s'aixecarà. ¿D'acord?»

Rondalla número 15:

La noia anava caminant, caminant, caminant, fins que va trobar un pegot de casa. Va entrar i hi va mirar. Hi havia una dona vella. Li va preguntar: «Escolta, ¿on vas?» Ilombe va contestar: «Vaig en cerca de la meva mare». - «¿On trobaràs la teva mare?» - «No ho sé». Aquella dona li va dir: «Seu». La noia es va asseure. Va començar a ajudar-la en la feina de casa, va començar a cuinar, a buscar aigua i tal i tal. ¿Què va passar? Aquella dona la va cridar:

«Explica'm el que passa i el que et va passar». Li va dir: «Jo vivia amb la meva mare Ngwalezie. Aleshores ella es va morir. M'he quedat jo mateixa i aquella dona, Ngwakondi, i el meu pare. Aleshores vaig tenir gana un dia; i, ¿què va passar? Vaig anar a picar una albergínia d'aquelles i la vaig cuinar. I aquella dona em va dir que torni la seva cosa. Vaig pensar: ¿On podré trobar això? No viu ni la meva mare. ¿Què faré?»

²⁴⁹ Hi ha un petit fragment esborrat a la gravació

Li va dir: «Filla meva, no et preocupis que trobaré la teva mare. Hi ha dos camins: aquest camí de l'esquerra agafaràs. Aniràs caminant i aleshores trobaràs una fruita de castanyer²⁵⁰. Estarà prop del pou. En aquell pou, a la tarda, solen venir les dones en cerca d'aigua. I l'última serà la teva mare. Però compte que en aquell poble no es permet que una persona que viu hi vagi».

És clar que, finalment, qui troba Ilombe en el món del més enllà, qui li proporciona allò que hi ha anat a buscar, és sempre la seva mare Ngwalezie; o bé, si ho preferiu, la imatge bona de la pròpia mare. Potser, doncs, seria més apropiat interpretar que la iniciadora, l'oficiant del ritual de l'excisió, si és que considerem aquesta possible interpretació, seria Ngwalezie.

Aquest punt de vista resulta interessant, perquè les tres dones que protagonitzen el cicle prendrien llavors tota una altra dimensió, una altra explicació:

* Ilombe seria la novícia, la noia que es disposa a passar el ritual de l'excisió del clítoris, corresponent al pas a la maduresa sexual.

* Ngwalezie en seria l'oficiant, la iniciadora que porta a terme l'objectiu del ritual.

* Ngwakondi, per la seva banda, perdria novament bona part del seu caràcter malvat i pervers. Perquè, en aquesta tesitura, podria figurar ser la mare real, la mare biològica. Al cap i a la fi, és ella la que **obliga** Ilombe a marxar de casa amb un objectiu que la portarà al món dels morts; és a dir, amb l'objectiu que passi un ritual per a la realització del qual ha de tenir força determinació:

Rondalla número 15:

I Ngwakondi li va ordenar: «Vés-te'n a qualsevol lloc, vés a buscar-me albergínies. Si no en portes, no viuràs aquí».

Rondalla número 16:

Quan va tornar de la finca, una vegada que va deixar la llenya que va portar del bosc, no va fer res més que anar directament a la cuina en cerca de la part de la fruita. I, en trobar-la, va preguntar: «¿Qui s'ha menjat la fruita que he deixat aquí?» Cadascun dels seus fills va començar dient: «No sóc jo, jo no sé res». Aleshores Ilombe va venir i va dir que «Sóc jo qui s'ha menjat la fruita». I aquella dona va dir: «La persona que sap que s'ha menjat la meva fruita, que vagi a buscar-la on la seva mare, si està viva o no». I ella deia aquesta paraula a Ilombe tot i saber bonament que la mare d'Ilombe s'havia mort.

²⁵⁰ Es sol anomenar «castanya» el palmiste, fruit de la palmera d'oli (*Elaeis guineensis*)

Rondalla número 17:

Però un dia Ngwakondi va plantar un plàtan darrera de la seva cuina. I quan va anar a la finca va trobar que la nena havia tallat el plàtan, el va preparar i va donar-ne per menjar a tots els seus germans i ella mateixa. Quan va tornar aquella dona va preguntar als seus fills: «¿Qui ha tallat el plàtan?» Ells li van contestar: «La filla d'aquella dona que es va morir, que va ser dona del nostre pare». Ells, en lloc de dir que n'havien menjat tots, no. Van dir que ella sí que va tallar el plàtan i se'l va menjar. Aleshores la dona va dir a la nena: «Vés a buscar-me el plàtan on la teva maleïda mare, si està viva o morta».

D'aquesta manera s'explicaria també l'actitud de la noia, que refusa d'entrada la possibilitat d'un tràngol dolorós; la seva por davant de la incertesa del que l'espera; la necessitat que d'altres, ja iniciats, l'ajudin i l'esperonin tot fent-li veure que no ha de patir; el fet que ella només esperi coses dolentes (= doloroses) de l'experiència; i l'actitud passiva del pare, Ndajmbu, que no fa res per estalviar-li aquest mal pas:

Rondalla número 16:

Ilombe va començar a plorar i va anar a avisar d'això al seu pare. I el seu pare no va dir res.

Rondalla número 17:

Aquesta nena va començar a caminar fins arribar on estava el seu pare treballant. Li va dir: «Doncs això és el que passa: he tallat el plàtan perquè teníem gana, me l'he menjat amb els meus germans, i ells, en venir la seva mare, li han dit que jo mateixa he tallat el plàtan i me l'he menjat tot. I ara aquella dona em diu que jo vagi a buscar el plàtan on la meva mare. ¿Tu no recordes que la meva mare es va morir? ¿On la trobaré? ¿Per què la teva dona m'està fent mal i tu no vols parlar amb ella?» Però el seu pare no li va dir res.

Rondalles pertanyents a cultures veïnes confirmarien encara més aquesta possible interpretació de les rondalles iniciàtiques d'Ilombe com a reflex del ritual de l'excisió. Com ara aquesta rondalla annobonesa, en què l'ajudant de la protagonista és una vella amb els ulls plens de lleganyes; és a dir, una vella cega o que té dificultats per veure-hi:

En un poble vivia una noia molt bonica que es deia Magutín. Era bona i amable; i, quan ja havia fet la feina de casa seva, anava a buscar aigua per a una veïna, que era molt vella i tenia els ulls plens d'unes lleganyes fastigoses d'on supurava molta porqueria. La vella li estava agraïda. I un dia va començar a demanar-li que li llepés aquelles lleganyes esfereïdores.

La noia la volia complaure, però cada vegada que li acostava la cara li venia un mareig que li provocava uns vòmits dolorosos.

La vella insistia i insistia, i li prometia una gran recompensa si li ho arribava a fer. Finalment, la Magutín va poder fer el cor fort i les hi va llepar. A l'acte, els ulls de la vella van començar a treure una mena de llet; i la vella li va donar un anell que, segons ella, li proporcionaria tot el que pogués voler.

Mentrestant, el rei d'aquell lloc estava ben trist: la reina estava malalta, i cap dels remeis que havia provat no havia fet efecte. La reina anava de mal borràs; i el rei va decidir que el seu fill viatgés per tot el reialme, per veure de trobar algun medicament més eficaç que els que havien provat.

Va ser d'aquesta manera que el príncep va arribar al poble de la Magutín. I, en adonar-se de la bellesa de la noia, se'n va enamorar. Ell se li va atansar per explicar-li la seva història. Aleshores la noia va entrar a casa seva per demanar a l'anell un medicament per a la reina; com que no en va sortir res, es va pensar que no havia fet efecte; va sortir i va acomiadar el príncep.

Però, en tornar cap a casa, la Magutín va veure que al seu jardí hi havia una flor nova, que mai no havia vist, la més bonica que us pugueu imaginar. En va agafar un grapat de fulles; i després va ordenar a l'anell que la portés a la cuina de la casa del rei.

Allà es va treure les fulles, en va fer una infusió i la va portar a la cambra on jeia la reina. La infusió va fer el seu efecte i el rei, en veure la reina sana i estàlvia, va oferir a la Magutín de casar-la amb el seu fill. Es van casar, van ser molt feliços i van tenir molts fills.

És per això que a l'illa d'Annobon, quan alguna noia dubta davant d'un bon oferiment, li solen dir: «Llepa, Magutín, no deixis escapar aquesta oportunitat».²⁵¹

Aquesta possible identificació de Ngwakondi amb la mare real, que es rebutja, i la consideració paral·lela de Ngwalezie com a mare de la iniciació, iniciadora, oficiant, tampoc no seria exclusiva dels nostres relats. Un exemple el podem trobar en aquesta nova cita de Mallart, que es refereix als evuzok i a un procés iniciàtic ben diferent, el de l'elecció de Mba Owona com a nou medecinaire per part dels esperits:

²⁵¹ Jacint Creus & M^a Antònia Brunat, Cuentos annoboneses de Guinea Ecuatorial. Rondalla número 40

*En aquest relat, els esdeveniments es succeeixen de tal manera que la comunicació entre Mba Owona i els Esperits sembla anar excloent progressivament aquella que existia entre ell i la seva mare. A través de tot aquest procés d'iniciació, efectivament, la relació biològica mare-fill es dilueix lentament per fer-ne aparèixer una de nova, aquesta d'ordre simbòlic, entre Mba Owona i una altra dona, Adela, la Mare dels Esperits. Aquesta desvaloració dels lligams familiars, aquesta voluntat de voler situar el futur medecinaire fora del camp de les relacions de parentiu, és una manera d'expressar simbòlicament que la nova existència a la qual és destinat Mba Owona no recolza en les coses d'aquest món, ni troba el seu suport en l'ordre social establert pels avantpassats.*²⁵²

En el cas del ritual de la circumcisió, o de l'excisió, el lligam amb l'ordre establert pels avantpassats sí que seria clar: la circumcisió, o l'excisió, formen part del procés iniciàtic que permet la incorporació canònica de l'individu a aquest ordre. Aquesta dualitat *mare biològica / mare de la iniciació* és una nova oposició que resultarà important en la interpretació de les rondalles del cicle; i que també ens retornarà a una altra de les possibles interpretacions: la superació de la dependència dels propis pares com a condició per a la maduresa.

La consideració d'aquest ritual, doncs, ens ha aportat una nova visió dels personatges del cicle en tant que figurants del propi ritual; i ara per ara la podem resumir en aquest quadre:

QUADRE 81

Ndjambu	pare passiu
Ngwalezie	iniciadora, oficiant
Ngwakondi	mare real, instigadora
Ilombe	novícia, neòfita

Si aplicàvem la mateixa interpretació a les rondalles protagonitzades per *Ugula*, tindriem que aquest heroi seria el novici, el neòfit que ha de passar el ritual de la circumcisió; mentre que *Ndjambu*, que no abandona pas el seu paper passiu, no assumiria el paper d'oficiant (que quedaria reservat als vells que ajuden *Ugula*) sinó que continuaria figurant el pare real; que, a diferència de la *malvada Ngwakondi*, tampoc no fa gaire cosa per animar el seu fill a passar el ritual; i és aquest qui ha d'insistir, al seu pare i a tot el poble:

²⁵² Lluís Mallart, *La dansa als esperits : itinerari iniciàtic d'un medecinaire africà*

Rondalla número 29:

Bé. El fill va dir: «Jo, pare, ho sento molt per la meva llança. No la puc deixar. Jo he de buscar manera d'anar a retirar la meva llança». - «Fill, que no ho provis. Aquell poble és terrible». - «Ah, pare, deixa'm! Jo sé el que faig. Prepareu-me solament menjar. Veureu i us demostraré el meu ideal». Li van preparar menjar. L'home anava caminant, caminant, caminant, caminant, caminant, va arribar a un riu. Aleshores es va ficar en un caic, va començar a remar fins a l'altra banda.

Rondalla número 30:

Van tornar a casa. Ell va reunir la gent del poble perquè anessin allà, i ningú no acceptava perquè tenien molta por. Però ell se'n va anar sol.

(...)

Però aquell animal, juntament amb els altres, van córrer emportant-se'n la llança amb ells. El noi va tornar a casa seva i l'endemà va reunir la gent del poble. Es van ficar per tot el bosc buscant a veure si trobarien aquell porc mort per alguna banda, i no. Van passar uns quants dies i el noi va anar a un vell que vivia solet en el bosc i li va preguntar: «Ancià, ¿què és el que jo faria per resoldre aquest problema?»

La relació entre els personatges del cicle i els figurants del ritu de la circumcisió, o de l'excisió, s'ampliaria, doncs, i quedaria d'aquesta altra manera:

QUADRE 82

Ndjambu	pare passiu
Ngwalezie	iniciadora, oficiant
Ngwakondi	mare real, instigadora
Ilombe	novícia, neòfita
Ugula	novici, neòfit

Queda clar, doncs, a parer meu, que es pot establir un paral·lelisme, una relació entre esdeveniments de les rondalles del cicle i alguns episodis dels ritus iniciàtics, especialment dels de maduresa. Abans de continuar endavant, però, penso que em cal explicar alguns d'aquests ritus de maduresa: de cultures veïnes i dels mateixos ndowe.

ritus de maduresa

Més amunt hem vist la importància llegendària que té per als manja el ritual de la circumcisió, que per a ells és també el ritual de maduresa. Segons A. M. Vergiat²⁵³, aquest ritual es desenvoluparia de la manera següent:

* elecció, per part dels vells, d'un lloc on instal·lar el campament:

- lluny del poble
- dintre del bosc
- prop d'un riu

* neteja i purificació d'aquest lloc:

- actes rituals
- instal·lació del fetitxe Bazafan
- altar d'ofrenes

* desbrossament d'un corriol que uneix el poble i el campament, amb un lloc intermedi fins on podran arribar les dones.

* maquillatge dels neòfits de cap a peus.

* anada dels neòfits al campament, a cops de fuet.

* tres dies de dejuni

* danses i banys rituals, càstigs diversos.

* operació pròpiament dita:

- a càrrec d'un especialista vell
- dintre del riu

* ofrena de la sang dels circumcisos al riu, a càrrec de cada padrí.

* retorn al campament.

* setmanes de cura, càstig i aprenentatge:

- la caça
- la tradició
- danses, banys i àpats rituals.

* retorn al poble:

- incorporació progressiva a la nova vida

Molts d'aquests episodis es corresponen amb els esdeveniments de determinats tipus de rondalles del cicle. Això, però, ho analitzaré més endavant. De moment m'interessa remarcar la mena d'aprenentatge que reben els neòfits durant la seva iniciació:

Els ensenyaments que es donen als «ganza» són els que es refereixen a la vida de la tribu; els deures i drets de cadascú; les històries i llegendes de la raça; els tabús propis de la circumcisió, alimentaris i d'altres.

²⁵³ Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui

*També eduquen els neòfits des del punt de vista sexual, i els fan conèixer les posicions amoroses més favorables per a la fecundació de les seves esposes.*²⁵⁴

Certament, els manja no són pas un poble massa proper als ndowe. Però és que molts dels ritus de maduresa de la zona es componen d'episodis que ens poden semblar similars; i, sobretot, que s'assemblen força als esdeveniments rondallístics. Novament, doncs, he de dir que els continguts de les rondalles del cicle no són pas gens originals.

Més propers els són els bubis. Lamentablement, Amador Martín del Molino, que dedica tot el seu darrer llibre a la religió d'aquest poble²⁵⁵, centra més el seu estudi en els personatges supranaturals; i arriba a la conclusió que en aquesta cultura no hi ha ritus de maduresa pròpiament dits: *Al llegar a la pubertad no había de pasar el joven por los ritos de iniciación de otros pueblos.* Tanmateix, i sense que el meu coneixement dels bubis em permeti de rebatre la tesi d'aquest investigador claretià, sí que vull fer notar que el costum bubí de marxar al poble patern en arribar a l'adolescència s'assembla molt a aquesta mena de ritus i a certs esdeveniments de les rondalles:

*A la edad de los doce a los quince años, siendo varón, había de abandonar ya definitivamente la aldea de sus tíos maternos para trasladarse a la aldea de su padre, fuera éste vivo o difunto, y establecerse en ella para comenzar una vida personal. El traslado a su propia aldea, o «rijata», era la «entrada» en la sociedad humana, en la vida de hombre, desgajándose de la rama de su familia, para vivir por sí solo, amaestrándose en la caza, en subir a la palmera, en construir su casa, y sobre todo en su vida moral, primero por su mismo padre, por el jefe de la aldea y también por un maestro al que llamaban «obechi». La entrada plena en la sociedad humana coincidía con la construcción de la capilla al espíritu personal, a cuya inauguración asistían los principales jefes. En ella se celebraba un sacrificio cuya sangre servía para rociar las paredes, y sobre todo para untar con ella el nuevo hombre en los miembros y principales juntas de su cuerpo, como cabeza, hombros, pecho, rodillas, con el fin de prestarle potencia humana y no le faltara fuerza y destreza en el trabajo. En el fuego nuevo se asaba o cocía la víctima que había de consumirse por entero entre los invitados.*²⁵⁶

²⁵⁴ Ibídem

²⁵⁵ Amador Martín del Molino, *Los bubis ; ritos y creencias*

²⁵⁶ Ibídem

Efectivament, hi podem trobar:

- * la separació obligada de la casa familiar (cal notar que, precisament, es deixa enrere la mare).
- * l'entrada en un espai nou, llunyà.
- * la construcció d'una casa específica (una per al neòfit, una altra per al seu esperit personal).
- * l'adquisició de tota mena d'aprenentatges.
- * la intervenció de persones grans (iniciats i iniciador = obetyi).
- * el contacte amb el món supranatural.
- * la superació de proves doloroses diverses, substituïdes simbòlicament pel sacrifici sagnant d'un animal.
- * el menjar ritual.

El costum, en el cas de les noies que arriben a la pubertat, no és pas el mateix; però en podem treure conclusions del mateix tipus:

La joven sufría también un ritual de «transición» a su entrada en la pubertad. Conocidos los primeros signos de menstruación, se le encerraba en el «karichobo», junto a la anciana mayor de la familia. Esta clausura era conocida con el nombre de «bulá bo holae boari», para distinguirla de la otra clausura que tendría más tarde para prepararse al matrimonio. Bajo la dirección experta de la jefe de clan y de la «buíribo», tía encargada de ella, y bajo la mirada de todos los espíritus maternos de la familia, la joven se instruía por espacio de seis meses en todo lo referente a los oficios de mujer. Con motivo de la terminación de la clausura, se tenía, dentro del «karichobo», una comida familiar recibiendo el parabién de todos; ella continuaría, no obstante, con sus tíos maternos hasta la hora de casarse.²⁵⁷

Llàstima que l'autor no ens expliqui més en què consisteixen aquests ensenyaments propis dels oficios de mujer; i, sobretot, si inclouen, com en el cas dels manja, un ensenyament de la sexualitat. No sembla pas fàcil que, almenys abans de l'arribada dels missioners, aquesta qüestió, que és molt important per a la perpetuació del llinatge, no fos tinguda en compte per les velles bubis iniciadores de les joves. En tot cas, sembla que, tal com passava amb les rondalles, en els rituals també hi ha una estructuració dels episodis que hi tenen lloc; que aquesta estructura es va repetint, fins i tot en cultures aparentment allunyades; i que els episodis dels ritus s'assemblen a determinats esdeveniments propis de determinats tipus de rondalles. Fins i tot, quan el ritu, com ara en el cas bubí, sembla haver desaparegut de la realitat social, la rondalla en conserva els esdeveniments paral·lels i, doncs, el record:

²⁵⁷ Ibídem

Una noia es va quedar òrfena de mare. I el seu pare va decidir que passés a viure amb una altra de les seves dones, que també tenia fills. Aquesta dona va començar a tractar molt bé els seus propis fills i molt malament la noia, a qui encarregava sempre els treballs més durs sense que el pare hi posés remei.

Un dia, la madrastra va ordenar a la noia que anés al riu a rentar els plats. Ella va creure, però un dels plats li va caure al riu i el corrent se'l va emportar. Quan ho va explicar a casa, la madrastra li va dir que anés al riu una altra vegada i que no tornés sense aquell plat.

Desconsolada, la noia es va atansar al riu. I, en veure que plorava, un cranc li va dir: «Si vols trobar el plat que cerques, m'has de seguir. Si jo passo per sota d'una pedra, tu també ho has de fer. I m'has d'imitar en totes les coses que faré». La noia va creure i, tot seguint aquell cranc, va arribar a l'altra banda del riu.

Allà va trobar una vella, a qui va ajudar tant com va poder: li va netejar la casa i li va preparar el menjar. La vella, agraïda, li va dir: «Porta un gra d'arròs i un os que hi ha a fora, i posa'ls dintre de l'olla que hi ha al foc». La noia va complir aquelles instruccions, i d'aquella olla en va sortir una gran quantitat de menjar.

Tot seguit la vella va afegir: «També trobaràs un ou en una cistella blanca i un altre en una cistella negra. Agafa el de la cistella negra, torna a casa i llança'l a terra de seguida que vegis la teva madrastra». La noia, amatent com sempre a les instruccions de la vella, va tornar amb aquell ou a casa i es va plantar davant de la madrastra.

Va trencar l'ou a terra i de seguida en van començar a sortir tota mena de riqueses: menjar, taules, cadires, cotxes... Però aquella dona dolenta no en va voler saber res: «Com que no m'has portat el plat que havies perdut, surt de casa i no tornis mai més». La noia va agafar totes aquelles riqueses. I, com que eren tantes, va poder instal·lar-se en una casa còmoda i elegant.

Però la mala madrastra tenia enveja de la sort que havia tingut la noia i que, en certa manera, ella mateixa havia provocat. I va ordenar a un dels seus fills que anés riu avall fins a trobar la vella. El noi va arribar a la vora del riu i va seguir el cranc, però tot ho feia a l'inrevés: si el cranc passava per sota d'una pedra, ell hi passava pel damunt. I, igualment, no va voler ajudar la vella. Finalment, va agafar l'ou de la cistella blanca, en lloc del que la vella li havia indicat, i va tornar a casa. Es va plantar davant de la seva mare i va petar l'ou per terra. Immediatament van començar a aparèixer tota mena de bèsties dolentes que van destrossar la casa en un tres i no res.

*La dona dolenta, en veure aquell daltabaix, es va enfurir tant que va matar el noi i se'l va menjar. I tota la vida es va penedir d'haver tractat tan malament la noia bona que sempre feia els treballs més durs.*²⁵⁸

Aquesta rondalla bubí és una rèplica evident de qualsevol de les rondalles del tipus N_(1100b, 3). Encara s'assembla més a la rondalla bàmbara que he transcrit al final del primer volum²⁵⁹, on trobàvem el mateix tema dels ous que aporten beneficis o inconvenients, segons si el personatge que els utilitza ha superat o no les proves anteriors.

Manja i bubí són dos pobles que han tingut molt poc contacte amb els ndowe. Si volem trobar un poble que realment hi hagi estat en relació durant els darrers temps, possiblement durant els darrers segles, hem d'assenyalar els fang. Si faig ara una relació més extensa dels rituals de maduresa d'aquesta cultura és per raó d'aquest veïnatge; que, com veurem més endavant, ara mateix està donant lloc a una certa assimilació unificada dels ritus, sempre que es tracti de ritus nous o procedents de l'exterior; és a dir, quan aquesta assimilació no pot ser vista, almenys d'entrada, com una imposició més dels fang envers els ndowe. És el cas dels ritus sincrètics, que aprofiten elements litúrgics cristians tot mantenint el substrat tradicional, especialment en tot allò que es refereix a la imatge que hom té del món supranatural.

Tanmateix, els fang són una majoria aclaparadora en la població de la regió continental de Guinea Equatorial, per la qual cosa he pogut obtenir algunes informacions directes sobre els seus rituals d'iniciació a la maduresa. A diferència dels ndowe, però, el meu contacte amb ells ha estat molt més esporàdic. Em sembla interessant de transcriure aquesta conversa que vaig tenir amb alguns d'ells, perquè -tot i que no és especialment interessant pel que fa a les informacions obtingudes- reflecteix pla bé la desconfiança i el recel que desperta gairebé sempre la recerca que un europeu intenta fer respecte de qüestions relacionades amb el món del més enllà.

Vaig gravar aquesta conversa a Nlosok, un poble petit del districte de Niefang, perdut al bell mig del bosc, allunyat de qualsevol centre important i de qualsevol via de comunicació moderna, i difícilment accessible. Els meus informadors, tots ells fang, van ser **Bonifacio Nzo Mbe**, de 33 anys, **Jaine Delsun**, de 32, i **Francisco Esono**, de 26: el primer és un dels mestres del poble; el segon es dedica a les activitats tradicionals; el tercer estava de pas en el poble i és originari de Mongo, en el districte de Bata.

²⁵⁸ Jacint Creus, M^a Antònia Brunat & Pilar Carulla, *Cuentos bubis de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 49

²⁵⁹ Vegeu supra, pàgines 171-174

Potser s'entendran més bé les reticències dels meus interlocutors si es té present la meva amistat amb sor Magdalena, la germana franciscana que té cura de la salut espiritual dels habitants d'aquella zona; una amistat ben coneguda pels dos primers informadors, precisament els més reticents, a diferència del tercer. Aquest darrer, però, també coneixia aquesta amistat; de manera que també cal considerar la seva procedència d'un poble proper a la capital per entendre una actitud més comunicativa:

- El «melang» va servir de culte ancestral. Era per pregar i per demanar a Déu sota el sacerdoti d'un ancià que no anava al llit amb dones. Era l'únic, i servia per a tots. La iniciació es feia en el temple consagrat a aquest déu. Al que volia entrar se li feia un tall al clatell, que donava la possibilitat de menjar l'antilop «so», mentre que els nens no en podien menjar mentre que no haguessin complert aquest acte. El sacerdot, quan demanava feia això: matava un gall, el preparava i el portava a aquest lloc per menjar, i també hi portava iuca. Demanava gràcies a Déu. Aquella gent sortia cap al vespre, i tota la gent es tancava a casa, demanant a Déu la gràcia de tenir les necessitats de caça, casament, aliment, etc., cobertes. I tot això s'oferia a Déu en menys d'un mes. Com a símbol, un vell crani d'una persona ancestral servia d'imatge. Damunt d'ell es resava, sense que aquell crani causés cap mal ni cap mort a ningú; però també es presentava amb una figura d'home. Això era la totalitat del «melang». El seu nom era «Déu Totpoderós Trinitari».

- Jo, el que volia que m'expliquéssiu és la preparació tradicional que us han donat, aquí a Nlosok.

- Això, no ho hem pas viscut.

- Cap mena d'iniciació antiquada.

- Però, ¿m'esteu dient la veritat, o és que no ho voleu explicar?

- Diem afirmativament el que és. Ara nosaltres estem fent una tradició memorial, perquè els grans ens l'han explicada, però no pas una tradició practicada. La tradició practicada ja no existeix. Fem l'esforç de tenir una tradició memorial. Només la coneixem pels detalls que acabem d'oferir-te. Si fem recerca podem donar-te'n més nocions, però aquesta tradició no la tenim de constància. Els iniciadors ja no existeixen.

- O bé tenen massa edat.

- Els religiosos, en venir, van deixar caure totes aquestes coses dient que aquests déus no són coneguts pel Pare Etern. Que no són déus. I diem que eren coses dignes que es conservaven i que la gent vivia positivament sota aquest sistema.

- Però bé hi deu haver alguna manera d'entrar en contacte amb els esperits.

- No. Ara, en el poble de Nlosok no hi ha cap manera d'entrar en contacte amb els esperits. Perquè, per entrar en contacte amb els esperits, hi ha d'haver un iniciador que faci d'intermediari entre els esperits i la gent del món visible. Nosaltres som en el món visible. ¿Qui ens podria fer aquesta transacció?

- El cas és que no en tenim noció i no ho volem explicar. Això és el que va passar entre nosaltres. Per a nosaltres, és una mentida. Si hi ha esperits en el bosc o no, no ho sabem.

- Estem molt lamentats perquè totes aquestes coses ens han desaparegut.

- Doncs així ja no es pot practicar la medicina tradicional, tampoc.

- Sí que es practica, però no sabem qui ho fa. És una cosa que passa en el món místic. Són aquests endevinaires que et diuen «has fet això, o has fet allò», però no saps si és veritat o què. Sabem que existeix, però no hi tenim interès. N'hi ha que ho fan amb ritus del país i uns altres que ho fan d'una manera abreujada, particular entre ell i el pacient.

- Als nen petits, quan neixen, sí que els fan una preparació especial.

- Sí, però això és una cosa normal. Els preparen per a la vida. És com un medicament.

- Però això no es pot dir.

- De fet, tots nosaltres tenim una preparació personal que es diu «so». Però això no ho podem explicar, perquè és un secret que ens costaria car.²⁶⁰

És clar que, en una conversa d'aquesta mena, costa molt de donar per bones les informacions recollides, perquè no pots estar segur del seu grau d'adequació a la realitat. Tot i així, m'atreveria a destacar-ne una colla de trets:

* l'evidència que les pràctiques tradicionals han sofert un greu retrocés, fins i tot en llocs tan isolats com Nlosok. Probablement, però, aquest retrocés no és pas tan gran com volen fer creure aquests informadors; que, per altra banda, donen a entendre que hi ha tot de coses que no es poden explicar.

²⁶⁰ Conversa gravada el 16 de juliol de 1991

* la consciència clara que aquest retrocés es deu, en gran part, a l'activitat dels missioners; que es reforça si observem l'interès dels informadors en palesar que la seva religiositat és moderna, és a dir cristiana. *Els religiosos, en venir, van deixar caure totes aquestes coses dient que aquests déus no són coneguts pel Pare Etern. Que no són déus. (...) Per a nosaltres, és una mentida. Si hi ha esperits en el bosc o no, no ho sabem.*

* la manca absoluta de referències al ritual de la circumcisió, que encara és viu a tot el país.

* l'afirmació que tots ells han passat el ritual del so, malgrat que no n'expliquin res. Ritual que, en el context de la conversa, es converteix en l'autèntic ritual d'iniciació a causa de la seva actualitat i el seu secret: *De fet, tots nosaltres tenim una preparació personal que es diu «so». Però això no ho podem explicar, perquè és un secret que ens costaria car.*

* l'aparent disposició a explicar el ritual del «melang», o culte als avantpassats, tot presentant-lo com una cosa superada i no actual. També en destacaria:

- que no estalviïn les referències als *bieri*, malgrat la persecució missionera a aquestes relíquies: *Com a símbol, un vell crani d'una persona ancestral servia d'imatge.*

- la barreja contínua entre la religiositat tradicional, de rebuig mal assimilada, i la religiositat cristiana, d'acceptació mal assimilada: *Això era la totalitat del «melang». El seu nom era «Déu Totpoderós Trinitari».*

- la valoració positiva de les pràctiques tradicionals que fan els informadors, malgrat el seu pressumpte desconeixement: *I diem que eren coses dignes que es conservaven i que la gent vivia positivament sota aquest sistema. (...) Estem molt lamentats perquè totes aquestes coses ens han desaparegut.*

* la referència a d'altres rituals, com ara el que té lloc quan es produeix un naixement.

* una certa confusió en els rituals, per exemple quan s'afirma que la possibilitat de menjar l'antílop so es produeix en haver passat la iniciació al *melang* (en realitat és el mateix ritu so el que permet superar les prohibicions alimentàries [senglar, piton, so...] i *menjar com un home*). Sembla clar que aquesta mena de confusions s'han de relacionar amb el retrocés i degradació dels ritus; una degradació que afecta totes les cultures tradicionals.

I aquí em cal dir que, novament, la literatura oral guarda el record de moltes coses que estan en situació de retrocés. Pot ser que ni tan sols els joves fang que s'han iniciat al so no puguin evitar les confusions; o bé que aquestes confusions només siguin una manera de *confondre* també un estranger massa curiós. La llegenda, però, conserva el record d'una prohibició, que els nens petits no es puguin menjar mai determinats animals, que després servirà com a justificació primària per a la celebració prescriptiva del ritual:

Fa molt i molt de temps, en un poble d'Ebebiyin vivia un home gran que s'havia casat amb dues dones joves. Un dia les va cridar i els va dir: «Me'n vaig de viatge. Seré fora tota una setmana. Després tornaré, però vosaltres no em podreu veure. Compte, que cap de vosaltres dues no vagi al llit amb algun d'aquests joves que us desitgen tant. I com que ja sóc gran...»

El vell va deixar la darrera frase sense acabar i va marxar. Les dones es van quedar soles al poble, i molts joves les anaven a veure per sol·licitar els seus favors. Fins que una d'elles va accedir als requeriments d'un noi. Però, per por al marit, no va voler cometre adulteri a casa seva, sinó a la finca.

Mentre era amb aquell noi, va aparèixer un gos salvatge que es diu «nsueny»²⁶¹. Aquella civeta no parava d'observar-los i ells no es van adonar que es tractava d'una bèstia que el vell marit, amb els seus poders de bruixeria, havia fet seu: la solia portar a la butxaca i, abans de sortir de viatge, l'havia deixat anar perquè vigilés les seves dones.

Al cap d'uns quants dies, el vell va tornar en forma d'una mena de vent. I, abans que cap de les dues dones no s'adonés de la seva presència, es va tancar en una cambra amb la seva civeta, que li va explicar tot el que havia passat.

Va sortir-ne enfurismat. Va cridar tota la gent del poble i va preparar un medicament perquè tothom pogués sentir la veu de la civeta i comprendre'n els mots. En acabar el seu relat, la mateixa civeta es va llançar damunt de la dona adúltera i se la va menjar.

Des d'aquell mateix dia les dones i els nens no poden menjar civeta. És prohibit. És «tum».²⁶²

Aquesta assimilació que fa la llegenda entre les dones i els infants és important en el món de la iniciació a la maduresa: perquè la iniciació permet a l'infant deixar d'estar entre les dones (recordeu el cas bubí) o de rebre'n una consideració social equivalent, i passar a viure al món dels homes i ser-ne considerat un d'ells a tots els efectes. D'un nen, igual que d'una dona, no es pot esperar fidelitat. I, sobretot, no se'n pot esperar reserva davant d'un secret. Ja veurem que, entre els ndowe, aquesta consideració dona lloc a una iniciació en moltes fases, pensada per assegurar-se que els nens són capaços de guardar secrets cada vegada més importants.

²⁶¹ Civeta (Viverra Civetta)

²⁶² Me la va explicar a Bata Juan Matogo Esono, de 54 anys, originari de Mbiralen (Ebebiyin), el 16 de juliol de 1990

La conversa que he transcrit més amunt no va pas ser inútil. N'he tret diverses conclusions, Però en cap moment no es marquen els diferents episodis dels rituals a què es fa al·lusió; i, per tant, el paral·lelisme possible amb els esdeveniments rondallístics no es pot establir.

En aquest aspecte va ser molt més útil la conversa que vaig tenir amb **Pedro Matogo Nandongo**²⁶³, en què aquest informador fang, amb qui m'uneix una bona amistat, i de qui, per tant, considero les informacions com a fiables, em va explicar la seva pròpia iniciació personal:

En Pedro Matogo estalvia el nom d'aquest ritual, que tampoc no li pregunto, i afirma només que es tracta de la preparació imprescindible per considerar-se adult i poder accedir al matrimoni.

Diu que va passar aquesta iniciació al seu poble d'origen, Mbiralen (districte d'Ebebiyin), quan tenia tan sols uns cinc anys, perquè aleshores «ja s'és conscient d'allò que es fa». Eren sis nois de la mateixa tribu, Esandon, d'edats semblants. No hi havia cap nena.

Una setmana abans, el seu pare el va advertir que passaria aquest ritual de preparació. A la matinada del dia assenyalat, un vell el va despertar quan tots els altres encara dormien. El va portar fins al bosc i li va assenyalar el camí de la casa on tindria lloc la preparació.

Aquesta iniciació no va incloure la circumcisió i va tenir lloc en una casa situada en el bosc. Era una casa més petita que les habituals, i estava habitada per uns vells que duïen màscares i unes disfresses «horripilants»; no eren de Mbiralen, no els coneixia, però sí que eren esandon. La casa era tota de nipa i només hi havia dos forats. A les parets hi havia dibuixos d'animals i de persones desfigurades.

Només d'arribar ja els van fer tot de talls amb matxets i ganivets a la cara i a l'esquena. Cap mutilació, però moltes cremades. Anaven nus, només amb un drap que els tapava el sexe, i amb el cos pintat de tots colors. Els càstigs es van anar repetint, i sovint depenien de la interpretació que donaven a les al·lucinacions. Les ferides eren pintades amb més preferència i intensitat.

Una sola vegada els van fer passar per una situació d'al·lucinació. Abans havien begut, i també havien mastegat determinades herbes, que no identifica. En aquesta situació, en Pedro va veure esperits, fantasmes i animals.

²⁶³ Anotada el 5 d'agost de 1990

Cap d'aquests esperits no li era conegut. En despertar-se li van dir que havia estat mort i que ara tornava a néixer. Per això li van posar un nom nou, relacionat amb la seva explicació del que havia vist durant la mort. El seu nom nou és «n'dem-sogo», senyal d'elefant, i només el poden saber els seus amics més íntims. Té un caràcter semisecret. L'animal vist durant l'al·lucinació no es pot menjar. És «tum», tabú.

Després que tots van haver explicat les seves pròpies al·lucinacions, encara es van quedar unes hores més en aquella casa. Llavors aquells vells els van explicar tot de coses:

- mètodes de caça.
- secrets religiosos.
- costums de la tribu.
- la Història de la tribu.
- grans personatges
- costums socials.
- llegendes secretes.
- danses.

I cadascun dels iniciats va rebre una preparació específica de cara al futur: per exemple, per esdevenir un gran guerrer, o una persona tranquil·la, o bé un bruixot, o un malfactor...

Tot plegat va durar un dia sencer, de matí a matí. Quan es va haver acabat tot, aquells vells desconeguts els van portar fins al lloc on l'havia deixat el vell del poble. La pintura ja havia desaparegut.

En arribar al poble, es va fer una festa amb molt de menjar i moltes danses.

Aquestes coses les va passar perquè era al poble. A la ciutat s'estan perdent.

Sobta una mica l'escassa durada del ritual, que anteriorment deuria ser molt més llarg. Els episodis que m'interessa destacar són aquests:

- * l'obligatorietat del pas del ritual, que en aquest cas imposa el pare.
- * la sortida de la casa familiar.
- * l'entrada en el bosc. Ara, en cap moment no es parla d'un riu; però sí d'un primer vell, conegut, que orienta el noi cap a la casa on es farà la iniciació.
- * l'arribada a una casa habitada per vells.
- * la direcció de tot el ritual per part d'aquests vells, que són alhora desconeguts i de confiança.
- * la superació de proves doloroses.
- * el pas per una mort que es considera com a real.

- * el contacte amb éssers supranaturals.
- * el renaixement a una vida nova, simbolitzat per la imposició d'un nom nou que està relacionat amb l'experiència de la mort soferta.
- * la recepció d'aprenentatges concrets, útils, relacionats tant amb la vida natural com amb la vida supranatural.
- * la sortida del bosc.
- * el retorn a la casa paterna.
- * les danses i el menjar rituals.

Sembla que el ritu que em va explicar en **Pedro Matogo** segueix, a grans trets, la iniciació al *melang*, el culte als avantpassats. Louis Perrois²⁶⁴ el considera essencial perquè els joves puguin esdevenir membres de ple dret del grup, del llinatge i del clan. I en fa una descripció que inclou:

- * la preparació del campament en un lloc allunyat.
- * la preparació d'un cobert per a les relíquies.
- * la celebració anual.
- * danses rituals.
- * àpats rituals.

Aquest autor considera que el *melang* es pot dividir en tres parts: la **purificació**; la **ingestió** de la planta al·lucinògena *alan*²⁶⁵ i el somni iniciàtic; i la **reanimació** dels morts i la **presentació** dels cranis als neòfits:

La purificació consistia sobretot a comprovar si els candidats eren portadors, sense saber-ho, d'un «evus» perillós tant per a ells com per a les relíquies.

Una vegada alimentat el «byéri», els candidats havien d'ingerir trossos d'escorça d'«alan». Asseguts, despullats, damunt d'un tronc de bananer tallat de poc, aquests entraven aviat en un coma al·lucinatori que durava tres o quatre hores.

En despertar, explicaven el que havien vist en els seus somnis: el «ngengang» interpretava llavors aquestes visions i indicava a cadascú la seva prohibició personal.

Ja que havia vist el «byéri» en el somni, l'iniciat novell l'havia de veure també en la seva materialitat: no sols els cranis que eren situats en el seu context genealògic, sinó també les estàtues que havien de «ballar».

²⁶⁴ Louis Perrois & Marta Sierra Delage, *L'art fang de la Guineea Equatorial*

²⁶⁵ *Alchornea floribunda*, de la família de les euforbiàcies, segons Raponda-Walker i Roger Sillans (a *Rites et croyances des peuples du Gabon*). René Bureau (a *La religion d'eboga*), en canvi, la identifica com a *Strychnos icaia*

Era molt important que els iniciats aprenguessin la tradició familiar i especialment les genealogies en la mesura que l'exogàmia era i és encara la regla social fonamental.

La reanimació dels morts donava lloc a la manipulació de les estàtues darrere una pantalla de fibres de ràfia que amagava els oficiants.²⁶⁶

En el seu relat, però, en **Pedro Matogo** no cita per a res aquesta manipulació de les estàtues dels reliquiariis; cosa que constituiria la diferència principal amb el relat de Perrois. A banda d'això, en aquesta darrera explicació trobem episodis ben iguals als que hem anat trobant fins ara:

- * la purificació de possibles causes de perill.
- * la mort simbòlica (= coma al·lucinatori).
- * el contacte amb el món supranatural (= al·lucinació).
- * el renaixement a una vida nova, simbolitzada per la imposició de tabús personals.
- * la recepció d'ensenyaments concrets.
- * la direcció del ritual per part del *ngengang*.

La sortida del bosc i el retorn a la casa paterna, lògicament, els hem de suposar, tot i que l'autor no els explicita.

Perrois, en canvi, no considera pas el *so* com una iniciació a la maduresa sinó com una societat secreta semblant al *ngil*. Per a José Manuel Novoa, en canvi, és una cerimònia prescriptiva, anterior a la iniciació al *melang* i necessària per poder passar aquesta darrera etapa. La seva descripció fa així:

Estos pueblos codificaban el desarrollo espiritual y educativo de los niños, por medio de iniciaciones. La principal de éstas era la que resolvía el paso de la adolescencia al mundo de los adultos.

Entre los «fang» se hacía la ceremonia del «so», que tenía lugar antes de la iniciación al culto de los ancestros, anteriormente descrito²⁶⁷. «So» es el nombre que dan al antílope grande del bosque²⁶⁸. Este animal sólo lo pueden comer los adultos ya iniciados, nunca las mujeres y los niños. El proceso de iniciación al «so» podía durar hasta tres meses. Tenía carácter guerrero y sexual.

²⁶⁶ Ibídem

²⁶⁷ Es refereix al *melang*. La nota és meva

²⁶⁸ Es tracta d'una confusió de l'autor. En realitat el *so* és un antílop nan. La nota és meva

A los aspirantes se les sometía a varias experiencias que ponían a prueba su valor y fortaleza. Los jóvenes podían iniciarse a partir de los dieciséis años, siendo los ancianos los encargados de la preparación y dirección de las ceremonias. Tras una etapa de reclusión, los muchachos conocían a través de «Bekung», espíritu protector, los secretos del «so»; y recibían unos tatuajes específicos, como símbolo de que ya podían comer carne del gran antílope.²⁶⁹

És interessant de remarcar la gran diferència d'opinions pel que fa a les edats en què, segons cada informador, els joves poden passar les cerimònies. Probablement la progressiva degradació dels rituals i costums tradicionals té com a conseqüència un avançament important d'aquestes edats; igualment, el fet que siguin rituals que cal fer en grup deu obligar a esperar a què hi hagi una colla suficient d'aspirants, amb la possibilitat, per tant, que entre ells mateixos les diferències d'edat puguin ser notables. A part d'això, vull remarcar el caràcter d'iniciació sexual que, segons aquest autor, té el ritual del so.

D'entre la bibliografia que conec, l'autor que presenta una descripció més minuciosa d'aquest ritu és Laburthe-Tolra²⁷⁰. Tot i que el seu llibre es refereix als betí del Camerun, cal tenir present que es tracta d'un poble fortament emparentat amb els fang. Laburthe-Tolra considera que el so, prohibit per les autoritats franceses el 1907, ja ha desaparegut entre els betí; i que els fang el conserven d'una manera molt reduïda. La seva descripció, per tant, es basa en bibliografia molt anterior; cosa que, en certa manera, n'augmenta l'interès. Per a l'autor, el so és alhora un ritu d'expiació i d'iniciació, que té moltes variants i que es desenvolupa en diverses fases. El fet que tingui un vessant expiatori implica la necessitat de la comissió d'una falta perquè el ritu pugui tenir lloc; cosa que encara l'acosta més als tipus de rondalles centrals del cicle.

En presenta una seqüenciació detallada que consta d'aquests elements:

- * ocasió del ritu: quan algú ha transgredit una prohibició.
- * presentació pública dels candidats per saber-ne el nombre i la falta comesa.
- * període intermedi de preparació i de festa.
- * sacrifici inicial al peu d'un arbre.
- * període de caça.

²⁶⁹ José Manuel Novoa Ruiz, *Guinea Ecuatorial : Historia, costumbres y tradiciones*

²⁷⁰ Philippe Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun : essai sur la religion beti : les mystères de la nuit*

* afaiçonament d'un fetitxe i tatuatge dels candidats al clatell.

* àpat ritual i recerca del material per fer la cabana a càrrec dels candidats.

* acapte públic dels candidats.

* entrada dels candidats en el bosc i càstigs dolorosos: cops, cremades, formigues, trampes...

* construcció i purificació de la cabana de la iniciació: dintre del bosc, amb contínues baralles entre els mateixos candidats (per obtenir els millors llocs) i amb gent de fora.

* festa del *Ndzom So*: amb molts contactes i disputes sexuals.

* foragitament de les dones i nous càstigs als candidats, que a vegades es disfressen de senclar.

* preparació d'una tomba subterrània.

* moment essencial: el padrí posa al candidat una protecció per al sexe i per a la boca; el fa passar per una doble filera d'iniciats que li donen cops i li llancen formigues i ortigues; i el porta cap a la tomba subterrània (que també és plena de formigues i d'ortigues, i que té diverses sortides falses), que haurà de travessar. Si el candidat s'equivoca, el poden matar.

Després del ritu, els candidats viuen plegats durant tot un any. I van tornant progressivament a la vida del poble, la seva nova vida.

Novament trobem una iniciació sexual com a part d'un ritu que és molt complex; i una mort simbòlica, ara concretada per un pas dolorós i difícil per una tomba. Laburthe no esmenta el contacte amb éssers del món supranatural, mentre que Novoa sí que es referia a la intervenció de l'esperit *Bekung*. D'entre totes dues explicacions, els episodis que m'interessa remarcar són els següents:

* comissió d'una falta, que desencadena el ritual.

* sortida de la casa familiar.

* entrada en el bosc.

* diverses sèries de proves i càstigs:

- abans d'anar a bosc

- després d'haver entrat en el bosc

- a la cabana de la iniciació

- abans de l'entrada a la tomba

- durant el pas per la tomba

* iniciació (activitat) sexual.

* disfressa dels candidats (de senclar).

* mort simbòlica.

* renaixement simbòlic.

* contacte amb éssers supranaturals.

* recepció d'ensenyaments secrets.

* danses i festes rituals.

* àpats rituals.

* sacrificis rituals.

* sortida difícil del bosc, que costa tot un any.

* retorn a la casa familiar.

* direcció de tot el ritual a càrrec de vells.

El mateix autor fa una presentació, ara menys minuciosa, del ritual femení fang *mevungu*, una celebració del poder femení, del clítoris i de la fecunditat, que té lloc quan en un poble hi ha algun problema relacionat precisament amb qualsevol fecunditat: de la gent, de la terra, del bosc...; i el seu objectiu és mirar de descobrir la persona culpable d'aquest mal, és a dir un practicant de la bruixeria. Algunes de les característiques d'aquest ritual femení són:

- * iniciació d'una jove a càrrec de les coesposes.
- * ritus públics a càrrec de les dones casades.
- * ritus secrets a càrrec solament de les dones més fecundes.
- * ritual en el bosc o bé en una cuina.
- * presència d'un paquet màgic (herbes, escorces... que actuen contra l'evú contrari i contra la bruixeria).
- * interval de 4 o 5 dies.
- * confessió del (de la) culpable, si és que el ritual ha fet efecte.
- * ritual d'expiació.
- * àpat ritual.
- * direcció a càrrec d'una vella menopàusica, la que té el clítoris més gros:

És l'«evú» d'una dona, clarament localitzat, el que permetrà a tots i a totes de combatre amb eficàcia la bruixeria que hi pugui haver. D'aquí vénen els honors que durant la nit del ritual es donaran al clítoris de la «mare»: l'«alimentaran» amb una mena de preparat que totes les dones compartiran, i el fregaran amb cendra de «mevungu» per encomanar-li el seu poder; l'acariciaran, l'apretaran, l'estiraran, fins que tingui la llargària d'un membre viril.

(...)

S'hi pot veure l'equivalent de la voluntat d'autosuficiència masculina en el fet que llencin al foc una petita termitera de forma fàlica, i que n'utilitzin la cendra per fregar-se el clítoris. El sexe masculí hi és insultat d'una manera tan grollera que en Tessmann no gosa transcriure'n els cants. Dit això, l'homosexualitat no és pas més tematitzada en el «mevungu» que en el «so». Els testimonis directes no parlen pas de cap coit recíproc simulat; una frase en aquest sentit, a la traducció cursiva de Ndi-Samba, és una interpolació absent del text bené original i probablement es refereix al moment culminant de la dansa, en què la dona evoca l'acte sexual tot introduint-se una banya a la vagina. Més aviat es tracta d'una masturbació ritual d'iniciat(ada) semblant a la del «so», artificiosa i excepcional a l'«ethos» betí, pràctica màgico-religiosa propera a un sentiment d'angoixa, que mira de remoure els poders de la natura i de la bruixeria per tal d'obtenir allò que no s'assoleix amb les pràctiques ordinàries: la fecunditat, objectiu últim al qual estan subjectes totes les temptatives.²⁷¹

²⁷¹ *Ibidem*

Un autor fang, Bonaventure Mve Ondo²⁷², considera el ritual d'iniciació al *mevungu* com a desaparegut. Tanmateix ens en fa una descripció resumida de la qual es poden extreure els episodis principals:

La iniciació tenia lloc generalment després de la primera menstruació, que es considerava com el senyal del necessari canvi d'estatus de la noia. Aquesta darrera era separada de la família i reclosa amb les altres candidates en una cabana isolada del poble durant uns quants dies. Durant aquest període de reclusió, era sotmesa a prohibicions alimentàries, a proves físiques, morals o intel·lectuals. També rebia, de la seva iniciadora, una educació sexual i moral que li permetia d'acceptar el seu futur paper de dona. El ritual final es basava en la mort i el renaixement simbòlics i en l'ànsia de reintegrar-se al grup.

Cal retenir el fet que el *mevungu* contingui actes públics i actes secrets: i que pugui ser alhora un ritu d'endevinació, d'expiació i d'iniciació. El fet que, en aquest darrer cas, les iniciadores siguin les coesposes de la dona jove, pot fer que aquesta última les pugui veure com a cruels i malvades; cosa que hauríem de tenir present a les rondalles que presenten l'oposició *Ngwalezie / Ngwakondi*. Un altre element interessant a remarcar és el fet que el lloc tradicional del ritual, el bosc, pugui ser substituït, almenys en determinades ocasions, per una cuina. Finalment, serà important de recordar que l'oficiant del ritu rebi el nom de *mare* per part de totes les altres participants: perquè l'oposició *mare bona / mare dolenta*, que correspon a l'oposició *oficiant del ritu / mare real*, és present a la majoria de les rondalles d'*Ilombe*.

Acabaré l'aportació, important, de Laburthe-Tolra, tot i fent-me ressò d'un altre ritu d'iniciació femení, el *ngas*, que sembla ser una societat de control mutu i d'autopunició de les dones. La seva funció, doncs, serà igualment doble: expiatòria, quan es consideri que alguna de les dones ha comès alguna falta; i d'iniciació, quan es tracti d'incorporar noves candidates. L'autor tampoc no fa una seqüència dels episodis rituals i es limita a presentar alguns testimonis i explicacions, entre les quals destaco aquesta:

Totes les dones anaven al costat del riu i es despullaven; la culpable, que confessava la seva falta, quedava estesa a terra i li ficaven a la vagina una formiga-soldat ben grossa que li pessigava el clitoris; les altres dones ballaven al seu voltant; algunes portaven ganivets; al cap d'una certa estona, li treien la formiga.

²⁷² *Sagesse et initiation : à travers les contes, mythes et légendes fang*

En una bassa o un rierol artificial (la font Nsole de Mílaaba forma un estany natural), hi posaven bitxo, substàncies urticants i les herbes o escorces que designava la mare del «ngas». Hi feien seure amb els ulls embenats diverses noies, «mvón ngas», que hi havien anat per ser iniciades, cosa que en certa manera les associava a l'expiació de la culpa mitjançant el sofriment. Després els pintaven la cara, la meitat amb argila blanca i l'altra meitat amb pols de «paduk», de manera que la línia divisòria passés exactament pel mig.²⁷³

Reapareix, doncs, el simbolisme del riu i de l'aigua en unes cerimònies femenines. I es repeteixen tot d'episodis que ja coneixem:

- * sortida de la casa familiar.
- * entrada en el bosc.
- * superació de proves i càstigs.
- * mort simbòlica (= entrada en el riu).
- * contacte amb el món supranatural (mitjançant les herbes i escorces adequades).
- * renaixement (= sortida del riu).
- * recepció d'ensenyaments concrets, (= secrets de les iniciades).
- * sortida del bosc.
- * retorn a la casa familiar.

Després d'un repàs breu a rituals dels manja i a costums bubí, que m'han servit d'introducció, m'he centrat en els rituals de maduresa dels fang. Una visió dels rituals fang es completaria tot explicant també el pacte de sang i la comunió d'aliments²⁷⁴; però, en el paral·lelisme que estic mirant d'establir entre episodis dels ritus i esdeveniments rondallístics, són els ritus de maduresa els més útils. El mateix darrer autor ens fa un resum del seu significat i dels seus elements bàsics:

El programa y la formación al iniciado se desarrollaba en una situación marginal del mismo, respecto a la sociedad o comunidad, apartado de ésta, como símbolo de muerte a su vida inmadura; viviendo en estado de esperanza y de sacrificio, en un estado de absoluta purificación y de enterramiento de su condición anterior.

En virtud de los ritos y las ceremonias establecidas, que se ejecutan de manera solemne en la fiesta que toda la comunidad ofrece a los iniciados, éstos se reincorporan a un nuevo estado de vida: el de la nueva existencia.

²⁷³ Ibídem

²⁷⁴ Jesús Ndongo Mba-Nnegue, *Los fan : cultura, sociedad y religión*

(...)

Durante el tiempo de la iniciación, el iniciando deberá pasar diversos períodos o etapas y pruebas, y según los vaya superando adquirirá los poderes y las virtudes que marquen su futura vida: la de ser miembro activo y cualificado de la sociedad, con todos los derechos y deberes fundamentales que conlleva el ser ciudadano iniciado.

(...)

En este sentido, la iniciación proponía darle al aprendiz una educación intensiva, encaminada a su formación integral. Con ella, un conocimiento exhaustivo del sentido de solidaridad, del respeto a los ancianos, del dominio de sí mismo, del humanismo comunitario y del espíritu servicial; sus facetas como receptor y transmisor de la fuerza vital, de tal suerte que toda la actividad de esta iniciación fuera importante no sólo para él, sino también para toda la comunidad.²⁷⁵

Ndongo utilitza un llenguatge força occidentalitzat. Però resumeix força bé no solament el sentit i el contingut de la iniciació, sinó també els seus episodis principals:

- * la separació de la família.
- * la reclusió en un lloc apartat: el bosc.
- * la necessitat de superar tot de proves.
- * l'aprenentatge de coneixements indispensables: entre els quals, cosa que Ndongo més aviat amaga, els que tenen caràcter esotèric.
- * la reintegració a la vida familiar, ara com a adult.

Episodis que queden emmarcats en un simbolisme general de **mort i renaixement** (= segon naixement, que implica una segona mare); i que retrobem a determinades rondalles del cicle.

Precisament perquè algunes de les rondalles del cicle els repeteixen, hem d'esperar que aquesta mena d'episodis apareguin en els rituals de maduresa dels mateixos ndowe, que tot seguit miraré d'explicar:

Todos los pueblos de Guinea Ecuatorial tienen «ritos de paso», a los que se someten todos los adolescentes del grupo; aunque las ceremonias de iniciación ya no se hacen en las ciudades, pero sí en los pueblos; es más, todos los jóvenes se van a los pueblos para someterse a estas ceremonias, o si no todos, al menos sí la gran mayoría. La edad es una de las características que los hombres y jóvenes «ndowé» tienen en cuenta a la hora de presentarse; la sociedad está dividida por «edades».

²⁷⁵ Ibídem

Cuando no funcionaba el calendario, era la forma del cuerpo la que señalaba la edad del joven; los cambios anatómicos y fisiológicos marcaban los elementos para el momento de iniciación del joven, era la madurez psicofisiológica. Recordemos que antiguamente las niñas llevaban una cadena o collar en las caderas y dependiendo del tamaño de ese collar se calculaba el desarrollo de éstas y el período puberal de la adolescente. Esta dejaba de ser niña para convertirse en mujer casadera o capaz de procrear. Hay que observar que si el movimiento de las caderas era tan frenético que provocase la ruptura de los collares²⁷⁶, la niña había llegado al máximo de la danza y normalmente era mujer. «Mesanga na pata pa poco hele be diba» es la frase hecha para significar el éxito de una danza femenina. Tras esa ruptura la mujer tiene que ser iniciada en el baile. Aquí interviene el bosque como lugar de iniciación; del bosque volverá hecha una danzarina de verdad. En el caso varón son los rasgos sexuales secundarios, como la voz, la barba, los que marcan las referencias de la madurez para la iniciación.²⁷⁷

La cita es refereix principalment a les condicions que ha de tenir el candidat per tal que sigui considerat apte per al ritual; i es tracta, naturalment, d'unes condicions que s'han adaptat a una mesura del temps europeïtzada. Tanmateix es manté l'anada al bosc com a condició necessària per a la iniciació: *Aquí interviene el bosque como lugar de iniciación; del bosque volverá hecha una danzarina de verdad.* I és important de remarcar dues coses:

* la relació estreta que hi ha, en el món dels ndowe, entre iniciació i dansa: de fet, cada iniciació té la seva dansa; i cada grup d'iniciats o iniciades es manifesta ballant. Fins al punt que, en una situació general de retrocés i de degradació dels costums tradicionals, sovint és la dansa l'única cosa que queda com a testimoni d'una iniciació perduda o a punt de desaparèixer.

* la divisió de la societat ndowe en edats. Jo corregiria una mica Marta Sierra i diria que aquesta divisió en edats és vigent solament en el món infantil: l'assoliment de l'edat adulta, que correspon al darrer període de la iniciació, és un darrer graó que no té cap altre pas superior. Aquesta divisió del període de pas a la maduresa en diverses edats permet sobretot un gran control sobre la capacitat de cada individu de mantenir secrets poc importants fins que, un cop establerta la confiança suficient, pot fer el gran pas. I presenta nombrosos avantatges:

²⁷⁶ Es refereix als moviments propis de la dansa ivanga. La nota és meva

²⁷⁷ Marta Sierra Delage i d'altres, *La danza ivanga en Guinea Ecuatorial : manifestación cultural de los kombe*

Perquè d'aquesta manera queden agrupats individus que tenen la mateixa mentalitat, unes necessitats similars i uns mateixos desigs; i als quals es pot exigir els mateixos deures i un nivell d'aprenentatge i de superació equivalents. Aquesta iniciació progressiva per edats és la que ha quedat, almenys entre els kombe, tot i dintre d'aquell procés general de retrocés i de degradació de què parlava. Mentre que d'altres ritus, que també estaven relacionats amb l'assoliment de la maduresa, han desaparegut. Cal tenir present, en aquest aspecte, que la colonització dels ndowe es va tancar entorn del 1850, fa doncs un segle i mig; mentre que els fang, colonitzats solament a partir del 1920, mantenen força més els costums tradicionals.

És el cas del *iengu*. Tots els ndowe creuen en els *miengu dja ediba*, els genis dels rius; però, en canvi, aquesta creença no es tradueix actualment en cap mena de ritual iniciàtic concret. L'única persona, entre els meus informadors, que me n'ha sabut dir alguna cosa, és l'investigador local **Andrés Ikuga**. Aquest senyor opina que el *iengu* és un ritu antic, absolutament desaparegut, molt més dur que no pas els actuals, i que fins i tot podia arribar a provocar la mort dels candidats²⁷⁸. En una conversa més recent, **Eduardo De León**, un ndowe *ihara* (de la zona camerunesa) afirmava que el ritual també és completament desconegut a la costa meridional del Camerun²⁷⁹. Augusto Iyanga no hi fa cap referència en el seu llibre²⁸⁰, de manera que tampoc no el deu conèixer.

La Sra. **M^a Cristina Dyombe Dyangani**, en canvi, sí que coneix aquest ritual. En el seu material, encara inèdit, que em va deixar copiar, s'hi pot llegir una breu referència. Procedeix d'informacions obtingudes de terceres persones, de manera que no em va poder afegir més explicacions:

IENGU: és una dansa que inclou un procés de curació. Pot curar dolors menstruals, esterilitat i afeccions similars. La curandera, que també és mestra de ballarines, es diu «nganga a maiengu» i ha de ser una dona menopàusica.

El procés de curació és llarg: dura quatre setmanes i inclou banys rituals, preparats culinaris i lavatives. Durant l'última setmana, la malalta és aïllada mitjançant un envà anomenat «mololo» i utilitza contínuament unes maraques perquè tothom pugui saber quan s'acosta

²⁷⁸ Conversa a Bata, anotada el 15 d'agost de 1990

²⁷⁹ Eduardo De León és originari del districte de Kribi i té 35 anys. La conversa de referència està anotada a Barcelona el 3 d'agost de 1992

²⁸⁰ Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe : etnología, sociología e Historia*

*L'acabament del procés es fa amb una gran cerimònia que inclou el fet de colpejar el cos de la malalta amb una gallina blanca; després es fa la dansa.*²⁸¹

És clar que darrera d'aquestes pràctiques hi ha d'haver un procés iniciàtic. El material que he pogut aconseguir, però, no en permet un acostament més gran. Sembla que el ritu existeix; aquesta existència, tanmateix, ha de ser molt precària i reduïda a cercles molt concrets. En destacaria:

* el fet que l'informador el consideri solament una dansa; cosa que seria símbol de la seva degradació.

* el fet, força habitual, que aquesta dansa s'utilitzi com a recurs curatiu: la qual cosa vol dir que la *nganga* ha de ser capaç de posar-se en contacte amb els esperits, que són els que realment curen: la dansa és l'eina necessària per entrar-hi en contacte; i, per tant, almenys la *nganga* ha d'haver passat per una iniciació adient:

*Aquests Esperits viuen a l'aigua, però hom pot veure'ls pertot arreu, a les fondàries d'un riu o d'un estany, o al bell mig de la selva. Per a veure'ls, però, cal en primer lloc cridar-los perquè vinguin a cercar-te allí on es fa la Dansa; i per a heure els seus remeis, cal que et condueixin fins al lloc on habiten. Si al seu jardí no creix la planta que el Mestre de la Dansa necessita, els Esperits se'n van amb tu a buscar-la allà on sigui, i quan la troben, la cullen i te la donen. A vegades, però, no te la donen tot seguit, sinó que t'acompanyen fins allà on es fa la Dansa per tal de protegir-te durant el teu viatge de retorn. Un cop arribats, és llavors quan et lliuren els remeis. La gent [l'assistència] et veu tornar portant les plantes a la mà i es pensa que has estat tu qui has anat a collir-les, quan en realitat han estat els Esperits.*²⁸²

* el fet que es presenti la resta de participants, a part de la malalta, com a simples ballarines: elles potser no han passat una autèntica iniciació de caire supranatural, sinó un simple aprenentatge coreogràfic.

* el caràcter exclusivament femení de tot plegat: oficiant, participants, malalta i malaltia. Cal recordar que la *iengu dja ediba* és un esperit femení del riu.

Si entre els *ndowe* aquestes pràctiques són en situació de desaparèixer, no passa pas el mateix entre els *duala*. I la bibliografia existent ens en proporciona una informació prou àmplia:

²⁸¹ Anotat el 6 de juliol de 1991

²⁸² Lluís Mallart, *La dansa als esperits : itinerari iniciàtic d'un medecinaire africà*

Poc temps després de la meua arribada, un noi anomenat Bona agafa de sobte, en el dormitori, uns tremolors convulsius que fan pensar en una crisi d'epilèpsia. El seu cos és sotraguejat per uns espasmes violents i regulars que no podem dominar. Amb els braços estesos, crida: «Madiba, madiba», cosa que un dels testimonis ens tradueix: «Aigua, aigua».

Un cop que l'hem ruixat amb aigua, acaba per calmar-se. Els seus companys expliquen: «No és pas una crisi ordinària. És el "iengu", el geni de l'aigua. El "iengu" no vol que en Bona es quedi al col·legi». De fet en Bona, malgrat els meus esforços, no aconseguirà pas continuar les classes. Es quedarà assegut en el seu banc hores i hores, un dia i un altre, afligit, absent. Finalment, i per tal d'allunyar-lo d'«influències dolentes», els seus pares l'enviaran al nord del país i no el tornaré a veure mai més.²⁸³

Els duala són un poble emparentat amb els ndowe, de la mateixa manera que més amunt assenyalava el parentiu entre els betí i els fang. A part de la manifestació dels genis de l'aigua, els *miengu*, el treball de Manga Bekombo Priso²⁸⁴ ens aporta molta més informació:

Per a aquest autor, el *iengu* és la divinitat femenina de l'aigua; és la potència mitjancera entre els homes i Nyambe, Déu creador i sobirà de l'univers; la seva missió és mantenir la vida: fertilitza la terra, fa créixer les plantes, augmenta la fecunditat de dones i animals femelles, omple el mar de peixos...; només té filles femelles; i es pot manifestar a través de dones excepcionals: d'una bellesa remarcable, d'una maduresa intel·lectual precoç, de molt bon gust estètic, amb aptituds especials per triomfar, sensibles, i, sobretot, fecundes...

En canvi, el ritual a què dóna lloc el seu culte és una institució masculina. És precisament el ritu de maduresa que assenyalava el pas de nen a home:

Els duala saben prou bé què vol dir «anar a iengu» o «fer el iengu». Es tracta de reunir els nois i portar-los a un lloc a part, al bosc, d'on tornaran habilitats per viure des de llavors entre els «homes» que són ja els seus pares. Amb més precisió, parlem d'una marginalització curativa destinada a assenyalar el seu pas de l'estat infantil a l'estat adult,

²⁸³ Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*

²⁸⁴ Manga Bekombo Priso, *Jengu : socialisation et condition sociale masculine chez les dwala*

*a l'edat en què poden accedir als circuits de la jerarquia social, on es col·loquen en situació de donar proves de la seva capacitat; l'edat en què cadascú emprèn, amb la col·laboració de tots, la construcció de la pròpia identitat individual. Aquest «pas» que un home es contenta d'observar una vegada acomplert, s'efectua com un salt en l'espai i en el temps: a part del creixement físic natural dels individus afectats, aquest pas vol una transformació moral i psicològica, i implica un canvi immediat del seu estatus.*²⁸⁵

El ritual inclou els següents episodis:

- * elecció dels nois, que han de ser tots els que tenen entre 8 i 11 anys.
- * actes de preparació:
 - vestits solemnes
 - festa ritual
 - àpats rituals
- * entrada en el bosc.
- * arribada al riu.
- * superació de proves: la circumcisió:

Al mig de la tarda, quan el sol comença a pondre's, tot el poble acompanya els candidats fins al riu que separa l'espai socialitzat de l'espai salvatge anomenat «eyidi». Allà queda situat el primer campament, i és al començament d'aquesta primera estada que pateixen la circumcisió.

*Les dones i els infants han de tornar aleshores al poble, perquè no poden veure aquesta pràctica quirúrgica que, per raons pràctiques, es desenvolupa a la ribera del riu. I aquesta frontera simbòlica no serà traspassada fins que les ferides s'hagin cicatritzat. La circumcisió és el primer i l'únic acte del ritual iengu que afecta la integritat del cos.*²⁸⁶

- * pas del riu.
- * instal·lació en un segon campament, més allunyat.
- * vida col·lectiva dels iniciats, durant tres mesos:
 - inversió de l'ordre establert:
 - . llengua especial
 - . disfresses
 - . robatori de menjar, de nit, a les finques
 - visites de noies joves impúbbers i velles
 - ensenyaments, sobretot de danses
- * dansa ritual final

²⁸⁵ Ibídem

²⁸⁶ Ibídem

- * cremació del campament
- * sortida del bosc
- * retorn a la casa familiar

El fet que els iniciats puguin anar a robar menjar a les finques de nit, i que aquests iniciats vagin disfressats (recordem que en el cas del so es disfressaven de senglars) ens torna a portar a les rondalles d'*Ugula*. En tot cas, allò que em crida més l'atenció d'aquest ritual és que inclogui també la circumcisió, que seria la part dolorosa de les proves que els iniciats han de superar durant el ritu.

Perquè si bé el ritual *iengu* s'ha perdut a la memòria dels *ndowe*, no passa pas el mateix amb el ritu de la circumcisió. Aquest és, precisament, el primer dels ritus per a qualsevol nen; i tots els meus informadors tenen la consciència clara que es tracta d'un ritu molt degradat, que es porta a terme d'una manera força diferent d'*abans*. La meua sospita aniria en el sentit que, un cop desaparegut el ritual *iengu* inicial, només determinades persones especialitzades l'haurien continuat utilitzant en el seu vessant curatiu; i, per a la gran majoria, hauria restat solament la circumcisió (*esebwe*). De tota manera, aquí no importa tant com poden haver anat les coses, sinó com són. I novament el meu informador *ihara*, Eduardo de León²⁸⁷, es va avenir a explicar-me la seva pròpia experiència:

Segons aquest informador, es tracta de coses dels avis pràcticament perdudes. Aquest retrocés encara és més fort a la ciutat, on ell va passar el ritu, i es manifesta en el fet que cada vegada es porta a terme a una edat més tendra. De fet, en lloc d'una edat assenyalada només es té en compte la voluntat dels pares: alguns decideixen de fer-lo quan l'infant encara és un nadó; d'altres a 1 any, 2, 3... Mai, però, més tard dels 6 anys, que va ser el seu cas. Els detalls que recorda són aquests:

- * el va oficiar un especialista anomenat *musewbwni*: es tracta d'un home vell, amb ofici, i que es compromet a no mantenir relacions sexuals fins que les ferides del circumcís no s'hagin cicatritzat.

- * el lloc on es va a fer és la cuina de la casa²⁸⁸ o bé el pati del darrera.

- * no s'hi va permetre la presència de cap dona.

- * l'operació va anar precedida d'una invocació als avantpassats.

- * l'instrument utilitzat va ser una fulla d'afaitar.

- * un cop realitzada l'operació, es va enterrar el tros de pell tallat al costat d'un plataner.

- * quan el plataner va ser gran i va donar els primers plàtans, es va fer un àpat especial anomenat *muhuka*.

²⁸⁷ En conversa mantinguda a Barcelona i anotada el 6 de juny de 1992

²⁸⁸ Entre els *ndowe* la cuina es construeix a part de l'edifici central de la casa

La substitució del bosc per la cuina, dels ganivets rituals per una fulla d'afaitar, del contacte amb els esperits per la seva invocació, la manca d'una transmissió concreta de coneixements... són evidències de la situació de regressió profunda d'un ritual que ja solament es conserva perquè sempre s'ha fet així. Si no s'hi pot trobar cap altra utilitat, el pas següent ja pot ser la seva desaparició. Els episodis a remarcar serien:

- * la separació de la casa familiar.
- * l'entrada en un lloc a part (substitutiu de l'espai sagrat del bosc).
- * la superació de proves doloroses.
- * el contacte (invocació) amb éssers supranaturals.
- * el retorn a la casa familiar.
- * l'àpat ritual.
- * la direcció a càrrec d'un especialista.

El fet que el trosset de pell tallat s'enterrí (= símbol de la mort) al costat d'un arbre és un detall interessant: perquè el plataner és un arbre amb moltes connotacions simbòliques (hem vist, per exemple, que les seves branques s'utilitzen per cridar *mumwa a zityi*); i perquè també la placenta (= naixement) és enterrada just després del part. El plataner i el pati del darrera, finalment, presents al tipus de rondalles $N_{(Ngwalezie,1)}$, atorguen a aquestes rondalles un sentit d'iniciació sexual.

Marta Sierra Delage assenyalava més amunt la relació que hi ha entre ritus i edats. Augusto Iyanga²⁸⁹ delimita, dintre del procés d'aprenentatge dels nens i joves ndowe, la periodització que segueix:

Desde los 7 años

Cumple con la norma de la circuncisión, en grupo con otros niños del poblado y de manos de una persona dedicada a ello, «mosebini», ya sea de la misma tribu o de otra.

Desde los 9 años

Forma parte, progresivamente, de los juegos folklórico-mágicos de los hombres, generalmente en compañía de otros niños de su edad. A los 9 años lo es de «engwelingweli»; a los 12 de «nkuyo»; a los 15 de «evala» y a los 16 años de «mumu a esichi».

Desde los 14 años

²⁸⁹ Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe : etnología, sociología e Historia*

La niña ya puede asumir todas las tareas del hogar. Puede casarse y tener hijos. Se casaban entre los 14 y 16 años.

Desde los 17 años

Queda totalmente integrado en la tribu através de diversas actividades e instituciones sociales.

Sembla que el professor Iyanga, que a la seva periodització hi fa entrar tota mena d'aprenentatges a part d'aquests que poden relacionar-se amb els ritus d'iniciació, presenta un panorama més aviat tradicional, tot situant la circumcisió com una activitat grupal que es realitza a partir dels set anys. Les coses ja no van així. Pel que fa a allò que ell anomena *juegos folklórico-mágicos*, es tracta de la iniciació a la maduresa; una iniciació que perdura, entre els ndowe, amb un nivell de regressió relativament baix; i que els nois passen en diverses etapes, cosa que dóna lloc a diversos grups d'edat. Els que presenta el professor Iyanga (*engwelingweli, nkuyo, evala i mumu a esichi*) i els que he trobat jo mateix durant la meua investigació només coincideixen parcialment; la qual cosa, probablement, obeeix a una major actualització per part meua (cal recordar que el professor Iyanga viu aquí des de poc després de la Independència) o al fet que ens hàgim basat en informacions de tribus diferents.

Característiques comunes a tots els grups d'edat podrien ser aquestes:

- * un nom determinat i fix, diferent dels altres grups.
- * l'agrupació de nois d'una edat semblant; i, doncs, majoritàriament amics. Independència total dels altres grups.
- * una jerarquització elemental: un responsable, i tots els altres membres.
- * uns tràmits fixos per a l'admissió d'un nou membre:
 - la sol·licitud del candidat, que ha d'efectuar un pagament.
 - l'acceptació per part del responsable del grup.
 - la realització d'una cerimònia que inclou:
 - la trobada de tot el grup amb el candidat en una casa feta fora del poble (= en el bosc).
 - la disfressa d'un dels membres, normalment el candidat, de manera que li queda el cos absolutament tapat.
 - l'aprenentatge d'una dansa que balla tot el grup; i de la qual el personatge central és el membre disfressat.
- * la repetició de la dansa en festes determinades, cosa que serveix per a la manifestació i el finançament del grup.
- * l'existència de secrets i aprenentatges propis, especialment pel que fa a la identitat del personatge disfressat (que molt sovint és presentat com un esperit o un ésser màgic); amb penes importants per als delators.
- * l'existència de lligams de solidaritat i activitats d'ajuda mútua entre els membres del grup.

* Només els graus més alts, especialment el de *mumwa a zityi*, inclouen un aprenentatge de caire esotèric i una activitat curativa i d'oposició a la bruixeria.

D'entrada, doncs, ja trobem l'esquema ritual habitual:

- * sortida de la casa familiar.
- * entrada en el bosc o en un espai sagrat, especial, ritual.
- * disfressa, que vol dir conversió en una altra persona:
 - mort de la persona anterior.
 - naixement de la persona nova.
- * pretensió supranatural per a aquest personatge.
- * superació de proves: la reserva del secret.
- * dansa ritual, presidida pel suposat personatge supranatural.

El conjunt de tota la iniciació sol rebre el nom de *mokuku* o de *mumwa a zityi*, que és nom del personatge supranatural amb el qual poden posar-se en contacte els iniciats al grau més alt. Un resum de tot el procés pot ser aquest:

El «mokuku» s'ha d'entendre com una sèrie successiva d'iniciacions que el neòfit va passant al llarg de la seva infantesa, o fins i tot al llarg de la seva vida. Cada vegada sabrà més coses, que romandran secretes per als que no han assolit el mateix grau; i cada vegada tindrà un poder més gran en relació al món espiritual i supranatural; fins al punt que, en el seu grau més alt, el conjunt dels iniciats podrà guarir les malalties causades des del món de la nit, el món dels esperits i de la bruixeria.

L'iniciat a qualsevol dels graus rep el nom de «mboni»; els primers graus de la iniciació van adreçats als infants, i en ells els secrets són molt poc importants: es tracta més de veure si el nou «mboni» és capaç de mantenir el secret de determinades coses, que no pas de la importància real d'aquests secrets. Això afecta els graus de «mboni a lepoa», «mboni a kuia» i «mboni a ngweli ngweli». En tots aquests casos, la cerimònia de la iniciació inclou l'allunyament a un indret precís, reservat, la disfressa del neòfit i una dansa que conclou la cerimònia i que es va repetint en festes successives.

A partir dels 14 anys, ja es pot accedir a un grau on els secrets comencen a ser seriosos: «mboni a mekuio». I a partir dels 20 anys es pot accedir al grau màxim, «mboni a mumwa a zityi», que dona pas al coneixement suprem: la possibilitat de poder-se posar en contacte amb el mateix «Mokuku» o «mumwa a zityi» («senyor del bosc»). Aquesta darrera cerimònia és diferent de les altres: es porta el neòfit en un lloc desconegut, apartat, un indret precís on s'ha construït una cabana eventual; el neòfit hi arriba amb els ulls tapats i hi entra nu; un cop a dintre rep un càstig corporal molt fort, consistent en una pallissa que li donen tots els altres «mboni»; després coneix el secret i es posa en contacte per primera vegada amb «mumwa a zityi».

Aquest «Mokuku» procedeix del bosc, del món dels morts, i és un esperit, un avantpassat. El neòfit el veu per primera vegada i des d'aleshores passarà a ser un home de la categoria de «els que tenen quatre ulls», els que són capaços de veure-ho tot; i podrà cridar «Mokuku» (sol, si passa per una situació perillosa; conjuntament amb tots els altres «mboni a mumwa a zityi», si volen portar a terme una curació) mitjançant una branca de plàtan. I l'esperit hi acudirà.²⁹⁰

Aquest resum, que pertany a una ponència que vaig presentar al 1er. Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico, ja és força avançat. Es basa exclusivament en dades i opinions expressades pels meus informadors. Val a dir que a vegades es produeix alguna vacil·lació que no sé com interpretar: per exemple, **Eliseo Bokamba Belika**²⁹¹ no va citar el cap moment el grau de *mboni a kuia*. El mateix informador feia aquesta seqüenciació d'edats:

- * *mboni a lepoa*: 5, 6, 7, 8 anys.
- * *mboni a ngweli ngweli*: 11, 12, 13, 14 anys.
- * *mboni a mekuio*: indica el pas d'infant a adult.
- * *mboni a mumwa a zityi*: sense edat fixa.

Tots els informadors coincideixen a assenyalar que qualsevol *ndowe* que no hagués arribat almenys al grau de *mboni a mekuio* seria considerat com una dona. I en **Rogelio Cristian Dikabo**²⁹² afegia les dades següents:

* que *mumwa a zityi* necessita un intèrpret, perquè parla en una llengua especial semblant al benga.

* que *mumwa a zityi* pot decidir, en una cerimònia curativa, la mort del malalt o del causant de la malaltia.

* que, en un principi, el pare del candidat sol fer veure que s'oposa a la seva iniciació. Després, però, quan veu que el seu fill va pujant graus, passa a una col·laboració decidida.

Per la seva banda, **Andrés Ikuga**²⁹³ opinava que el ritu actual és l'anomenat *mumwa a zityi*; mentre que l'anomenat *mokuku* abans era diferent i actualment és desconegut. Per a aquest informador, respectat i cregut per tots els altres, les característiques de l'antic *mokuku* eren aquestes:

²⁹⁰ Jacint Creus, *El cicle de rondalles de Ndjambu a la narrativa oral dels ndowe*

²⁹¹ El meu informador principal pel que fa a les rondalles del cicle. La referència ho és a una conversa anotada el 13 d'agost de 1990

²⁹² Conversa anotada el 18 d'agost de 1990

²⁹³ Conversa anotada el 18 d'agost de 1990

- * es feia als 18 anys.
- * es portava els candidats a un lloc apartat dintre del bosc.
- * no s'hi permetia la intervenció de les dones.
- * els candidats rebien uns maltractaments molt forts.
- * rebien, igualment, tot de coneixements per tal de fer front als *problemes de la vida*.

Martín Endje, que té 50 anys i viu a Barcelona des d'en fa 30, afirma taxativament que *mumwa a zityi* i *mokuku* són dos noms diferents que assenyalen el mateix personatge. I que si ell torna algun dia a Asonga, el seu poble, de seguida el faran assistir a una cerimònia de *mumwa a zityi*, com a mesura preventiva de qualsevol acte de bruixeria²⁹⁴.

I la Sra. **M^a Cristina Dyombe Dyangani**²⁹⁵ afegeix alguns altres elements del ritual de *mumwa a zityi*:

- * banys rituals.
- * menjar ritual de caire medicinal.
- * confessió de conductes dolentes per part de tots els participants.
- * eficàcia contra determinades malalties relacionades amb la fecunditat: esterilitat, infertilitat de la terra, manca de pesca...; i contra els mals esperits.

Tot plegat ja pot proporcionar una idea força aproximada d'aquest ritual d'iniciació a la maduresa, que continua essent important per als nois *ndowe*, fins i tot en un indret tan proper a la ciutat de Bata com és Asonga (de fet, algun d'aquests informadors viu a la ciutat; i tots hi treballen).

La conversa més aclaridora, però, és la que vaig mantenir amb **Calixto Bokamba Belika** el 9 de juliol de 1991. Més amunt ja he transcrit la part de la gravació que es referia a la seva creença en fantasmes. D'aquest informador he remarcat la seva fiabilitat, que es basa en una amistat que ja és antiga i que, de fet, cal estendre a tota la família: el seu germà **Eliseo** va ser l'informador que més rondalles del cicle em va explicar; i la seva germana **Antonia**, com veurem tot seguit, també em va proporcionar informacions valuoses. La seva fiabilitat es basa també en el fet que és un *nganga*, un gran iniciat al culte dels avantpassats que utilitza els seus coneixements en el camp terapèutic: tant per curar malalties ordinàries com per curar lesions sofertes a conseqüència de les activitats nocturnes dels bruixots; un d'aquests *nganga* de les noves generacions que no tenen cap inconvenient en parlar amb un estranger que ja ha demostrat el seu respecte per les coses tradicionals, perquè està convençut que parlar no pot fer cap mal: el que ell explica, en tot cas, s'hauria de viure. En **Calixto**, finalment, és un antic alumne i col·lega, perquè exerceix com a mestre a Comandatayina.

²⁹⁴ Conversa anotada el 27 d'agost de 1991

²⁹⁵ Conversa anotada el 7 de juliol de 1991

Aquell dia ens vam trobar a casa meva, davant del magnetòfon. Ell s'havia avingut a fer una mena de resum de tot de converses puntuals que havíem mantingut anteriorment. La cosa va anar així:

- Nosaltres els kombe tenim essencialment «mumwa a zityi», i això és el que nosaltres tenim. Aleshores això ens ve que quan tenim una gravetat, una persona que està greu, aquesta persona se'ns presenta i ve a nosaltres. Primerament li demanem què li passa.

- Has dit que ve a vosaltres. ¿Vol dir que tu ets el cap de «mumwa a zityi»?

- No. Formem un grup, som una societat. Nosaltres som els que en portem el pes. I per això la persona ve a nosaltres, perquè vol saber què és el que li passa. I aleshores nosaltres, que en portem el pes, organitzem uns grups d'homes i cridem aquest home, que està molt lluny, un home màgic²⁹⁶. Aleshores ens ve a nosaltres. I quan aquest home ens ve, aleshores la dona²⁹⁷ explica el que li passa. El que ella diu, nosaltres ho concloem i després busquem unes fulles perquè ella es pugui curar. Aleshores prenem una olla. Ella està en un lloc apartat de nosaltres, perquè som homes; i, com que elles són dones, estan allà. Quan fem les fulles a l'olla, amb uns quants plàtans, preparem allò, ens asseiem, i a mesura que ella va parlant, que ens diu el que la molesta, va movent el bastó que té a l'olla. I ella comença a explicar-ho tot. Aleshores, si ella no arriba a dir tot el que la molesta, aquella persona s'ha de morir. Aquesta és la llei que tenim.

- La vostra societat, ¿només és d'homes?

- Només som homes.

- Però també cureu dones.

- Homes i dones.

- «Mumwa a zityi» és el nom que rep aquest home màgic. ¿On viu?

- En el bosc. «Mumwa a zityi» significa «un home que viu en el bosc», «l'home del bosc».

- ¿Tu saps qui és «mumwa a zityi»?

²⁹⁶ Es refereix a mumwa a zityi

²⁹⁷ La malalta

- És un home que, realment, nosaltres que portem el pes sí que el veiem. Les dones són les que no el veuen. El fet és que no el veuen.

- Però, aleshores, si el veiessis pel carrer sabries que és «mumwa a zityi».

- Per una banda, sí. Però és un home que viu en el bosc, un ésser màgic, un esperit que ve a nosaltres²⁹⁸.

- ¿Com us dieu, els membres de la vostra societat?

- Nosaltres som «mboni».

- ¿I tots els «mboni» són iguals?

- Exactament.

- ¿Què és el que cal fer per arribar a ser «mboni»?

- «Mboni» del que estem parlant ara, que és de «mumwa a zityi», almenys has d'haver fet més o menys vint anys per poder entrar a la seva cabana. Si no tens vint anys, és que no pots entrar a la cabana de «mumwa a zityi». De fet no és pas que «mumwa a zityi» hi visqui, sinó que em refereixo a la cabana on s'ha esdevingut una gravetat; allà és on fem la cabana. Sempre fem la cabana allà on hi ha una gravetat.

- ¿Vols dir que cada vegada aixequen la cabana en un lloc diferent?

- Sí. Però només poden entrar-hi els que són «mboni». Aleshores, com jo diria, jo també formo part del grup. Però hi ha un home que és el responsable de tot. Doncs bé: l'home es fica en el bosc, busca unes quantes fulles i llavors, a mesura que aquella dona va prenent les fulles que són com el seu medicament, es va curant. Després es dona un termini de tres dies. I si la dona no es cura hem de canviar el tractament. Per exemple es pot buscar una escorça de l'arbre a què es refereix la malaltia, la busquem, l'aixafem, i la donem a la dona perquè es pugui curar.

- Podriem deixar estar el tema de la curació i parlar de la societat. ¿Qualsevol home kombe pot ser «mboni»?

²⁹⁸ Eduardo de León, en canvi, ndowe de Río Campo, en conversa transcrita el 12 d'octubre de 1991 a Barcelona, em deia que *mumwa a zityi* és un personatge conegut, però que només saben la seva identitat els *mboni a mumwa a zityi*

- Si. Si ja has fet els vint anys, et diuen que has de portar uns 1.000 francs o 2.000²⁹⁹. Tu has de lliurar els diners al cap del grup.

- El cap del grup no és «mumwa a zityi».

- No. És el que pot organitzar la cosa, ja es veu, però no té cap nom especial. Un cop que has pagat compren un garrafó de malamba, el porten i el comencen a compartir. Allà et diuen: «A tal hora hauràs d'estar a tal lloc». Agafen una camisa, te la lliguen als ulls perquè no hi puguis veure. Després, a uns vint metres del lloc on és la cabana, et deixen. I llavors, a la nit, et deixen entrar a la cabana. Tu hi vas sense veure-hi res, i has de buscar la manera d'arribar-hi. Quan hi arribes et castiguen i t'has de mantenir dret i amb els ulls tapats fins que et diuen «Entra». I has d'entrar-hi sense calces, despullat. Hi entres, i ells agafen unes barres i et comencen a pegar: els uns al cap, o a l'esquena, o a la mà... Et peguen ben fort. Llavors et mostren tots els secrets i tu ja pots sortir.

- ¿Quins són aquests secrets?

- Doncs et demostren què és «mumwa a zityi». Puc dir-te que és una cosa que ens ve, al mateix temps desapareix i ens ve una altra vegada.

- El secret de «mumwa a zityi», ¿ve del món dels morts?

- És clar. Es tracta dels nostres avantpassats. És un dels nostres avantpassats que ens ve cada vegada.

- Per tal que l'aspirant compregui els secrets, ¿ha de prendre alguna cosa?

- No.

- ¿No pren iboga, o fulles, o alguna altra cosa?

- No res. Només li ho expliquen. I com que ell també veu... Un cop que hi has entrat veus la cosa i després ja ho saps. La llei és aquesta: una vegada que has entrat a la cabana, ja ho veus tot.

- ¿Sense que calgui prendre res?

- Sense prendre res.

- I, els altres «mboni», ¿van tapats?

²⁹⁹ 1 franc cfa = 0'40 pessetes

- Van disfressats. Ells, quan es veuen, n'hi ha que poden portar una llàntia encesa, o una espelma, i tots la porten a la mà.

- Potser porten màscares.

- No, no. Ni porten màscares ni van pintats.

- ¿Com és la cabana?

- Com una cuina qualsevol. Allà on hi ha una gravetat, allà és on es construeix la cabana. No és pas com el «mamarracho»³⁰⁰, que es fa quan hi ha una invitació. Però com que ara estem parlant de «mumwa a zityi», és una cosa que quan hi ha una gravetat agafem un bastó i peguem a terra tres vegades; i si no peguem a terra tres vegades, és que no pot venir. Tres vegades a terra i cridant-lo: «Mumwa a zityi o!» Tres vegades. I és quan ve. I si no pegues tres vegades, és que no pot venir.

- Però, ¿ve del bosc o ve de l'altre món?

- Bé. Del bosc i de l'altre món. Perquè jo diria que si una cosa ve del bosc també ve de l'altre món. Perquè «mumwa a zityi» ve del món dels morts. És un mort, un avantpassat. I el que fa és explicar què és el que li passa a aquella persona i de quina manera es pot curar. Exactament totes dues coses.

- I, abans que un home arribi a ser «mboni a mumwa a zityi», ¿ha de ser alguna altra cosa?

- Primer ho ha de ser de «lepoa»; segon, de «kuia»; tercer, de «ngweli ngweli»; quart, de «mekuio»; i l'últim és de «mumwa a zityi». De manera que jo, que sóc «mboni a mumwa a zityi», ja sóc cinc vegades «mboni» perquè he assolit tots cinc graus.

- ¿Quin significat té la paraula «lepoa»?

- No li conec cap significat. Només és una preparació tradicional on no es mira l'edat. També es fa un grup de joves. S'agafen uns pantalons i una camisa vells, i un s'hi fica amb tota una quantitat d'herbes a dintre perquè quedi inflat. Aleshores es balla a cada casa. Això és «mboni a lepoa»; però aleshores no hi ha cabana.

- ¿No hi ha secret, tampoc?

- El secret de «lepoa» no és tan gros com si parléssim de «kuia» o de «mumwa a zityi». Cada vegada el secret és més important.

³⁰⁰ Traducció espanyola colonial per mekuio

Per això, el secret de «lepoa» no és important. Jo diria que fins i tot la majoria de les dones el saben. Com que les dones també tenen una cosa semblant, que també es fa amb uns pantalons i una camisa vells, per això.

- Després vénen els «mboni a kuia».

- Sí. «Kuia» és el nom d'un mono. Això de «kuia» es fa així: es busca una xarxa vella, un se la posa i va caminant com si fos un mono, i balla de la mateixa manera. Sempre hi ha un ball. Però aquí tampoc no hi ha cabana. I tampoc no hi ha un secret tan gros com quan parlem del «mamarracho».

- Passem a l'altre.

- Per al «ngweli ngweli» es busquen branques de plàtan, es va lligant, es forma allò que es diu «ndemba». Això va sortint en una cambra i especialment els dissabtes. I si una persona vol que el «ngweli ngweli» hi vagi un dissabte, ens avisa amb antelació. I és una cosa que va pujant i baixant. A vegades puja fins a un metre o fins a cinc metres³⁰¹. I és el «mboni» el que puja i baixa. Baixa un metre i en puja tres. A vegades fins i tot va fins a les teulades. Va saltant.

- Perquè algú pugui ser «mboni a lepoa», o «mboni a kuia», o «mboni a ngweli ngweli», ¿qui ho ha d'acceptar?

- Els «mboni a lepoa» són un grup de nens, que no es mira l'edat: nens de 8, 9 o 10 anys els poden formar. Només han de tenir el consentiment del cap dels «mboni a lepoa», perquè cada societat té el seu responsable.

- Després ja vénen els «mboni a mekuio».

- «Mboni a mekuio» també és una cosa essencial. Per entrar a la seva cabana almenys has de tenir catorze anys. És l'edat mínima que creuen els kombe que ja pots entrar a la seva cabana. Si no els tens no hi pots entrar. Aquesta cabana es diu «indumu» i és el lloc on es vesteix el «mamarracho»³⁰². Aquest no és pas un esperit, és un «mboni». Un cop que has complert els catorze anys, ells ja et diuen que has de portar més o menys 1.000 francs. Un cop que els has donat al cap del grup, has d'esperar el dia de l'actuació. Els diumenges són els dies que sempre balla el «mamarracho». Ells et diuen:

³⁰¹ Es refereix a determinats moments del ball en què el figurant fa determinats moviments espectaculars que el poden portar a pujar d'un bot als arbres o a les cases

³⁰² En el llenguatge col·loquial mamarracho és el figurant principal del ball del mekuio

«a les quatre has de ser allà». Aleshores t'agafen en el lloc on canten les dones, et col·loquen allà, agafen unes branques de plàtan, colpegen el terra, t'adorms allà, tant si ets sol com si sou dos o tres us adormiu. Aleshores arriba el «mamarracho» ballant. Després de ballar et salta al damunt i torna al seu lloc. Llavors els organitzadors t'agafen i ja ets un «mboni». El grau següent ja és el de «mboni a mumwa a zityi».

- Llavors resulta que dintre d'un mateix poble hi ha diverses societats.

- Cinc societats. I cadascuna té el seu grup. A Asonga, per exemple, hi ha cinc societats, i sempre és així. Però els de «lepoa», els de «kuia», els de «ngweli ngweli» i els de «mekuio» és que no poden entrar a la cabana de «mumwa a zityi» si és que no han complert els vint anys. Són cinc societats i cada vegada els nois són més grans. Només els de vint anys poden entrar a la cabana.

- ¿I qualsevol persona pot entrar en aquestes societats?

- Per l'edat sí, però sabent les teves actuacions, com treballes. No és només que quan hakis fet els vint anys ja pots entrar a la cabana. Han de veure els teus treballs. Per exemple et demanen que vagis a agafar tal cosa o a robar tal cosa a tal lloc. Si no ho portes, consideren que encara no has arribat a l'extrem de poder entrar a la cabana.

- De manera que si demanes l'entrada et poden dir que no.

- No. Primer han de veure el que fas. Si et manen tal cosa i la compleixes, has d'entrar. Aquestes proves es fan abans d'entrar, per saber si pots entrar. No pas tothom pot ser «mboni a mumwa a zityi», però som molts, moltíssims. Aquestes societats són pertot arreu: a Asonga, a Bomudi, a Moganda, a Ikunde, a Ekuku... Són les mateixes societats.

- ¿Hi ha algú que pugui manar a dos o tres llocs, o més?

- Hi ha una llei: el de Bomudi, per exemple, sí que pot entrar a la cabana d'Asonga, però primer ha de demanar permís al cap del grup. I si no l'hi deixen entrar ha de marxar. No es pot entrar a la cabana per entrar, un que sigui de fora. Un de fora no pot manar els de dintre.

- Les dones, ¿poden saber qui és de cada societat?

- Sí que ho saben. Ho saben perquè si una d'elles es posa malalta, cada família ve als «mboni a mumwa a zityi» per saber què li passa.

I les dones hi són, són al menjador, o a la cuina, i allà hi ha la cabana. Aleshores «mumwa a zityi» pregunta a l'afectada i ella dóna resposta. Les respostes són les que fan que es designin uns determinats medicaments.

- ¿I elles tenen alguna cosa semblant?

- Sí que tenen una cosa semblant, que es diu «mityelin». És ben igual que el «lepoa». De manera que una noia pot ser «mboni a mityelin», però no pot pujar a cap altre grau perquè no en tenen cap més. Una sola societat en lloc de cinc.

- Però llavors tenen molt poc secret.

- El mateix secret que «lepoa», perquè pràcticament és la mateixa cosa. És un secret poc important. Es posen uns pantalons, una camisa i la màscara pintada amb colors vius: pot ser el color blanc. Només blanc.

- Blanc de «pembe».

- No. El «pembe»³⁰³ és una cosa especialment per a les dones quan ballen «ivanga». Aleshores la màscara és una màscara així. Després es posen una camisa perquè no es vegin els cabells. I van ballant així per cada casa. Arriben a una casa, pregunten si poden ballar i els amos de la casa demanen la quantitat de diners. Si són uns 500 o 1.000, aleshores comencen a ballar. Però ballen tres o quatre cançons, recullen els diners i se'n van. O bé, si no hi ha diners, carbassa embolicada, o peix, o iuca; els donen alguna cosa perquè puguin menjar.

(...)³⁰⁴

- Tornem al començament. Quan crideu «mumwa a zityi» per poder guarir alguna malaltia, ¿quina mena de malaltia ha de ser?

- A vegades, com que hi ha moltes persones que són dones que volen donar a llum; o que, una vegada que han parit, els molesta el cos, o els fa mal la panxa. Aleshores ens criden i ens diuen què és el que les molesta. I amb aquelles fulles es poden curar. També es pot curar també quan una persona... saps que en els pobles hi ha molta bruixeria. Doncs si una persona ha sortit a la bruixeria i si ha tingut baralles allà, que es peguen i es fan mal, llavors ja saben que tenen una malaltia; aleshores ens crida i ens diu el que li passa.

³⁰³ Argila blanca

³⁰⁴ Segueix un fragment de conversa referit als fantasmes, transcrit més amunt

Aleshores: si algun dia aquesta persona no arriba a dir tot el que li passa, o no explica el que li ha passat a la nit, aleshores és que no es pot curar aquesta persona. Per això «mumwa a zityi» li diu: «si no expliques tot el que t'ha passat a la nit, d'aquí a tres dies et moriràs».

- ¿«Mumwa a zityi» hi va personalment?

- No. Nosaltres els «mboni» sabem que existeix, que hi és i que treballa.

- ¿Tot això és el mateix que «Mokuku»?

- Sí. «Mokuku» és una altra manera d'anomenar «mumwa a zityi». Són dues maneres: es pot dir «mumwa a zityi» o «Mokuku». «Mokuku» és el mateix «mumwa a zityi».

- I, quan es reuneixen els «mboni a mumwa a zityi» per curar algú, ¿li expliquen alguna cosa?

- No. Però sí que dialoguen amb l'afectat. Aleshores l'afectat diu tot el que li passa.

- ¿Ha de mastegar alguna cosa, l'afectat?

- No mastega res. Només mastega allò que «mumwa a zityi» li dona, segona la malaltia que té. L'herba per curar.

(...)³⁰⁵

- Quan us reuniu per curar algun malalt, ¿feu algun ball?

- Quan ve «mumwa a zityi» per curar algú, aquella mateixa nit es fa un ball a la seva cabana. Hi ha tambors, els mateixos bastons, una galleda... És un ball que no té nom. És semblant al «mekuio». A cada pregunta que es fa a l'afectat, s'atura el ball i canvia. Els «mboni» ballen. Canvi. Pregunta a l'afectat. Canvi. Són preguntes com ara: «¿com et va començar la malaltia?» Abans que contesti, els «mboni» ballen; i ell contesta després de ballar. «Mumwa a zityi» fa les preguntes i l'afectat les respon. Un pregunta i l'altre respon, i entremig es balla. I la pregunta ha de ser positiva, no pas negativa.

- ¿Què vol dir, això?

- Per exemple: tot allò que l'afectat feia durant els anys anteriors, «mumwa a zityi» li explica fil per randa.

³⁰⁵ Comença la intervenció de Pedro Matogo i continua el fragment de conversa sobre els fantasmes