

DE CLARIANA EN CLARIANA

itineraris etnogràfics d'un antropòleg exòtic

Lluís Mallart i Guimerà

69p

*Per Ada Myriam i Atangana Dominique,
homònims dels meus fills,
simbòlicament*

Aquest llibre ha estat escrit gràcies a un suggeriment,
transformat en encàrreg eficient, de la Fundació Jaume
Bofill de Barcelona

TERRA ENFORA

A mesura que anava dissenyant el projecte d'una versió catalana dels meus diferents treballs de recerca antropològica sobre una ètnia africana, sentia la necessitat de fer-la precedir d'una introducció sobre el perquè i la manera com aquesta recerca va néixer i es va anar forjant. No necessito justificar-me de res. Tampoc crec que l'estrany camí que em va conduir a estudiar la cultura d'un poble africà sigui un model que pugui proposar a ningú. La necessitat d'escriure aquest llibre introductorí em ve més aviat de la manera poc ortodoxa i poc acadèmica d'haver-me iniciat en aquesta disciplina i els problemes que va plantajar-me. En general, l'antropòleg professional es «forma» primer a la universitat i només després és considerat «apte» per a començar «professionalment» les seves recerques sobre el terreny. El que compta són aquells anys de preparació. El que s'aprecia és la formació teòrica. El que passa en realitat és que aquell treball de camp, la recerca etnogràfica, és sovint descuidada i fins i tot hi ha qui creu avui que l'antropòleg pot deixar-la de fer. Els documents acumulats en els arxius i biblioteques serien ja suficients per a fer una bona antropologia especulativa... Em refereixo sobretot a l'etnografia de les societats diferents de la nostra que, vulgues no vulgues, constitueixen l'element fonamental de l'antropologia si volem que aquesta disciplina sigui realment un estudi comparatiu de les formes d'organització social i

dels sistemes de representació cultural. Hi ha qui pensa que donar aquesta obertura a l'antropologia es un luxe molt gran que no ens podem permetre car l'urgència d'una antropologia sobre la nostra pròpia societat és tan gran que res no ens hi pot sostreure. Convicció teòrica, nacionalisme encongit o oportunisme polític? La caricatura oferta per Nigel Barley en el seu llibre *El antropólogo inocente* sobre l'estudi de les societats forànies i el treball de camp, pot contribuir-hi. L'èxit que ha tingut a casa nostra pot ser sospitos. Una manera potser inconscient de trobar en aquest llibre una raó més que justifiqui l'absència gairebé total en les nostres universitats i centres de recerca d'una antropologia oberta cara enfora.

Cal que digui tot seguit que el meu itinerari antropològic, i més encara les circumstàncies que acompanyaren el meu treball de camp en una societat forània, foren una mica particulars, diferents en tot cas d'aquelles que solen acompanyar normalment l'antropòleg d'avui. En tot cas, el treball de camp va ser per a mi la meva primera escola d'antropologia. Els clàssics de l'antropologia, com Durkheim, Mauss, Malinowsky, Radcliffe-Brown, Forde, Lévi-Strauss... i d'altres menys clàssics, però molt instructius, vaig descobrir-los al bell mig del país de les clarianes, a Aseng-Bede, aprofitant la pau i la tranquil·litat que em donava el viure en aquell racó de selva africana, al mateix temps que, quan deixava el llibre sobre la taula, podia posar-me a fer el (mal anomenat) «treball de camp». Una manera com una altra per a nodrir una reflexió antropològica. Ni millor ni pitjor que aquella que menen els estudiants d'antropologia de les nostres universitats.

Si em proposo narrar certs aspectes d'aquest itinerari no és per a fer l'elogi beat d'una certa forma de «treball de camp» en detriment de la formació teòrica universitària. En parlo perquè aquest va ser el meu,

perquè en el meu caminar va haver-hi quelcom més que un simple treball intel·lectual de recerca, i perquè crec necessari assenyalar les incidències que això altre va tenir en els meus treballs de recerca etnogràfica. De fet «tots els camins porten a Roma» encara que, en el meu cas, i si interpretem literalment aquesta dita, el que va fer l'antropologia va ser precisament allunyar-me de la ciutat santa.

Vaig posar-me a fer antropologia naturalment, gairebé sense adonar-me'n. Com una resposta obligada al fet de trobar-me confrontat amb una realitat cultural diferent de la meua. La cosa potser venia de lluny. Deuria tenir un tarannà extravertit. En tot cas m'atreia la diferència.

A Sarrià, quan era petit, la vida de carrer era molt intensa. El carrer Dalmases no estava asfaltat. Era una delícia. Jugàvem a tot. A futbol, a bases, a bàsquet... El problema era trobar una bimba amb el cuir ben cosit i la bufeta sense cap forat. Amb les pilotes velles de tennis o de draps jugàvem a «gepes», a «geperudes» i a frontó. Allí on avui s'alça la Dexeus hi havia una paret alta i escarpada que amagava el jardí mal cuidat de la torre d'algun senyor de Sarrià. Aquella paret servia de tot. Per fer-hi petar els trons el dia de la revetlla de St Joan, per fer-hi rebotar la pilota, per entrenar-hi algú que volia jugar de porter. Mentre que la nit, més d'una minyona del barri s'hi deixava apujar entre els braços d'algun soldat que la festajeva. La vida de carrer era un esplai permanent. Organitzàvem expedicions per a explorar les cloaques dels voltants, anàvem a caçar sargantanes per a estudiar-ne l'anatomia, saltàvem clandestinament les parets del jardí de les Concepcionistes per anar-hi a veure les seves grutes artificials, fer-nos por al penetrar la cambra fosca, i després poder explicar la nostra gesta als baillets més petits. Uns quans erem aficionats al teatre. Sota un cobert mal endreçat del jardí de la Sra

tot allunyant-nos de la mirada d'aquella societat adulta que semblava voler-nos contenir : «Nens, no aneu massa lluny...!» - cridaven els nostres pares sense estar-ne segurs, que els hi fariem cas.

Amb els anys els menuts perdérem el control d'aquell espai que havia estat nostre. Les voreres foren enrajolades i els carrers asfaltats. Progressivament, els cotxes ho envaïren tot. El cobert del jardí de la Sra Duran fou transformat en garatge. Els adults s'apropriaren el territori dels infants. La canalla fou reclosa a casa. Deuria ser llavors quan van néixer aquelles recomanacions maternes que s'han transformat en fórmules consagrades : «Nen! passa per l'acera...!», «Cuidado amb els cotxes...!». El carrer havia deixat de ser l'espai social dels infants i adolescents. La paret alta i escarpada del carrer Dalmases-Calatrava havia estat enderrocada per edificar-hi la Dexeus. Avui, després de molts anys de silenci i confinament, una altra generació, nascuda potser en aquella maternitat, sembla recordar-nos que el carrer havia estat seu. El soroll de les motocicletes trencant la pau i tranquil·litat dels adults en són un signe ; les pintades a les parets assenyalant la conquesta de places i carrers en són un altre. Unint aquests dos signes podríem dir que el soroll de les motocicletes són el «crit» d'una reivindicació i que les pintades dels taggers en són la «signatura». Potser no hauria calgut anar a l'Àfrica. L'etnografia del carrer encara deu estar per fer.

Malgrat la meua simpatia per l'art cristià del Japó, el carrer no va desvetllar en mi masses inquietuts estètiques, religioses o antropològiques. Va fer-me sortir de casa i gaudir d'aquell gran espai de llibertat. Va ser un primer pas. Important.

En aquella época, l'obertura al món no era cosa fàcil de fer. Vivíem replegats sobre nosaltres mateixos o, millor dit, en un món que volien

afaiçonar-nos d'una certa manera : amb la paraula dels qui haurien hagut de callar i el silenci dels qui haurien hagut de parlar. Al Institut Tècnic Eulàlia vaig començar a descobrir que hi havia un «problema català». A casa preferien no parlar d'aquestes coses. Era perillós. Passava com amb els afers d'ordre sexual. Al carrer solíem parlar-ne i, com totes les criatures dels pobles il·lustrats, havíem consultat el diccionari per trobar un principi d'explicació als nostres enigmes. La paraula «puta» 'n'era un. El diccionari de la Real Academia Española deia : «Ramera. Mujer que negocia con su propio cuerpo». Jo associava la paraula «ramera» amb el verb «remar» però no veia de quina manera una dona es podia guanyar la vida «remant». Els meus coneixements d'economia marítima eren molt escassos. Per treure'n l'aigua clara, un dia vaig decidir-me de preguntar-ho a la meua mare. Estava amb l'àvia fent els llits. - «Mare, vaig dir-li, què vol dir la paraula «puta»?». La sotragada deuria ser forta. La mare i l'àvia s'incorporaren d'un sol gest i em miraren de fit a fit. El llençol els relliscà dels dits. Uns segons fets de silenci i la mare em digué : «Men, aquestes preguntes no es fan!». De com i perquè va esclatar la guerra també era millor no parlar-ne. Políticament, el meu pare no era de res ; sentimentalment, era un enamorat de la monarquia. A en Franco només va agrair-li que entrés a Barcelona la vetlla de la seva anada al front. El meu oncle matern, en canvi, havia fet la guerra i s'havia passat als «nacionals». El dia de la meua primera comunió, el sis d'agost de l'«año de la Victoria», - com deia l'estampa - acabades les postres, va llegir-nos uns fragments del seu diari de guerra. La seva «gesta» de passar-se als nacionals, la nit de Nadal, esquivant els trets dels fusells republicans i rebent, un cop arribat a l'altre cantó del front, les barres de turrons dels soldats de l'exèrcit nacional, va fer caure més d'una llàgrima , i a

mi, em deuria fer creure segurament que el món estava dividit en dos bàndols, el dels «bons» i el dels «dolents», i que cada un d'ells tenia un color, el blanc i el roig. Vaig tardar un temps encara a descobrir una altra versió de la història i una altra simbòlica dels colors.

Mentrestant, a Sarrià, l'ambient en el qual creixíem era el de la petita burgesia, catalana de parla, catòlica de tradició i més o menys benestant de butxaca (o fent-ne semblant). Una petita burgesia que vivia aixoplugada sota l'immens campanar de la parròquia de St Vicenç, la casa de can Margenat convertida en el Centre d'Acció Catòlica i el Centre Parroquial que tothom coneixia pel nom d'«Orfeó», en el qual, la família Torner controlava les potestats infernals de l'«Estel de Natzaret» de generació en generació. Hauria estat interessant estudiar aquest petit món sarrianenc de després de la guerra. El pes de les grans famílies del passeig de la Bonanova, del Desert de Sarrià i de Pedralbes que presidien totes les juntes parroquials ; la importància donada al patronat per a la «reconstrucció del temple» que era l'obra parroquial per excel·lència i a la qual tothom hi era convidat com per a col·laborar simbòlicament en una mena de «reconstrucció nacional» ; les temptatives d'algunes famílies descaradament falangistes que intentaren presidir els «destins» de certes associacions parroquials i de fer-ho vestits de blau i negre i amb les fletxes al trau ; les raons que mogueren el bisbe Modrego a treure de Sarrià mossén Pere Solà que era un sant varó, molt estimat en els ambients més senzills. Ningú discutia la seva bondat però la seva excessiva preocupació pels pobres - que també n'hi havien a Sarrià - i la seva obstinació en recordar la metàfora evangèlica de l'agulla i del camell, deuria escandalitzar a més d'un senyor de Sarrià fent creure al bisbe Modrego que en aquell moment històric l'actitud d'un capellà que no sabia

moderar-se ni mantenir-se en el lloc que corresponia al rector de la parròquia més burgesa de Barcelona, podia ser perillosa.

La imatge del món que se'ns donava llavors era precisament la d'un món ordenat on cada cosa, cada esdeveniment, cada estament, cada persona ocupava un lloc. L'oposició entre vencedors i vençuts era la clau del sistema. Els primers ocupaven els llocs preeminents, els segons no se'ls veia gaire ja que no gosaven mostrar-se massa ; la paraula era per als vencedors, el silenci per als vençuts. En aquesta època, l'ambigüitat no era possible : les minyones a missa de set, la petita burgesia a missa de dos quarts de deu, els senyors a missa de dotze ; els homes a l'esquerra, les dones a la dreta i el senyor rector per sobre de tots predicant des de la trona... Aquesta visió ordenada del món i de la societat ens era recordada solemnement, cada any, a través d'aquell retaule ambulant que era la processó de Corpus. El llenguatge era clar. Com en molts ritus dels pobles primitius, els nens i les dones quedaven exclosos d'aquesta manifestació ritual. N'eren només els espectadors encarregats de glorificar amb paperets i serpentines aquell món ordenat de creació divina i d'execució masculina que desfilava davant dels seus ulls. A les dones i nens, asseguts sobre les voreres o recolzats sobre les baranes dels balcons, s'hi afegien discretament els no massa creients (els vençuts?), aquells que no se sentien massa compromesos amb l'espectacle que se'ls imposava. Podríem dir que tots aquells que no anaven a la processó representaven un món col·locat simbòlicament al marge de l'ordre polític i religiós establert, voluntàriament (els no creients) o involuntàriament (les dones), temporalment (els nens) o definitivament (les nenes). «Anar a la processó» era una cosa, «anar-la a veure» una altra. Entre els que contemplaven l'espectacle i els que el feien, hi havia una línia divisòria

controlada a cada deu o quinze metres per un representant de «las fuerzas del orden» com per a assenyalar «manu militari» que calia evitar la mescla entre aquells dos móns, el sagrat i el profà, entre l'ordre i allò que era o podia significar el desordre. La processó avançava, dirigida i controlada pels «zeladors d'ordre» - més encara! -, encapçalada pels gegants, els capgrossos i les trampes com una concessió feta a les antigues tradicions del poble, seguida pels nens i nenes que aquell any havien fet la primera comunió, perllongada per totes les associacions religioses, confraries, lligues i moviments d'acció catòlica, els membres dels quals, amb el ciri a la mà i lluint les medalles o emblemes de llur associació anaven seguint el pas repartits en dues files, entremig de les quals, al bell mig del carrer, el president, secretari i tresorer de cada associació gaudien del privilegi de portar el pandó o la bandera, mentre una «schola cantorum» entonava triomfalment aquell cant de victòria que fàcilment en suggeria una altra :

Christus vincit
Christus regnat
Christus imperat

Tothom anava ben mudat. Els colors foscos predominaven, el blau marí sobretot. Després del seguici ben estructurat de les forces vives seglars, venien els clergues, amb sotana i roquet, amb una mà sobre el pit i l'altra portant un ciri gros. Llur col·locació seguia un protocol estricte que els «zeladors d'ordre» s'encarregaven de fer respectar. En primer lloc desfilaven els seminaristes, els sotsdiaques, diaques i preveres. Entre els preveres, la distinció entre religiosos (caputxins, salesians, jesuïtes...) i clergat diocesà era respectada donant a aquest darrer un lloc preeminent situat ja gairebé al costat del tàlem portat per un grup de senyors distingits vestits de frac. A sota el tàlem, el senyor rector

revestit d'ornaments daurats, portava la custòdia amb el sant sagrament. L'acompanyaven un parell de capellans insignes, en general un canonge i un beneficiat. Darrera el sant sagrament, d'una vorera a l'altra, i formant dues o tres rengleres, seguien totes les autoritats locals : el batlle i els seus regidors, els representants, pel districte tercer, dels governadors civil i militar, el cap de policia, els responsables de les seccions de la Falange, etc. tots amb llurs uniformes engalanats de medalles, i seguint amb una certa solemnitat el ritme de les marques interpretades per una banda militar que s'encarregava de cloure la processó.

Com moltes celebracions rituals africanes, aquestes processons de Corpus permetien fer una lectura de la concepció del món i del tipus de societat que se'ns proposava. No és que llavors ho veies així, però la imatge entrava pels ulls i d'una manera o altra contribuïa a afaïonar els nostres esperits.

Sortir d'aquest món ben ordenat i amb unes fronteres ben delimitades no era cosa fàcil. Malgrat això, aquell sistema com qualsevol altre tenia les seves esclotxes que permetien mirar una mica enfora... Per a mi aquestes esclotxes varen ser - qui ho hauria de dir! - l'obra missionera que els jesuïtes catalans acomplien a l'Índia. Deuria tenir tretze o catorze anys quan vaig conèixer dos jesuïtes indis de la missió de Bombay que estaven fent els seus estudis de filosofia a Sarrià. Ens vam veure algunes vegades. Em parlaven de l'hinduisme i de la necessitat de l'Església a adaptar-se a aquella cultura. L'Índia em fascinà. La família Paniker vivia a la cruïlla del carrer Dalmases i Pomaret, a quatre passos de casa. Malahuradament, en aquella època les relacions entre els senyors de Sarrià i les famílies menestrals eren rares. Han calgut molts anys per a retrobar-nos a

Tavertet... Així, doncs, gràcies a aquells dos jesuïtes, el petit món de Sarrià s'obria als meus ulls oferint unes perspectives menys encarcarades. Vàrem convidar-los a donar una conferència a l'«Orfeó». Amb en Josep Montserrat i Torrents decidírem crear una secció missional en el Centre d'Acció Catòlica. Donàrem un aire nou a l'«Aspirantado» d'aquesta Acció Catòlica que ens venia de Madrid amb un St Zoilo i un St Pelayo com a sants patrons... El rebombori va ser gran... Els esquemes eren tan tronats que amb poca cosa podia fer-se una revolució. Gràcies a la «secció missional» el món es va obrir davant meu, per una finestreta, és cert, i un marc molt estret, però que fou suficient per a respirar una mica d'aire fresc en aquell univers sarrianenc de després de la guerra.

Als catorze anys acabava els estudis de «Comerç» al Tècnic Eulàlia i em posava a treballar per a «portar els llibres» d'una botiga de sostenidors de la plaça Urquinaona. Mentrestant organitzava una exposició missional a can Margenat amb stands sobre Àfrica, Àsia, Amèrica i Oceania. La mostra tenia un aire etnogràfic. (Avui sóc professor d'antropologia a la universitat parisina de Nanterre. En el nostre departament dispensem certificats d'estudis africanistes, asiàtics, americanistes i oceànics. Una de les característiques d'aquest departament és que tots els professors i investigadors anem sovint «en missió» als països de la nostra especialitat. Més encara, aquest any la universitat m'ha demanat d'anar a fer un curs d'etnologia a la Guayana francesa. Els papers administratius empren el títol de «professor missioner» per a designar els professors que fem aquest servei. El departament té un aire ben «missional»...! és pura coincidència).

Als setze anys guanyava unes oposicions per entrar a la Caixa d'Estalvis i Mont de Pietat de Barcelona. El seu Director va donar-me un cop de mà.

Era parent meu. Vaig treballar-hi gairebé dos anys, els dos anys més avorrits de la meua vida (però també els més ben pagats).

Als divuit anys deixava de treballar a la Caixa per ingressar al seminari de la Conreria a Tiana. Aquells anys d'espardenya blanca, davantal de ratlles, cap mig pelat, llatí, i vespres amb sotana i roquet... no és que fossin més divertits però formaven part d'un cert projecte. Van ser uns anys volguts. Volia ser missioner. Avui, això, pot fer-nos somriure. Estem lluny d'aquell temps en què els missioners eren tinguts per uns herois. De totes formes, si considerem la manera com, en aquella època, un grup de barcelonins van concebre la «missió» de l'església, el projecte pot tenir un cert interès, almenys, per la història (en lletra menuda) de l'església de Barcelona. En tot cas, no hi ha cap raó per a silenciar-ho.

Deu anys després marxava al Camerun*.

Simplificant molt, podria dir que vaig anar-hi per convertir els negres al cristianisme. No crec que en convertís cap. La conversió de l'animisme (per dir-ho d'alguna manera) al cristianisme és quelcom d'impossible. En canvi, el que va ser possible fou que els negres, amb els quals vaig tenir la sort de conviure durant vuit anys, em convertissin a mi, m'empenyessin a esdevenir antropòleg, és a dir, a respectar i a estudiar la seva manera de fer i de pensar. Va ser així com, a mesura que anava progressant en el coneixement d'aquell poble, els meus afanys missioners anaren fonent-se com es fon la rosada del matí amb les primeres lluors del sol.

* La meua anada al Camerun està íntimament relacionada amb la història del moviment català estudiat per en Joan Casañas en el seu llibre *L'Agermanament. Una experiència de cooperació internacional* (Barcelona, Editorial Claret, 1990).

Tot el treball de recerca antropològica que vaig portar a cap sobre el terreny esdevindria incompreensible si no prenguéssim en consideració aquesta circumstància : el meu engatjament missioner. Durant els primers temps, l'un i l'altre, el treball etnogràfic i les preocupacions missioneres, estaven íntimament relacionats. Més encara. Si vull ser sincer, he de reconèixer que va ser aquell engatjament religiós el que va inspirar-me una sèrie d'actituds que esdevindrien, poc a poc, laicitzant-se, les eines ideals per a fer una tasca etnogràfica important. Per dir-ho d'una altra manera, l'engatjament missioner va fer-me descobrir l'antropologia mentre que l'antropologia va fer-me comprendre que havia de renunciar al meu engatjament missioner.

Un currículum sense pena ni glòria. Potser, ben mirat, només una dèria que amb el temps ha anat prenent formes diferents. En tot cas, uns antecedents poc acadèmics per a un professor d'antropologia d'una universitat parisina. Gairebé una historieta de missions. Per què parlar-ne? Les historietes piadoses són ben passades de moda, i d'ex-capellans el món n'està ple. Cap interès. Els dissidents no són «tronxos». I sembla que només els «tronxos» mereixen de ser (ben) narrats i (excessivament) glorificats. Un missioner que deixa de ser-ho gràcies a l'antropologia? Per a un «tronxo» seria un problema de fe. Potser sí. Per a mi va ser, sobretot, un problema intel·lectual. Aquell que planteja la confrontació quotidiana amb la diferència cultural. I aquest problema és de tots. És així com darrera els retalls d'una experiència personal narrant de quina manera va néixer i es va forjar un projecte antropològic, voldria recordar

el procés de formulació d'una sèrie de qüestions elementals : com pot establir-se una relació amb l'Altre, amb els homes i dones d'una altra terra, d'un altre poble, d'una altra cultura? Quins són els límits d'aquesta relació? És que la relació amb l'Altre exigeix necessàriament la pèrdua de la pròpia identitat? Podem parlar realment d'integració en la vida d'un poble diferent del nostre? I en el fons : què és l'antropologia? Com fer-la? Com gaudir-ne? Podem limitar-nos a fer una antropologia de nosaltres mateixos? És cert que les mil formes policromades en or i flama del nostre melic mil·lenari són inesgotables i necessitaran encara mil anys més per a comprendre'n les seves estructures més pregones... però, mentrestant, no fóra bo que la nostra antropologia s'obris a altres horitzons? Reduir l'antropologia catalana a l'estudi gairebé exclusiu de la nostra societat : no és potser negar-li la seva pròpia especificitat?

En un text de caire didàctic, Lévi-Strauss explica que l'etnografia, l'etnologia i l'antropologia no són tres disciplines diferents sinó les etapes d'una sola i única recerca. L'investigador que, una i una altra vegada, s'asseu en un bar de la Barceloneta per estudiar la relació que els descarregadors del moll mantenen amb l'alcohol, observant, discutint, escoltant, callant i prenent de tant en tant un bon got de vi, està fent un treball etnogràfic. Quan, donant un pas més, examina les dades recollides en la seva primera unitat d'estudi i les contempla juntament amb aquelles altres procedent d'una altra unitat d'un ordre semblant, analitza tot el conjunt, estableix relacions congruents entre les seves parts i en

treu certes conclusions, l'etnògraf es transforma en etnòleg. L'antropologia és l'etapa final d'aquest procés. A partir de les diferents conclusions lliurades per l'etnologia, l'investigador intenta portar a un altre nivell la seva reflexió donant-li un caire més general, suggerint al mateix temps noves problemàtiques i anunciant nous plantejaments que l'etnografia i l'etnologia faran seus per orientar de nou les seves tasques respectives. Aquestes etapes són més el fruit d'una distinció de raó i d'ordre metodològic que real o d'ordre temporal. Encara que, teòricament, cada etapa pugui existir per si mateixa, de fet cap d'elles pot prescindir de les precedents. En altres indrets, s'ha volgut mantenir una distinció entre «etnologia» i «antropologia» tot reservant a la primera etiqueta aquelles recerques inspirades sobre les tesis evolucionistes i difusionistes tractant dels orígens i la difusió de les cultures a través del temps i de l'espai. Tots els especialistes coneixen perfectament l'apassionada discussió sobre el tema de l'antropòleg britànic Radcliffe-Brown. És interessant constatar que, a casa nostra, s'han mantingut d'una certa manera les dues etiquetes però potser donant-los continguts diferents, encara que la natura d'aquests continguts no queda sempre del tot clara. Primera constatació : tothom es diu antropòleg. D'entrada, doncs, tots ens situem en el nivell més elevat, el de la reflexió teòrica d'ordre general. Segona constatació : en els plans d'ensenyament universitari apareix sovint una assignatura intitolada «Etnologia dels pobles primitius», aquesta assignatura contrasta amb totes les altres que, en general, són designades amb el terme d'«antropologia» ja sigui política, del parentiu, econòmica o urbana. Quan coneixem la tendència dels departaments d'antropologia del nostre país a privilegiar un ensenyament i una investigació centrats sobre la nostra pròpia societat, la distinció

entre «etnologia» i «antropologia» no és del tot innocent : ella tradueix, sense voler-ho dir clarament, una distinció entre l'estudi de les societats forànies, primitives, exòtiques, i l'estudi de les nostres societats, urbanes o rurals, modernes i civilitzades. Dins d'aquest marc resulta que jo sóc un etnòleg, especialitzat en l'estudi d'una societat forània, segurament primitiva i certament molt exòtica. A França sóc també un etnòleg, però per unes altres raons, les mateixes que als Estats Units i a Anglaterra, fan que jo sigui un antropòleg. No és una simple qüestió de mots o d'etiquetes. És una qüestió d'orientació de la disciplina. L'exotisme dels etnòlegs deu venir dels temes que sovint solen tractar. Posem un exemple : l'estudi del sistema de representacions religioses relacionat amb les pràctiques de la medicina en una ètnia africana contemporània. És més o menys el meu cas. Pur exotisme! - dirien els antropòlegs defensors d'una antropologia contemporània sobre la nostra pròpia societat. Ara bé, la realitat és que aquelles pràctiques mèdiques que alguns anomenarien «primitives» no tenen res de folklòriques ni de marginals i constitueixen un aspecte fonamental de la vida actual d'aquelles societats. Fa uns anys vaig assistir a un congrés d'antropologia mèdica organitzat a casa nostra. Jo era l'únic antropòleg africanista, el sol representant de l'etnologia exòtica. De les trenta-set comunicacions que es van presentar, set eren estudis d'antropologia històrica, vuit tractaven de problemes d'antropologia mèdica actuals (la gestió del morir, consum de drogues, pràctiques assistencials...), mentre que les vint-i-dues comunicacions restants tractaven de temes relacionats amb la medicina popular de casa nostra (ex-vots, mal d'ull, la salut i els horòscops, l'art de guarir dels curanderos rurals i urbans ...). Vaig consolar-me. No estava sol...

La meva amiga, Aurora González Echevarría, professora d'antropologia de l'Autònoma, que va voler compartir uns mesos la meva experiència camerunesa, té tota la raó quan escriu : «Em sembla que no hauriem de renunciar a aquella idea d'una «sociologia comparativa» compartida per Spencer i Tylor, a l'ideal d'una ciència de la societat i de la cultura de dimensions universals. Certament, en aquest estudi no estarem sols. Però sobretot crec que no hem de renunciar a l'estudi de les societats exòtiques i menys encara per especialitzar-nos en els aspectes exòtics de la nostra societat»*. Paraules plenes d'encert que potser assenyalen el començament d'una voluntat d'obrir les portes de l'antropologia de bat a bat, terra endins, ben cert, però també, terra enfora.

* Aurora González Echevarría, *Etnografía y comparación* (Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, 1990) [la traducció és meva]

I
LA VIDA DE VEI A ASENS-BEDE
(la relació etnogràfica)

Vaig arribar al Camerun l'any 1961, tot just després que fos proclamada la seva independència. Els dos primers anys vaig passar-los a Kribi, una petita ciutat d'uns cinc mil habitants oberta sobre les platges de l'oceà Atlàntic. D'aquest primer període només en parlaré quan calgui per a clarificar quelcom dels anys viscuts a Nsola entre els Evuzok i que de fet van ser per a mi els més significatius des d'un punt de vista etnogràfic, encara que, cal dir-ho també, el temps passat a Kribi va servir-me per a començar a familiaritzar-me amb la societat africana (sobretot la rural), per a païr les primeres sorpreses que l'església missionera m'oferia i per a començar a esbrinar els misteris de la llengua ewondo.

Si examinem un mapa del sud Camerun, descobrirem la regió de Nsola a l'interior d'un triangle imaginari que podríem traçar entre Bipindi, Lolodorf i Eseka. Geogràficament, aquesta regió forma una doble vessant alimentant, cap al nord, les aigües del Nyong i, cap al sud les del riu Lokundje que passa per Bipindi. Des d'un punt de vista administratiu, la regió és designada amb el nom d'Atog-Boga que és el nom d'una de les seves clarianes ; la gent prefereix designar-la amb el nom de Nsola que és el nom d'un afluent del riu Lokundje que serpenteja per a tota aquesta regió. és així com ho faré jo. 2

Bipindi es troba a la cruïlla de la carretera que porta cap a Nsola (nord), Kribi (oest) i Lolodorf (est). En aquella època, era un petit centre comercial situat a trenta quilòmetres del país evuzok, setanta de Kribi i quaranta-cinc de Lolodorf. Aquest centre estava format per quatre botigues situades a un cantó i altre de la carretera ; un mercat ; la parada dels autocars, assegurant amb tota la irregularitat possible el trajecte Kribi-Lolodorf ; un dispensari estatal amb quatre medicaments en el millor dels casos ; les instal·lacions d'una companyia forestal que explotava la reserva entre Bipindi i Nsola, dirigida sempre per un francès; dos o tres comerciants, un grec, un italià i, vés per on, un català ; tres exemplars perfectes del colonial migrat i analfabet però ben convençuts que la raça que representaven era la millor... ; quatre o cinc carrers malgirbats, habitats per Bassas, Ngumbas i algunes famílies d'ètnies estrangeres (haussa, bamilekés, ewondo...) ; i una missió catòlica.

Bipindi només va ser per a mi un lloc de pas o d'espera, sense cap atracció especial. Quan hi arribava, la meua sola preocupació era marxar-ne, trobar un vehicle per anar cap a Kribi, a Ngovayang (vers Lolodorf) o per a fer els quinze quilòmetres transitables que em deixarien més a la vora de Nsola. En aquella cruïlla, l'espera d'un cotxe podia durar un dia sencer. Sort de l'amabilitat de les nétes del cèlebre explorador i naturalista alemany G. Zenker, que tenien un bar en aquell lloc estratègic. Si Bipindi es transformava en un centre ple de vida en el moment de la collita i comercialització del cacau, que els Bassa, Ngumba, Fang, Bakoko i Evuzok cultivaven fent-ne l'única font d'ingressos, havia estat gràcies a l'avi d'aquelles dues mestisses que, cansat de servir l'administració colonial del seu país, va decidir instal·lar-se a Bipindi i continuar allí durant més d'un quart de segle (1896-1922) la seva extraordinària activitat

científica, al mateix temps que experimentava per primera vegada al sud del Camerun, el cultiu del cacau.

Des d'un punt de vista eclesiàstic, Bipindi (com també Nsola) havia depès de l'antiga missió de Ngovayang, situada a cinc o sis quilòmetres de Lolodorf. Quan Bipindi fou erigit en parròquia, els Evuzok deixaren de dependre de Ngovayang i esdevingueren feligresos de Bipindi. És així com, de mica en mica, l'Església s'anava implantant per aquelles terres...

La fundació de la missió de Nsola

Feia de vicari a Kribi quan el bisbe Mongo Thomas va decidir d'enviar-me a Nsola per a fundar-hi una nova missió. Ell mateix volgué presentar-me al poble evuzok. Era la primera vegada que un bisbe visitava els habitants d'aquella regió situada a tres-cents quilòmetres de la seu episcopal, la ciutat de Duala.

De Bipindi vam anar amb jeep fins a Mamel on la carretera s'aclucava en forma de cul de sac. Allí va començar el nostre viatge a peu. Una caminada de quinze kilòmetres a través de la selva per un senderol que anava enllaçant una a una totes les clarianes fins arribar a Kamelon, el centre del país evuzok. La comitiva estava formada pel bisbe i dos altres capellans camerunesos, el barceloní mossèn Felip Planas que havia estat anomenat vicari de la nova parròquia de Nsola i que ho fou fins que el bisbe va assabentar-se que havia sigut «superior» meu al seminari. Considerant que no havia respectat l'ordre jeràrquic, va voler-se esmenar i, al cap de poques setmanes l'anomenà vicari de Bipindi. En aquesta primera anada a Nsola, va acompanyar-nos també la Cinta Compta i l'Angeleta Sanmartin que, uns mesos més tard s'instal·larien aquí per a fundar-hi un

petit dispensari. Aquella passejada va ser una festa. A totes les clarianes hi havia arcs de triomf fets amb branques de palmera trenades i guarnides de flors ; la gent ens rebia amb rames a les mans, cantant i dansant, seguint els ritmes dels tambors. Les dones feien ressonar pels aires el cèlebre crit d'aclamació *oyenga* fet d'un «eeeeee.....» tan llarg com podien donar de si els seus pulmons. L'ambient era festiu. Com en un romiatge. La gatzara era gran. Mentre anàvem avançant, darrere nostre, la gent tancava les cases i ens seguia, allargant així, a cada clariana, el nostre acompanyament. L'espectacle em feia pensar en l'entrada triomfal a Jerusalem... de la Passió d'Esparraguera (o d'Olesa). Calia molta fe per a creure'm que els «ministres del Senyor» havíem de ser rebuts d'aquella manera. Jo no en tenia tanta. La història colonial era encara massa recent com per a no contemplar aquelles escenes com si fossin tretes d'una revista missional. El cor se m'encongia. Pensava : només falta que ens portin a coll...! Sort que els meus escrúpols de consciència s'esfumaven quan en Felip Planas, amb molt més sentit de l'humor que jo, em feia esclatar de riure quan alguna dona se li agenollava als seus peus per demanar-li la benedicció, i ell, aturant-se, amb un to molt solemne, en llatí o en català, li deia : «dona, aixeca't i camina, la teva fe t'ha salvat...!». I mentre la dona s'aixecava deixant el camí lliure, en Felip Planas afegia : «No és mala cosa començar amb algun petit miracle...!» Una manera com una altra, tot parodiant l'evangeli, per a foragitar dels nostres esperits aquelles imatges d'una època que ja creïem superada. En el fons, aquell malestar era més el mal record que ens causava el fet de saber que pertanyíem a la raça dels antics colonitzadors que res més. Després vaig aprendre que els Evuzok no sabien acollir els hostes de cap altra manera.

Dos afers de bruixeria per començar

Aquella festa va ser també, i potser sobretot; la celebració d'una victòria: la fi, a favor dels evuzok, d'un conflicte que durant una colla d'anys els havia oposat amb el bisbe Thomas Mongo. Nsola havia donat - per dir-ho així - un fill a l'Església. Els evuzok havien esperat - aquest, un cop ordenat prevere, hagués estat enviat al seu país natal per a fundar-hi una parròquia. El bisbe no ho va creure oportú i l'envià a un altre lloc. El poble protestà. Però seguint un model ben conegut, el poble no tenia dret a dir res. Així doncs, el bisbe no li va fer cas. Al cap d'un parell d'anys, però, el mossèn evuzok fou enviat a Bipindi per a regentar aquella missió. En aquell temps, Nsola depenia de Bipindi, li pagava l'impost de l'Església i els «bons cristians» s'hi desplaçaven per a les grans solemnitats. Recordem que Bipindi era a trenta kilòmetres del centre del país evuzok. La decisió del bisbe fou mal rebuda. Era com posar-los la mel a la boca. Tenir un fill del clan ordenat prevere i veure's obligats a traslledar-se a Bipindi, al cor d'una altra tribu, per a acomplir els deures religiosos, era considerat gairebé com una provocació, sobretot quan tothom sabia que l'ètnia majoritària de Bipindi estava emparentada amb la del bisbe. Els evuzok van convèncer el mossèn d'anar-se a instal·lar a Nsola i independitzar-se de Bipindi. Així va fer-ho. Des de llavors els evuzok deixaren de pagar el seu impost a Bipindi i l'entregaren al seu «rector» per ajudar-lo a fundar la nova parròquia. El conflicte durà temps. Els evuzok foren excomunicats. El mossèn també. Enmig d'aquest conflicte, el mossèn va caure malalt, víctima d'un atac de feridura. En un altre temps, nosaltres hauríem dit que «Déu l'havia castigat...». Els evuzok deixen Déu de banda i interpreten el mal com una cosa dels homes.

Les feridures o altres patologies semblants són quasi sempre considerades com la conseqüència d'un malefici llançat precisament pels bassa - la tribu del bisbe - contra els evuzok. Així doncs, tot estava ben enfilat perquè comencés a sospitar-se que el bisbe o algun germà de la seva tribu havia estat l'autor d'aquell malefici. Per escapar-se d'aquesta acusació, Thomas Mongo va emprar tots els mitjans. No va dubtar d'enviar el mossèn a França per a posar-lo en mans de la medicina occidental. Si els blancs reeixien a curar-lo, seria la prova que aquella feridura no era una «malaltia indígena» i que, per tant, el bisbe no n'hauria estat el causant. Tots aquests pobles del sud del Camerun pensen que la medicina dels blancs és incapaç de curar aquesta classe de malalties. Quan les notícies que arribaven de França començaren a anunciar la curació progressiva del mossèn, el bisbe va creure bo perdonar el poble evuzok, llevar-li l'excomunió i, per acabar-ho d'arrodonir, crear una parròquia a Nsola enviant-hi dos capellans blancs.

La comitiva acompanyada de tot aquell seguici va arribar a Kamelon, centre del país, on forem acollits pels habitants de les clarianes del cantó nord del país, que havien vingut per a rebre'ns, presidits per els catequistes, els diferents caps de llinatge i el cap dels evuzok, Ngele François, un home fet a l'antiga, però que, per a aquella circumstància, s'havia mudat amb camisa, corbata de seda i un vestit de tergal.

La festa durà dos dies sencers.

Tradicionalment, quan un home rep un hoste, les seves dones li presenten les paneres amb els queviures, la cabra, el porc o la gallina que vol oferir-li per la seva estada. És l'hoste el qui diu «m'emportaré això», «menjarem alló altre». Els evuzok havien ben preparat la nostra vinguda. Asseguts davant la casa del cap dels evuzok, homes i dones dels diferents

llinatges vingueren a presentar-nos les seves ofrenes : plats guisats en cassoles esmaltades ; paneres de taronges, cacauets i diferents espècies de tubercles ; raïms de bananes (dolços i per guisar) ; garrafes de vi de palmera ; gallines, pollastres, dos o tres porcs, sis o set cabres ; i tots els ous que les gallines del país havien post des de feia un parell de setmanes... Els ous no es mengen i es guarden per donar-los als blancs... Quedarem servits. De tots aquells queviures en feren tres parts : una per a alimentar-nos aquells dies ; l'altra se l'emportà el bisbe ; i la tercera es quedà a Nsola com els primers queviures per al meu rebost, les futures llavors per al meu graner i els primers caps de bestia per al meu ramat. Per a un «pastor de l'Església» la cosa no podia començar millor.

La reconciliació va semblar fer-se. El bisbe va fer valdre, però, la seva autoritat : els va escridassar de mala manera per haver trencat la unitat de l'Església.

Si amb aquella festa semblava cloure's un conflicte amb fons de malefics i bruixeries, el diumenge següent el poble començava a embastar-ne un altre. En efecte, acabada la missa, el cap dels evuzok s'adreçà a la gent. Era una cosa normal. L'església servia de «casa comuna» : s'hi repartien les cartes, s'anunciaven els dies de mercat i altres coses d'interès general. De la forma més natural, sense veure-hi cap contradicció, el cap dels evuzok anunciava, doncs, que, tenint present el nombre repetit de morts que s'havien produït en el si del llinatge Bikoe, havia demanat a un reconegut «exorcista» de venir al país per a descobrir públicament, mitjançant la celebració d'una ordalia, el causant d'aquelles morts. La seva arribada era prevista per l'endemà.

Les ordalies van tenir lloc com era previst. No vaig creure'm autoritzat a assistir-hi. Tampoc ningú m'ho va proposar. Des d'un punt de

vista etnogràfic, en aquells moments, el que era important no era el fet d'assistir-hi, sinó de començar a adonar-me que en aquell poble en què tothom pràcticament es deia pertànyer a l'Església catòlica, una certa forma de vida cristiana coexistia pacíficament - menys quan hi intervenien els anatemes llançats pels missioners - amb les creences i pràctiques que podríem anomenar «animistes». Al cap de vuit anys, aquest afer de bruixeria encara continuava mobilitzant els esperits dels membres d'aquells llinatges. En parlaré més endavant.

La clariana d'Aseng-Bede

En arribar a Nsola m'havia proposat sortir de l'esquema colonial d'instal·lació de la Missió. El poble evuzok havia ofert al bisbe un tros de selva al bell mig de la vall de Nsola, darrera dels poblets d'Aseng-Bede i Kamelon per a edificar-hi les diferents dependències que, seguint l'esquema esmentat, la nova Missió catòlica de la Sagrada Família de Nsola hauria hagut de comportar : una rectoria ben ampla, l'església, les escoles, un dispensari i potser amb el temps un hospital, i tot plegat sobre un terreny ben separat de la població. Quan els evuzok tallaren els arbres i desbrossaren aquell tros de selva, deixant a cel obert una gran clariana, vaig descobrir que, del camí que unia Kamelon i Aseng-Bede, el terreny destinat a la missió s'enfilava suaument fins arribar a un turonet on hauria de construir-s'hi la rectoria i més tard, al seu costat, l'església. Els evuzok, que coneixen pam a pam la selva, no havien escollit aquell terreny a l'atzar. Com per tot arreu per aquestes terres africanes, la missió quedaria formant un «poblat» apart dels altres poblats. Tothom ho trobava normal. L'esquema havia sigut respectat. Potser en el fons, aquella

manera d'organitzar l'espai era menys «colonial» del que jo em pensava. Qualsevol procés de segmentació d'un llinatge anava acompanyat de la fundació d'un nou poblat i de l'aparició d'una nova clariana en aquella immensitat de mar verd. A mi, però, em va caure l'ànima als peus al pensar que hauria d'anar a viure tot sol a dalt d'una muntanyeta. En aquell temps, la teologia de l'encarnació volia que anéssim a viure arran del poble, entremig de la gent.

De totes maneres no calia posar-se neguitós. La casa encara estava per fer i tardaria molt temps en acabar-se per manca de zel digne d'un bon missioner.

Mentrestant vaig anar a viure a Aseng-Bede. Un home del sots-llinatge Mba, casat amb dues dones, ja grans, i sense fills, va oferir-me la seva casa per instal·lar-m'hi. Vaig acceptar-ho. Anar a viure en una clariana fora de la missió quedava justificat pels treballs de construcció de la rectoria. Acceptar l'hospitalitat d'un cristià que practicava la poliginia era més difícil de justificar sobretot quan la norma de l'Església en aquelles terres consistia precisament en reprovar la conducta d'aquests fidels esgarriats i en excomunicar-los. Acceptant d'anar viure a casa seva em posava, doncs, en contradicció amb el llenguatge oficial de l'Església. Per a mi era una manera de dir que no tenia perquè jutjar la manera de fer d'un poble. No sé si tothom ho va entendre. Caldria més temps. Sense saber-ho estava fent els primers passos que em conduirien més tard a comprendre que l'antropologia i l'acció missionera eren incompatibles. Sense saber-ho també, adoptava una manera de fer que em facilitaria el treball de recerca etnogràfica. El missioner és el gran especialista del «bé» i del «mal». L'antropòleg, en canvi, no ha de jutjar els fets socials. Els analitza. Intenta comprendre'n la seva lògica.

Vaig viure en aquella clariana sis anys i encara avui, quan vaig a Nsola, m'allotjo a la mateixa casa.

Per entendre la importància que des d'un punt de vista etnogràfic ha tingut per a mi aquest fet, és necessari poder-nos imaginar l'organització de l'espai habitat en aquell tros de selva tropical. A vol d'ocell, sobre aquell mantell verd de la vall de Nsola trencat per rius i rierols d'aigües fosques i formes sinuoses, hi veuríem aparèixer el seguit d'unes setanta clarianes, unides entre elles per un senderol, deixant a cel obert una terra vermellosa. Sobre la terra nua i desbrossada de cada clariana veuríem alinear-se, més o menys ben arrencades, les cases i les cuines en una o ambdues bandes, seguint el fil del senderol, però deixant entre elles un gran espai que podríem comparar una mica amb les eres de les nostres cases de pagès. El terme ewondo dzal designa la unitat espacial pròpia d'una família estesa, anomenada «casa dels homes». En una clariana n'hi poden haver unes quantes. Una «casa dels homes» està formada pels avis, els fills casats amb les seves esposes i fills, i les filles solteres (amb fills o sense).

En aquella època Aseng-Bede tenia una quarantena de construccions (cases i cuines). El dzal del meu benefactor, Mba Tobies, estava format per la casa principal, anomenada la «casa-mascle», amb parets de fang emblanquinades, teulada d'alumini, una veranda, cinc habitacions més aviat petites, un menjador-saló bastant espaiós i un sòl de terra no massa pla. Model colonial amb unes quantes estrelles de menys. A cada costat i una mica endarrera, una casa-cuina, la «casa-femella», per a cada una de les seves dues esposes, la primera anomenada Jeanne, la segona Christine. Les cases-cuines són sempre rectangulars. D'uns 7 a 10 per 5 a 7 metres. Sovint sense cap finestra. Una porta pel davant i de vegades una altra pel

darrera. L'interior és senzill. En un costat, la llar amb tres pedres sobre terra per a fer-hi foc i cuinar. A sobre de la llar i de banda a banda de la cuina, una mena d'entresolat fet amb troncs d'arbre i llates de bambú, destinat a guardar-hi paneres, cistells i altres estris. Damunt d'ateix de les tres pedres de la llar, sol haver-hi un assecador en forma de restatge sostingut per quatre lianes que pengen de l'entresolat. Aquests restatges serveixen per a guardar-hi alguns queviures i per a fumar-hi la carn de caça. Darrera la llar i a un metre més o menys de sobre terra, un altre prestatge serveix de graner on es guarden les paneres amb cacauets, grans de carbassa i de blat de moro. A l'altre costat de la cuina, hom sol trobar-hi alguns prestatges per a posar-hi la vaixel·la i les palanganes amb l'aigua per beure i cuinar. Arran de les parets, acostuma a haver-hi dos o tres llits de fabricació local. La cuina serveix de dormitori no solament per a les dones i els infants sinó també per als homes quan fa fred i quan es troben malament. Tradicionalment és aquí on les dones pareixen. Les cuines són també un lloc privilegiat per a fer-hi tertúlia i buidar alguna carbassa de vi de palmera. En principi, els homes mengen a la «casa mascle» i les dones i infants a la cuina. Molt sovint, però, aquest principi no és respectat i tots plegats mengen a la casa de la dona.

Mba Tobies va oferir-me la seva «casa mascle». Ell aniria fent vida entre les dues cuines. Aquesta casa va servir de tot, de rectoria, de vivenda de l'equip de barcelonins que treballavem en aquella regió, de dispensari (les tres cambres del darrera es van convertir en consultori, farmàcia i sala de cures), de lloc de repòs pels vianants, de «centre» de recerques etnològiques i pastorals, d'espai obert per a buidar una carbassa de vi de palma (o, més discretament, d'alguna ampolla de vi de missa), de punt de curiositat de la mainada per a veure com vivien els blancs...

Mai vaig pagar lloguer. Entre nosaltres va instaurar-se un sistema manent d'intercanvis i de serveis. Per l'edat que tenien, jo vaig venir una mica com el fill de la casa, un fill prestigiós que rebia les visites i que per la meua posició de rector i d'home blanc podia venir en qualsevol moment llur protector. Aixó era cert, però la litat fou que els que en sortiren més beneficiats d'aquesta relació em ser nosaltres, el grup de catalans que visquérem en aquella casa.

Christine, la segona esposa

Vist des de fora, vaig tenir sempre la impressió que aquelles dues poses comunes d'un mateix home vivien en pau i en bona harmonia. Com sol occeir molt sovint en aquests matrimonis, va ser la primera dona la que, no tenir fills, va aconsellar al seu marit d'esposar-ne una altra. ques vegades, en tot cas, vaig sentir una baralla entre elles. Per un trimoni poligínic, el fet que cada esposa tingui la seva casa-cuina és important. Els dona una veritable independència.

Jeanne, la primera esposa, tenia un caràcter sec. S'enfadava fàcilment i sia les coses sense masses embuts. Quan no hi havia ningú a casa, la agilava gelosament i si alguna mainada rondava pels voltants, l'escriassava sense contemplacions. Christine tenia un caràcter més dolç, era una dona discreta, poc parladora, a punt sempre d'oferir un somriure. auria fer dos anys que jo vivia a Aseng-Bede. Un dia va venir a demanar-me n favor. Volia que la bategés. En aquelles terres de missió, les normes de a moral cristiana eren inefables. En un matrimoni com aquell, el marit, atejat, quedava exclòs de la vida sacramental per haver esposat una segona muller. La primera dona podia rebre els sacraments. La segona, en

canvi, no. Però Christine no era cristiana encara que en portés gairebé el nom. En aquest cas, al demanar-me que la bategés, el bon missioner que jo hauria hagut de ser li hauria hagut de dir que la seva situació no ho permetia ; que el baptisme exigia una «conversió» i que, si realment volia convertir-se havia d'abandonar el seu marit, anar-se'n al seu clan d'origen i fer que la seva família tornés a Mba Tobies la dot que aquest havia entregat en el moment del casament... La casuística de la teologia moral era clara, neta, impecable. La vida, en canvi, era molt més complexa. Els principis elementals de l'organització social d'aquell poble, del sistema de parentiu i d'aliances s'oposaven als refinaments d'aquella casuística vinguda de fora. Hauria pogut dir-li que no calia batejar-se, que la seva vida «pagana» era tan digna com la de qualsevol cristià... Eren idees que en aquella època expressava públicament... Davant d'aquella demanda, vaig pensar que la meua retòrica no serviria de gran cosa. Vaig escoltar i vaig batejar-la. Christine va continuar vivint amb el seu marit. Va ser una gran festa. Els seus ulls resplendien de felicitat. La joia espiritual amb el vi de palma fa miracles - més exultants que els que fa l'aigua de Lourdes. Les danses van durar fins passada mitja nit. Durant tota la festa, els crits d'aclamació més forts i més llargs sortiren dels llavis de Jeanne, la seva comuna esposa de Mba Tobies.

El veïnat d'Aseng-Bede

Els antropòlegs tenim tendència a hipostatitzar els pobles que estudiem i parlar d'ells dient per exemple «els Nuer fan això...», «els Zande diuen allò altre...», «els Bororo pensen allò de més enllà...» és així com els

transformem en entitats desencarnades a les quals solem atribuir-los, sense distincions, tots els béns o tots els mals de la terra, com si tots ho fessin tot, ho pensessin de la mateixa manera o ho diguessin amb el mateix to. Potser és impossible fer-ho d'una altra forma. L'escriptura etnològica té les seves pròpies limitacions.

Malgrat això, és important que l'etnògraf trobi la manera de dir que, darrera els noms d'aquestes ètnies desconegudes, hi ha unes persones reals, amb un nom i una història ; és important també que expliqui de quina manera ha anat teixint la xarxa de relacions que li ha permès d'establir la comunicació etnogràfica ; i retri compte, en fi, de les circumstàncies que han condicionat tot el seu treball de recerca.

Aseng-Bede constituí la primera nuada d'aquesta xarxa de relacions. Amb els seus veïns, vaig aprendre a descobrir la monotonia de la vida quotidiana amb els seus aspectes més banals, més repetitius, però de vegades també més divertits i sorprenents. De mica en mica els habitants d'aquella clariana deixaren de ser per a mi una abstracció. Com jo també vaig deixar de ser-ho per a ells. Aprenguérem a conèixer-nos el tarannà. Les relacions no foren iguals amb tothom. Com en qualsevol comunitat humana, el joc de les simpaties i de les antipaties feren la seva aparició. La capacitat de comunicació no era la mateixa per a tots. Amb certs veïns, les relacions foren més aviat discretes ; amb altres, en canvi, foren obertes, franques, sense tafaneries, encara que en la vida d'una clariana era molt difícil guardar una certa intimitat...

Un cop instal·lat a Aseng-Bede, una de les meves primeres preocupacions va ser trobar algú que volgués ajudar-me a perfeccionar els meus coneixements de la llengua ewondo. A l'entrada d'Aseng-Bede, venint de Bipindi, un cop travessats els quatre troncs que fan de pont sobre un

rierol, hi vivia un fragment del sots-llinatge Ebanda. Dues cases-mascles i dues cuines a una banda del camí, i una altra en front, a l'altra costat. En una de les cases-mascles hi vivia Mvondo Albert amb la seva muller Ada Myriam i una rècula de criatures ; amb ells vivia també Bivina Bernard, un dels germans de Mvondo Albert, afectat de paràlisi d'una cama, deguda a una poliomelitis infantil. Quan jo el vaig conèixer era ja un home adult, solter, que a causa del seu handicap portava una vida més sedentària que els altres homes i que, per tant, estava més disponible. Parlava i escrivia l'ewondo i el francès. Va acceptar ser el meu «professor» Molt sovint anava a casa seva per escoltar i transcriure cintes magnetofòniques. En aquella època, per a mi, era el millor exercici. Treballàvem sobre un tros de taula arrambada a la paret sota la claror d'una finestra. Quan la gent passava i em veia estudiant la llengua, em saludava dient : *A môngò sikulu, masug wa...!* («Salut! al nen que va a col·legi...»). La casa-mascle de Mvondo Albert era petita, el seu sostre era fet amb foliols de palmera. Les seves quatre parets amb troncs entrecreuats de bambú i fang. Quan feia calor, s'hi estava fresc, molt més que en les cases amb sostre d'alumini. Era un motiu més que m'incitava a anar-hi a fer les meves classes d'ewondo. Però no tot va ser l'aprenentatge de la llengua. Amb aquelles anades gairebé quotidianes vaig anar coneixent tota la família. El germà més gran, Ebanda, que mentre buidava una carbassa de vi o una bona mesura d'alcohol de canya de sucre li venia la inspiració i ens proporcionava uns llargs discursos que ressonaven fins a l'altra punta de la clariana. Conversar amb ell era impossible. Vivia en un estat segon gairebé d'una manera permanent. Els seus ulls grossos i resplendents el traïen. La seva dona deuria tenir una paciència molt gran i un son molt fort per aguantar

aquells discursos que no s'acabaven mai. La meua relació amb ella va començar pràcticament després de la mort del seu marit.

Allí on passava més estones però era a la cuina de la Myriam, la dona de Mvondo Albert. Una de les coses que els antropòlegs hauríem de ser capaços de comunicar és que l'Altre, el Primitiu - si és que aquest mot té encara algun sentit - per gran que sigui la distància que ens separi d'ell, per diferent que sigui el seu món en relació amb el nostre, pot ser l'objecte dels mateixos sentiments i de les mateixes passions, d'amor i de desamor, de tendresa i d'insensibilitat, d'admiració i de menyspreu que nosaltres podem sentir entre els membres de la nostra societat. Viure en el si d'un altre poble és implicar-se en bé o en mal en aquests diferents estats d'ànim, és fer de la relació etnogràfica una relació entre sers humans i no una relació entre un subjecte (l'etnògraf) i un objecte (l'Altre), entre un observador i una «cosa» observada.

La relació amb Ada Myriam va començar amb un moviment de simpatia que compartíem tot l'equip de catalans que vivíem a Aseng-Bede. Esdevingué una amiga de la casa. La cosa que més ens impressionava era la seva joia de viure. Myriam donà a dues de les seves filles el nom de dos membres del nostre grup. D'alguna manera, aquell gest volia expressar i perpetuar la relació d'amistat que existia entre nosaltres. Més tard, un altre membre de la colla i jo mateix donàrem a les nostres filles el nom de Myriam, en recordança seva. A l'Àfrica, un do exigeix un contra-do.

D'una manera concreta podria preguntar-me : quina etnologia vaig fer amb aquesta veïna? Quan reviso els meus fitxers, les meves llibretes de notes i els inventaris de les meves cintes magnetofòniques, constato que són poques les vegades que apareix el nom d'Ada Myriam . Una nota sobre la recepta d'un remei casolà que un dia va fer-me per a curar-me un lumbago. La nota

diu que, mentre m'aplicava el cataplasma no va voler-me dir el nom de les plantes que havia utilitzat per por que els bruixots - era el vespre - sentissin aquells noms i s'apoderessin de les seves virtuts medicinals. L'endemà matí vingué per a explicar-me la recepta. Diguem tot de passada que l'oposició entre el món de la nit i el món del dia, oposició clau en el sistema de representacions d'aquest poble, podia aprendre's amb petits detalls com aquest. En una altra secció dels meus fitxers, hi trobo la referència d'una cinta amb els cants d'un ritu de guariment, i poca cosa més. D'una manera formal, jo diria que la Myriam no va ser una informadora, la funció de la qual hauria estat de transmetre'm unes dades precises, sobre un tema precís, en un acte formal d'ordre etnogràfic. Poques vegades vaig treure la llibreta davant seu. La Myriam, com molts altres evuzok, va exercir sobre mi una funció iniciàtica : a través d'una relació del tot informal m'aprenia, sense saber-ho ella, sense adonar-me'n jo, el cantó inenarrable de les coses, aquell que permet de familiaritzar-te amb la realitat social i cultural dels altres, interiorment. I l'etnografia, si no vol caure en la temptació d'esdevenir una ciència esterilitzadora, també ha d'incloure aquesta altra visió de les coses.

La meva esposa Julienne

Al costat de la casa-cuina de la Christine però una mica més endarrera hi vivia una àvia de cara rodona, gairabé calva, mig desdentada i una mica garrella. Una meravella de dona. Era vídua i pertanyia al sots-llinatge de Mba Tobies. Es deia Memong Julienne. La recordo tendrament.

Gairebé cada dia venia a casa per a saludar-me, comentar-me alguna cosa, portar-me un plat de cacauets torrats o per a passar-hi simplement una

estona, sense dir-nos massa res, mentre amb un bastonet entre els seus dits anava despellofant les granes de carbassa necessàries per a fer el pastís que més agrada a tots els habitants d'aquesta selva camerunesa.

Amb ella vaig fer els primers enregistraments. Havia rebut un petit magnetòfon de marca italiana. No és que fos massa bo però em va ser una bona eina de treball, sobretot, per anar perfeccionant els meus coneixements en llengua ewondo. Un dia, amb l'aparell a punt, vaig demanar a Julienne de cantar-me alguna cançó de bressol. Va fer-ho. A la tarda vaig transcriure-les i fer-ne la traducció mot a mot. Les guardo com una relíquia. Avui, les he escoltat de nou. Transcric la més bonica tot refent aquella antiga traducció :

Ai ai ai ai ai ai...!
El cor se'm trenca al sentir els plors d'aquest infant
Órfena de pare i mare, sola, sense ningú
Ai ai ai ai ai ai...!
Sola, sense ningú
Els meus ulls s'omplen de llàgrimes,
Quan la banyo plora, i no escolta el meu cant
Ai ai ai ai ai ai...!
Quan li dono el pit, plora i el rebutja
Ai ai ai ai ai ai...!
Li canto, la gronxo i no escolta el meu cant
Ai ai ai ai ai ai...!
Quina pena em fas al veure't sense ningú
Com un ocelllet perdut lluny del seu niu
Sola, sense ningú
Filla d'uns pares que ja no estan entre nosaltres
Sola, sense ningú
Calla, si et plau, et gronxo
Calla, si et plau, no ploris més que crido a la teva mare
La crido amb el tam-tam petit que ressona fins a l'altra banda del riu dels Morts ;
e e e e e e...!
«Vina, la teva filla s'esllangueix de dolor!»
O, nena petita, filla de les muntanyes d'Àfende i de Mil
O, nena petita, filla del cim de Lolodorf
O, nena petita, filla de la clariana de Madang banyada per les aigües de la Mugué
O, nena petita, filla de la vall dels Ewondo ;
Per què et desvetlles amb aquest mal sonni?
Calla, si et plau, que vinc a amanyagar-te
Filla d'una dona ewondo per què et desvetlles amb aquest mal sonni?

No és tan sols el so enregistrat de la seva paraula el que em fa pensar en Julienne. La meua relació amb ella va prendre un aire especial. No recordo bé com devia començar. Potser un dia vaig saludar-la dient :

- «Esposa meua, on vas?»

A la qual cosa ella em deuria correspondre seguint la mateixa plasereria :

- «Vinc a saludar-te, espòs meu...!»

El cas és que des d'aquell dia el nostre «matrimoni» va quedar «consumat». Els evuzok disfruten donant-se motius. Els agrada també crear, mantenir i fins i tot institucionalitzar relacions jocosos amb parents i amics : entre el nebot i el seu oncle matern ; entre els membres d'una mateixa promoció iniciàtica ; entre els membres del clan evuzok i aquells del clan ngoe... Els antropòlegs han escrit planes i planes sobre aquest tipus de relació que hom troba en moltes altres societats.

A partir del moment en què la nostra «relació matrimonial» va ser coneguda - entre els evuzok les notícies corren fàcilment - a mi, ningú va parlar-me més de la Julienne sinó de la «teua dona» ; a ella ningú li va parlar més de mossén Lluís sinó del «seu marit».

A l'estació seca quan fa bo d'estar-se a fora, caiguda ja la nit, Julienne solia esperar-me asseguda a les escales de la varanda de casa. Si tornava tard d'alguna clariana veïna, l'esbronc em queia a sobre abans que obrís la boca :

- «D'on véns a aquestes hores?» - em cridava en ewondo i ben fort perquè tot el veïnat se n'assabentés.

- «Es que la dona ha de saber tot el que fa el seu marit? - li responia jo fingint autoritat.

- «Quina noia de Mvondo has anat a veure avui, eh?» - insistia tot fent veure que em plantava cara.

- «Vés i pregunt-ho...! - li deia. I afegia : «al pati, és el gall el que canta»

- «Sí, responia ella, però a la cuina són les gallines les que ponen...»

Per fer-la callar, en fi, li deia :

- «No em contestis malament. Si cada vegada que arribo tard m'has d'esbrincar així et faré fora de casa i no ens casarem a l'Església...»

Era la meua gran amenaça. No fer el casament religiós era la desgràcia més gran que podia escaure's a una persona ja gran. Després del casament tradicional i del casament civil, el casament religiós representava una mica com el passaport per al paradís. Podíem escridassar-nos, ergargamellar-nos, dir-nos de tot, però cap dels dos tenia dret d'enfadar-se. La discussió s'acabava amb una bona abraçada mentre des d'alguna casa veïna algún burleta em deia :

- «Ep, mossèn, quin esbronc t'ha clavat la teua dona...»

Era diumenge. Estava celebrant la missa. De cop i volta un avalot. Unes quantes dones surten corrent llançant els crits inconfusibles d'una mala nova. Un home se m'acosta a l'altar.

- «Què passa?» - li pregunto.

- «La teua dona s'ha mort» - em contesta.

Hauria pogut dir «la Memong Julienne s'ha mort». Va dir-me : «la teua dona». No era moment de bromejar.

En aquell moment, els mots d'un llenguatge convencional de caire jocós prenen una altra dimensió : deixaven besllumar tota la seva gravetat.

La missa s'havia interromput.

Vaig adreçar-me als feligresos emprant el mateix llenguatge :

/e

- «La meua dona, vaig dir-los, acaba de morir... Perdoneu-me... Farem la missa un altre dia...»

Hauria pogut dir «la Memong Julinne» ; vaig dir «la meua dona».

Tothom va trobar-ho normal. No era moment de bromejar.

L'endemà, abans de pondre's el sol, a quatre passos de casa, darrera la seva cuina, Memong Julienne fou enterrada acompanyada dels plors, dels cants i de les complantes de les dones del clan. Mba Tobies va fer el discurs de comiat desgranant, un a un, els fets més significatius de la seva vida. El discurs es va allargar al recordar els darrers dies de la seva existència. Calia que tot quedés ben clar per evitar qualsevol sospita referent a les causes de la seva mort. Dos dies abans, la Julienne i jo havíem tingut una d'aquelles baralles conjugals que tant ens divertien. Mba Tobies, el cap del sots-llinatge, va recordar-la detalladament. Vaig enrogir. Jo estava allí, davant seu, revestit d'alba i estola, amb el salpasser a la mà. L'escena era gairebé surrealista. A ningú però se li va escapar el riure.

No havia entès que aquella forma de jocositat era més una manera de crear un lligam social que una manera de fer broma. Na Julienne i jo havíem esdevingut «marit i muller» pel consentiment mutu d'una plaseria. Calia haver-hi pensat.

La vida en una clariana està feta de mil coses diferents : de les breus salutacions matutines, llançades d'una veranda a l'altra pels veïns, embolicats encara amb el llençol de colors, tot netejant-se les dents amb un tros d'arrel especial. De les primeres feines casolanes de les dones netejant les eres i arrencant les males herbes de les eixides. D'anades i tornades a la riera per banyar-se, fregar-hi plats i caçoles o buscar-hi

aigua. De la xerinoa de la mainada que amb els llibres al cap va passant de clariana en clariana, de bon matí, per anar a l'escola i a mitja tarda per tornar a casa. De silencis llargs mentre les dones són al camp i els homes a les plantacions. De silencis trencats només de tant en tant pels plors d'un nadó i per l'aire d'una cançó de bressol d'una àvia cansada que s'ha quedat a casa. Del pas dels vianants que entren per una porta de casa, em saluden, s'asseuen uns instants o s'ajeu si estan molt cansats, em donen les darreres noves d'allà on vénen, i se'n van, sortint per l'altra porta, per entrar, una mica més enllà, en una cuina del veïnat o d'una altra clariana i fer el mateix. Del vianant que no s'atura però s'adreça a l'home que esmola una eina o a la dona que està a fora donant el pit al seu infant, dient :

- Pare {mare}, et saludo...!
- Jo també. On vas?
- Vaig a marina
- Està bé! No t'oblidis de portar-me quelcom...!
- Ho faré

I de retorn :

- D'on vens?
- Vinc de marina
- I què em portes?
- Ai! no hi he pensat...!

La vida d'una clariana està feta també de sorolls i d'olors. D'olors de carn fumada. D'olors de bananes perfumades. De sorolls de mans de morter que piquen i repiquen acompassadament. De cops secs d'alguna destal. De la remor de la pluja. De crits i de rialles. Dels crits de l'aviram que fuig esparverada davant la sobtada davallada d'un esparver. De crits de joia

per a celebrar el rapte d'una nova esposa. D'anades i tornades d'una clariana a l'altra, sobretot al caure la tarda. De sortides discretes, la nit. D'adulteris. De baralles i divorcis. De danses i jocs. De jocs de daus i de danses al ritme dels tam-tams. De reunions per a discutir els afers del llinatge. De petits actes rituals. De gestos ancestrals. De costums rutinàries. De músiques de transistors. De gent endiumenjada que va a missa. De fatiga i avorriment. De malalties i tractaments casolans. De dies grisos, tristos. De pluges i fangueigs. De nits de lluna plena que conviden a jeure i a conversar fora a l'era mentre unes escorces cremen i fumegen per allunyar els mosquits. Del plat guisat que t'ofereix la veïna i de la mica de petroli que deixes al veí. De confidències. De naixences, de morts i de dols...

Viure com a veí és deixar desfilar davant seu, un dia darrera l'altre, totes aquestes coses. És viure una relació de parentiu acompanyada d'una altra que crea necessàriament la contigüitat espacial i que sol traduir-se per una xarxa difosa d'intercanvis diferits de béns i de serveis.

En un món petit on les portes de les cases s'obren al clarejar el dia i es tanquen només al caure la nit, i en el qual les entrades i sortides a les cases dels uns i dels altres són permanents, la contigüitat espacial és forjadora de noves solidaritats però també creadora de conflictes que no s'acaben mai.

El meu treball de capellà i d'etnògraf començà assumint aquest rol de veí. Un treball que consistí sobretot en saber perdre el temps i deixar-me penetrar per tot el que em rodejava, sense qüestionaris, sense temes a tractar, deixant que la vida i els esdeveniments passessin al davant. Estic ben convençut que l'etnografia és més una actitud, un art, que un seguit de tècniques d'observació o d'enquesta. La majoria d'aquestes tècniques, per

tra banda, s'aprenen soles. De totes maneres, abans d'emprar-les, abans
començar una enquesta precisa amb un mètode precis, cal deixar-se
marar pel propi entorn etnogràfic. És una equivocació creure's que hi ha
un moment per a fer l'etnografia i un altre en què hom deixa de fer-la. Si
fos així els antropòlegs tindrien raó en desesperar-se i creure's que el
treball de camp» és una pèrdua formidable de temps i d'energies car per
obtenir una bona informació o per aconseguir fer un interrogatori correcte,
la majoria de vegades s'han de perdre hores i hores en coses supèrflues.
Hom no pot avaluar el treball etnogràfic en termes quantitativs. És cert
que amb unes hores de conversa l'etnògraf podrà aprendre moltes coses sobre
la pràctica de la poligínia i que aquestes hores de conversa haurà de
confrontar-les amb moltes altres per a comprendre una mica els seus
mecanismes i les seves funcions en el si d'una societat donada. Tot això és
ben cert i l'etnògraf haurà de fer-ho. Però si al mateix temps té l'ocasió
de viure un cert temps al costat d'un matrimoni poliginic tot mantenint
amb ell una relació amical o de veïnatge, l'objecte del seu estudi pot
rebre llavors una altra dimensió, potser més justa en el plantejament de
certes qüestions, però potser també més respectuosa, més íntima i, per què
no dir-ho?, més meravellada davant d'aquella nova diferència cultural.
Aquesta dimensió subjectiva de la nostra tasca d'antropòlegs que alguns
poden considerar impròpia a les exigències racionalistes de la ciència, jo
la crec, en canvi, indispensable si volem deixar de contemplar els pobles
que estudiem com a simples objectes de laboratori. Per a mi l'etnografia
és, en primer lloc, l'art de saber conviure amb un poble. Però en cap
moment, aquesta convivència ha d'ésser concebuda com una estratègia per
a millor assolir els objectius que l'etnògraf es proposa. El treball
etnogràfic en una comunitat estrangera no és un dret. És una confiança.

Les confidències no s'exigeixen, es fan lliurement. I perquè siguin etnogràficament vàlides, han de néixer d'una relació humana sincera.

«Fill dels evuzok»

Tot devia haver començat com una broma. Alguns evuzok es devien divertir donant-me el motiu de «noi d'Aseng-Bede». D'altres seguiren l'exemple i em saludaven dient : «Fill del llinatge de Mba». Era una manera de bromejar amb un deix de malícia. El sentit de l'humor està molt arrelat en aquest poble. Les relacions de «jocositat» són una veritable institució. Ho acabem de veure. Anomenar-me així era com dir-me : «què fas aquí? no ets d'un altre llinatge, tu...?». Alguns anys més tard i després d'haver recorregut més d'una vegada totes les clarianes del país, la gent va començar a donar-me un altre sobrenom, el de «man evuzok», que vol dir «fill [o originari] dels evuzok». No faré el desmenjat dient que no vaig sentir-me una mica cofoi. Però tampoc diré que m'ho vaig prendre massa seriosament. Una broma de bon gust? Potser sí. Però si només fos això, per què de vegades algunes persones respectables recordaven aquell sobrenom com argument per a justificar la meua assistència a certes reunions i actes rituals? : «No diem que és un «fill dels evuzok»? per què doncs hauríem de tractar-lo com un estranger...?» . Vaig estudiar l'ús del terme *man*. Vaig descobrir que el nombre d'enunciats en els quals podia aparèixer era molt limitat i que tots ells es referien a certs aspectes de la identitat de l'individu : identitat sexual, clànica, familiar, residencial...

En efecte, l'anàlisi semàntic del terme *man* ens mostra en primer lloc que entre l'home, en la seva definició més general (*man mod*), i allò que nosaltres anomenaríem l'espècie animal (*man tsid*) hi ha una certa

homologia (marcada lingüísticament amb el terme *man*) en la seva forma d'existència i que ambdues s'oposen a la forma d'existència dels vegetals. Per altra banda, semblaria que l'home no és considerat com un ser animal. Així doncs, l'oposició que nosaltres establím entre «vida animal» i «vida vegetal» no sembla pertinent per als evuzok, com tampoc no ho és aquella altra que nosaltres fem entre «animal racional» i «animal irracional». Els evuzok no defineixen l'home en funció ni de la seva animalitat ni de la seva racionalitat. Per definir l'home, aquest poble pren en consideració dues coses : el caràcter específic de la seva sexualitat i la seva identitat social (ètnica, clànica...). Pel que fa al primer tret cal assenyalar la presència del terme *man* per oposar el sexe masculí (*man fam*) al sexe femení (*man mininga*), terme que desapareix en designar el sexe dels animals i de les plantes, que és designat per l'oposició *nnom/ngal* que podríem traduir per mascle/femella. La sexualitat humana té una dimensió social que no té la funció reproductora dels animals i les plantes. He dit que l'home es defineix també per la seva identitat social. Aquesta identitat, però, no és la mateixa segons es tracti d'un home o d'una dona. I és per això que, quan els evuzok tracten de definir-la, oposen el terme *man* al terme *ngon*. La identitat de l'home és estable, com ho és el sexe de l'home i de la dona (tots dos marcats pel terme *man*), mentre que la de la dona es caracteritza per una certa mobilitat. En una societat exogàmica i patrilineal com la dels evuzok, l'home pertany i és destinat a romandre al grup social en el qual ha nascut mentre que la noia és destinada a sortir-ne per esdevenir, pel joc de les aliances matrimonials, una dona del grup social del seu marit. És per això que la identitat tribal, clànica o familiar d'una noia no s'expressa mai pel terme *man*. És així, doncs, com aquest terme que solem traduir per

«fill de...», «originari de...» és utilitzat en un nombre ben precís de casos per assenyalar : a) una certa forma de vida comuna entre els homes i els animals i que es distingeix de la que posseeixen les plantes ; b) el caràcter social de la sexualitat humana, caràcter que no té la funció reproductura dels animals i dels vegetals, i, en fi, c) la dimensió estable de la identitat social de l'home per oposició a la mobilitat de l'estatut de la dona. L'examen etnolingüístic no em va permetre, però, descobrir la dimensió simbòlica que podia rebre aquell motiu. Com li succeeix moltes vegades a l'etnògraf, vaig descobrir-la quan menys m'ho esperava, parlant d'una altra cosa, en un context ben diferent. Ho recordaré encara que sigui fent una breu caminada cap a una altra clariana.

A deu kilòmetres d'Aseng-Bede, prop dels límits territorials del gran llinatge Bikoe, hi havia una clariana molt petita en la qual hi vivien només set persones, membres d'una família no gens nombrosa del sots-llinatge Nlomo, el mateix sots-llinatge del cap dels evuzok : un matrimoni gran amb un fill d'uns quaranta anys, casat, i sense fills ; i un filla una mica més jove que el seu germà, soltera (per dir-ho d'alguna manera) i amb un fill. Vivien en dues cases i dues cuines arrencades sobre la mateixa banda de la clariana, la filla utilitzant la cuina dels seus pares. A l'altra banda del camí hi havia una casa on vivia un «oncle» que tocava molt bé l'arpa anomenada *hilun*. Eren unes cases i cuines molt senzilles, bastides completament amb materials autòctons, sense el «luxe» i el prestigi (i la calor) que dona la teulada d'alumini. Ens vam fer molt amics. El perquè de les amistats no s'expliquen. Les amistats es fan. És cert que tenia una predilecció especial per aquells avis evuzok plens de seny, dotats del do de la paraula i de l'art de conversar, i que em plaïa escoltar-los. En aquella clariana, el cap de família n'era un. Per a dir-ho

doncs d'alguna manera, allí m'hi trobava bé. Sempre que anava cap a Bipindi o a Minsola, m'hi aturava per passar-hi unes hores, mig dia, un dia sencer o... què importa! puix que en aquell país el temps no és or i les presses són molt relatives... Aquelles estades estaven fetes de descans, de mandra, de moltes estones sense fer res, de banys de peu per a curar-me les llagues dels dits, d'esperes fins que els uns i els altres tornessin del camp, de visites als llogarets veïns, d'àpats compartits i de converses a les quals solien participar en Zogo Jean i la seva muller Justine del sots-llinatge Dima, així com també el gran medecinaire Atangana Michel, ja que tots ells vivien a quatre passes, en una altra clariana. Aquelles converses continuaven de vegades a la cuina, estirats sobre el llit, mentre esperàvem que ens arribés la son.

Un dia, en una d'aquestes converses improvisades, parlàvem dels difunts. L'oncle s'havia mort i m'havia deixat en herència la seva arpa que jo havia anat a recollir. Xerràvem de la vida dels «esperits» dels morts que rondan per darrera les cases. Dels actes rituals que calia fer per a calmar-los. La conversa es va desviar una mica. Del culte als difunts vam passar a parlar d'allò que nosaltres podríem anomenar «la reencarnació» i que jo vaig formular preguntant :

- «L'esperit d'un mort podria tornar entre els vivents prenent la forma d'una persona viva...?»

- «Es clar que sí! podríem citar-te'n molts casos», va contestar-me la filla, - «Tu mateix, per exemple. Si t'anomenem «fill dels evuzok» és perquè pensem que ets l'esperit d'un dels nostres avantpassats que ha volgut tornar al seu país i ho ha fet prenent la pell d'un home blanc...!»

Em vaig quedar de pedra. Les persones amb qui conversava em mereixien massa confiança com per creure que bromejaven. Allò que per a mi era un bon

acudit o estirant molt una prova d'amistat rebia en aquell moment un contingut simbòlic de caire transcendent i en el qual jo hi estava implicat. Ignoro si aquella interpretació era compartida per tothom. En tot cas, devia ser una de les interpretacions possibles. I és en tant que possibilitat lògica que val la pena de tenir-la en compte. Creient que jo podia ser la reencarnació d'un avantpassat, els evuzok admetien que la diferència - el ser diferent que jo era - podia ser «integrada» al seu sistema simbòlic tot guardant, precisament, l'estatut específic de cosa diferent. Per als evuzok, la diferenciació de les coses que omplen l'univers és quelcom de fonamental. Simbòlicament, el pas de la natura a la cultura no és res més que el pas de la indiferenciació a la diferenciació. Els mites i els jocs permeten aquestes abstraccions. La diferenciació precedeix l'ordre classificatori. I en qualsevulla forma de classificació, per elemental que sigui, les coses no són reduïdes les unes a les altres, ans bé mantingudes en el camp de les seves diferències respectives a través d'una relació que les uneix a un nivell superior d'abstracció. La interpretació del motiu que van donar-me els evuzok no és res més que una aplicació concreta d'aquests raonaments : l'home blanc que jo era havia estat «integrat» en el seu univers simbòlic sense perdre res de la meua especificitat d'home blanc.

La integració d'un estranger en una societat no inclou la negació de la seva diferència. No és que ho tingués així de clar en els primers anys d'estada al Camerun. Com tantes altres coses vaig anar-ho aprenent de mica en mica. En els anys seixanta les idees sobre l'«adaptació» i la «integració» estaven de moda. La crítica contra el model colonial era molt forta entre nosaltres. Era el temps de la «negritud», de l'exaltació dels «valors negres». Tots creiem que havíem de ~~que~~ saber-nos adaptar i

integrar al model de vida dels africans. Sant Pau ja ho havia dit: «Feu-vos jueu amb els jueus...» Les mateixes idees havien penetrat en els ambients de certs cooperants i en el mateix món de l'etnologia. Era la resposta d'una nova generació a l'esperit colonial que havia negat el dret d'existència a les altres cultures i civilitzacions. Els mots d'«adaptació» i d'«integració» esdevenien així com els símbols d'una reconeixença cultural tot implicant al mateix temps una certa negació a la pròpia identitat cultural. Idealisme pur.

Els evuzok tenien raó de considerar-me com un avantpassat que havia oblidat la seva pell en algun racó de l'altre món i a canvi havia pres la pell d'un home blanc... Tenien raó perquè, malgrat l'idealisme dels primers anys, jo no podia deixar de ser el que era : un blanc, amb la meua manera de fer de blanc, les meves «manies» de blanc i les meves coses, aquella multiplicitat de coses, sense les quals el blanc no sap viure i que en el meu cas eren : la màquina d'escriure, molts llibres, diaris i revistes que rebia d'Europa, un magnetòfon (no sempre), una ràdio vella, queviures en llauna, medicaments (també en llauna) per a curar-ho tot, una nevera i un fogó de petroli... moltes coses... menys aquelles indispensables per a un home del país, el domini de la llengua, un bon coneixement de les geneologies del clan, la llança, el tam-tam, una bona carbassa per omplir-la de vi de palmera, un matxet ben afilat, la ballesta, una bona «medecina màgica» per a reeixir en la vida i un parell o tres d'esposes i forces fills. Era un ser diferent com ho demostrava aquella mania meua d'escriure, de demanar (en un principi car després vaig aprendre'm la lliçó) el dia i l'hora de quan es farien les coses, de menjar al migdia, d'esperar cartes constantment, d'anar sempre amb barret per por de les

insolacions fins al punt que els infants de l'escola van inventar-se una cançó que deia :

- Est-ce que tu as vu	- Tu! has vist?
la casquette, la casquette	el capell, el capell
Est-ce que tu as vu	Tu! has vist?
la casquette de l'abbé Louis,	el capell de mossén Lluís

Encara que visqués en una clariana entremig de la gent i hagués assumit certes maneres externes de fer d'aquell poble, tot allò era tan superficial que quedava molt lluny del contingut maximalista que soliem donar als mots d'«adaptació» i d'«integració».

La qüestió realment important que vaig haver-me de plantejar va ser aquesta : és possible renunciar veritablement a la pròpia identitat cultural? I una altra : és que els evuzok ho esperaven de mi? Ja no parlo d'aquella identitat que ens ve donada per una certa manera de pensar el món i de pensar-nos a nosaltres mateixos, sinó d'aquella altra que s'arrapa a la nostra pell i ens ve donada per l'entorn social i cultural en el qual vivim. Les respostes es van anar donant de mica en mica. L'experiència em mostrava que com més procurava compartir (d'una certa manera) la meua vida amb la d'aquell poble, com més anava aprenent la seva llengua i establint una comunicació, menys necessitat tenia de renunciar a la meua manera de fer d'home blanc. Per altra banda, amb el temps vaig anar comprenent que els evuzok acceptaven bé que fos el que era. Quantes vegades eren ells els que es comportaven com «etnògrafs» i m'assetjaven amb preguntes sobre els costums del meu país...! Quan^te «cursets d'etnografia» catalana hagué de fer...! Era així com aprofundíem l'idea que érem diferents i apreníem a interioritzar que, si en aquests intercanvis, ningú s'erigia com a model per a l'altre, les diferències no tan sols podien coexistir sinó que podien

ajudar-nos a passar... unes bones estones bromejant tot explicant-nos les mil coses «rares» que els uns i els altres fèiem...

Quan hom vol «adaptar-se» o «integrar-se» a una altra forma de vida cultural, el perill és de prendre els altres per estúpids i creure's que adoptant quatre maneres de fer més aviat «folkloriques» sobre el vestir, saludar, menjar i jeure, etc. els podrà fer empassar que ha esdevingut un autòcton. Els evuzok sabien que jo era diferent i no em demanaven pas de renunciar a la meua pròpia diferència com tampoc em demanaven que adoptés constantment i sense més ni més, cada una de les seves formes de viure. Sabien que no era possible. L'única cosa que em demanaven era que, sense renunciar a ésser blanc, sabés respectar les seves maneres de fer, tot deixant-los aquell bon gust de boca que deixa al veure que algú sap apreciar les seves pròpies coses i que, si cal, sap també meravellar-se'n. Les diferències no han d'adaptar-se ni integrar-se les unes a les altres. El temps ja se'n cuida de fer-ho. Mentrestant, han de saber coexistir.

Els límits de l'etnografia-participant

Un dels mites més estesos en el camp de l'etnografia és el de la «participació». El diccionari més senzill dirà que «participar» vol dir «tenir o prendre part en una cosa». Malinowski va ser l'inventor de l'etnografia-participant. Pràcticament, més que «prendre realment part» en la vida dels nadius el que va fer, com ell mateix diu, va ser «ficar-hi el nas». I és el que possiblement fem tots els antropòlegs i de vegades inoportunament i no perquè tinguem el nas massa llarg sinó perquè juntament amb el nas, de vegades, el que fem és ficar-hi la pota. Però

tornem al cèlebre Malinowski. Com podia prendre-hi part aquell que deia que «el nadiu no és un company normal per al blanc»? Per a l'antropòleg polonès, la «participació» pren tot l'aire d'una estratègia etnogràfica : una temptativa d'infiltració en el si d'una societat, una tècnica per a obtenir una bona informació.

El problema consisteix en definir l'abast d'aquesta pràctica : en quines coses i fins a quin punt l'etnògraf pot prendre part en la vida del poble que es proposa estudiar?. Podrà fer-ho en mil coses externes : assistir (com a espectador) a una cerimònia ; donar un cop de mà (com a treballador maldestre) a certs treballs agrícoles ; cooperar una mica (sense fer-se masses il.lusions) en una partida de caça ; estar present (sense tenir dret a la paraula) en un judici ; posar-se a ballar (amb més o menys gràcia) en una festa del poblat... Tot aixó són coses que els etnògrafs hem de fer, certament, però sense idealitzar-ho i creure'ns massa que, perquè les fem, «prenem realment part» en la vida - en la manera de ser i de pensar - d'una comunitat diferent de la nostra. Totes aquestes «participacions», que fins i tot podem considerar com indispensables per a crear la confiança etnogràfica, no poden suprimir la distància que separa una cultura de l'altra. Són simples aproximacions. Sempre serem estrangers. I sempre haurem de ser fidels a nosaltres mateixos. Entre una cultura i les altres sempre quedaran uns espais irreductibles ; uns espais oberts que ens mostraran noves distàncies, noves diferències i ens ajudaran així a escapar de la monotonia d'una uniformitat cultural.

De vegades, els etnògrafs han cregut poder anar més enllà i han intentat participar en coses que exigeixen una identificació molt més decisiva amb la vida del poble que estudien. Es el cas d'aquells que s'han fet iniciar o han acceptat ser l'objecte de certs actes rituals. En el seu llibre *La mort*

sara, l'antropòleg francès Jaulin explica i analitza la seva iniciació tribal entre els Sara del Txad ; el pare jesuïta Eric de Rosny descriu la iniciació que va rebre d'un medecinaire camerunès per assolir el do de la doble visió... Entre els evuzok, la iniciació tribal havia desaparegut. Quan assistia a altres ritus, procurava que la meua presència fos discreta. En quatre ocasions, però, la discreció no va ser-me possible. El ritu es feia a la meua intenció.

En tots els casos va tractar-se del ritu de comiat que els evuzok anomenen *eva métye*. Si literalment aquesta expressió vol dir «donar la saliva» podem molt bé traduir-la per «beneïr», ja que en aquest país la benedicció es fa escopint a la cara de la persona que la rep. El primer *eva métye* va tenir lloc l'any 1966. Volia anar a passar un parell de mesos a Barcelona. Vaig fer una reunió amb unes quantes persones representatives del país per a parlar-ne i rebre el seu acord. Potser mig en broma algú va dir que si volia anar-me'n i rebre l'acord, és a dir : la benedicció del país, havia de «pagar». És interessant remarcar que el verb *yaan*, que vol dir «pagar», vol dir també «acomiar-se». Que fos dit en broma o en serio el cas és que vaig caçar al vol aquell suggeriment i vaig dir que estava disposat a «pagar» el que fos. De fet es tractava sobretot d'oferir la cabra per a fer el sacrifici de comiat.

Haviem fixat la data de la marxa. El dia abans vam reunir-nos a l'entrada de casa, sota un cobert de branques de palmera. Deviem ser unes dues-centes persones. Homes i dones dels quatre grans llinatges evuzok. L'assemblea fou presidida per Etundi Etundi Ambroise que era el *zoomolo* del país, és a dir la persona capacitada per a presidir aquests ritus i per a parlar i donar la benedicció en nom de tot el clan. Funcionalment parlant, aquesta assemblea es proposava de refer les relacions socials

eventualment malmeses entre els presents i jo. És per això que cadascú estava obligat a «buidar el seu ventre» i a declarar les raons que tenia per estar enutjat contra mi i al revés. Segons els evuzok, per a fer un bon viatge, abans, cal «arreglar» tots els afers i no deixar cap espurna de malpensament o de rancúnia entre la persona que se'n va i les que es queden. Algú va recriminar-me que mai havia entrat a casa seva per a saludar-lo. El cap dels evuzok va recordar-me que m'havia allotjat a casa seva i que de mica en mica vaig anar desapareixent sense acomiadar-me ni donar-li les gràcies. Tenia tota la raó. Feia temps, un home de Melondo m'havia donat un farcell de monedes velles perquè les canviés al banc. No vaig fer-ho mai. El temps va passar sense que li digués res. L'home va aprofitar aquell eva mētye per a preguntar-me on eren aquells diners... Tenia tota la raó del món. Quan acabava de donar les explicacions necessàries o si més no de demanar disculpes, la persona que em qüestionava es dirigia llavors al zoomolo, li donava la mà i li deia més o menys aquestes paraules : «... demà, quan li donguis la benedicció, digue-li que els mals pensaments que guardava contra ell han desaparegut ; que li desitjo un bon viatge i un bon retorn...»

La primera vegada que van fer-me aquest ritu de comiat, el sacrifici va tenir lloc en aquest moment. Les dues cabres van ser degollades i escorxades. La carn va ser repartida seguint unes normes ben precises : cada llinatge present va tenir la seva part ; a mi van donar-me els dos caps. Ignoro on va anar a parar la sang del sacrifici. En tot cas, la benedicció de l'endemà va fer-se sense el bany ritual amb la sang de l'animal sacrificat. Fer un ritu «pagà» a un capellà deuria plantejar alguns problemes de consciència als seus organitzadors. Les altres vegades, al ritu va fer-se seguint el model ortodoxe. L'endemà, de bon matí, el

zoomolo i els seus ajudants sacrificaven la cabra. La sang brollava d'un recipient contenint un fons d'aigua fresca. Després, el zoomolo demanava a tots els presents d'anar a cercar una planta a la selva. De ser una planta simbòlicament considerada com a benèfica pels evuzok, al retorn, totes les plantes eren posades al recipient. El zoomolo en feta un manyoc ben amarat amb la sang i l'aigua, amb el qual purificava el cos. Després agafava la planta myan mfag mfag, símbol per excel·lència de l'ordre social, i mossegant el seu tronxo, escopia amb força sobre el front i el meu occiput tot repetint paraules de benedicció i prosperitat... Un cop acabat aquest ritu, em posava en ruta, sense salutar ningú, sense mirar enrera, portant a la mà el tronxo de la planta myan mfag mfag que, a l'arribar al primer riu, trencava en dos trossos llançant-los un riu amunt i l'altre riu avall.

Acomplir el paper d'aquell que «ofereix i recull els fruits d'un ritu sacrificial», com va ser el meu cas, planteja un problema quan la persona en qüestió - el sacrificant - no comparteix la mateixa cultura que els sacerdots encarregats de fer el sacrifici. És cert que en la majoria d'actes sacrificials, entre el sacrificant que ignora els aspectes tècnics del sacrifici i els sacrificadors que en coneixen tots els detalls, hi ha una gran distància, aquella que oposa la ignorància del no iniciat al «saber i poder» dels iniciats o especialistes de l'acte sacrificial. De totes maneres, encara que aquell que ofereix i recull els fruits del ritu sacrificial sigui un «ignorant», cal dir que tant ell com els sacrificadors participen tots del mateix sistema de representacions, de les mateixes creences i, més particularment, de la mateixa confiança en l'eficàcia del ritu sacrificial.

En tant que sacrificant d'aquells *eva metye*, jo podia ser un ignorant i de fet ho era ja que, encara que de mica en mica anés descobrint els mecanismes, la funció i l'estructura d'aquell acte ritual, aquest coneixement, fruit de l'observació i de l'anàlisi etnològica, no tenia res a veure amb el saber i el poder religiós dels sacrificadors, un saber i un poder que ells consideraven, per altra banda, haver rebut dels avantpassats. De totes maneres la meua «ignorància» sobre aquest punt no era un problema. El problema apareix quan sabem que els diferents actors d'un ritu sacrificial paticipen normalment d'un mateix sistema de representacions i d'una mateixa creença. Era aquest el meu cas? És aquest el cas dels etnòlegs que es fan iniciar? Sincerament no ho crec, ni crec tan sols que això sigui possible. Cal reconèixer que les intencions dels antropòlegs no són sempre les mateixes. Per a alguns, iniciar-se o ser l'objecte d'un acte ritual és simplement una manera d'adquirir una informació etnogràfica ; per a altres, és una manera de voler-se «identificar» amb el poble que hom estudia. Jo penso que la primera d'aquestes raons és innecessària i que la segona és utòpica. Ho penso avui. En aquella època, la meua utopia va ser encara més gran. Subjectivament, vaig voler fer del meu primer *eva metie* un acte religiós : un punt de trobada de dues creences, de dos móns diferents, de dos móns i dues creences que d'alguna manera es retrobaven, sense saber massa bé en què ni on, però estant convençut, per part meua, que fos quin fos el punt de trobada, cap dels dos havia d'atribuir-se el dret de «convertir» l'altre, és a dir, de sotmetre'l. Encara que avui em senti lluny de la dimensió religiosa que volia donar a aquell acte, no per això hi renego completament. El dessacralitzo i el contemplo com el símbol de l'actitud que hauriem de mantenir en el diàleg entre pobles i cultures diferents.

Etnogràficament, però, aquells ritus de comiat no em van aportar gran cosa més que aquella que m'havia aportat l'observació dels *eva metye* destinats a altres persones, fora potser de la sensació estranya de rebre una escopinada a la cara i de sentir regalimar pel cap i el cos l'aigua ensangonada.

II
DE CLARIANA EN CLARIANA
(la informació etnogràfica)

Als evuzok els agrada anar amunt i avall, de clariana en clariana. La vall de Nsola fa de bon caminar. És un país pla. Les rieres i rierols, ombrejats, trencant perpendicularment el fil del senderol que enllaça les clarianes entre si, són fàcils de travessar. Els pretextos per a viatjar dintre del país són nombrosos. Tampoc en falten per anar més enllà, a Bipindi, a Ngovayang o a Lolodorf, sobretot. Les dones també es belluguen, potser menys. En tot cas aprofiten totes les avinenteses per fer-ho : un enterrament, la celebració d'un ritu, la malaltia d'una amiga o germana del clan... I quan poden fer-ho deixen marit i fills per anar a passar uns dies al clan natal per aportar-hi alguns fruits de la collita i tornar amb algunes llavors i queviures de la collita dels seus. L'abundor d'aquests regals és una prova de la voluntat d'ambdós clans de voler mantenir l'aliança que els uneix.

Aquestes anades i vingudes donen al país una certa animació i fa també que les noves, les bones i les dolentes, les falses i les vertaderes, circulin fàcilment d'un cantó a l'altre. A més a més dels viatges, llargs o curts, dins del propi país, els homes de clarianes veïnes, en caure la tarda, es passegen de l'una a l'altra per anar a beure una mica de vi de palma a casa d'algun veí. Beure'l tot sol és un acte associal. Per això en

aquestes passejades vespertines (sobretot durant l'estació seca) és fàcil trobar en una cuina o sota un cobert un grup de deu a quinze persones conversant al voltant d'una carbassa - o més prosaicament - d'una garrafa de vi. Un lloc ideal per a practicar la llengua i mantenir el contacte amb el veïnat; un lloc ideal també per a orientar la conversa vers algun tema sobre el qual l'etnògraf vol saber que en diu i en pensa la gent. De fet no va ser massa difícil comprendre que el treball etnogràfic havia d'adoptar aquest doble model de mobilitat practicat pels evuzok.

*Tot passejant
per les clarianes veïnes*

Kamelon, per una banda, i Mvondo, per l'altra, eren les clarianes veïnes d'Aseng-Bede. Mvondo era la més gran de tot el país. Com un carrer d'un quilòmetre de llarg vorejat de cocoters. Mvondo vol dir precisament «cocoter». En aquella clariana hi vivien moltes grans famílies dels sots-llinatges Mba i Efak, aquests darrers potser parents llunyans del nostre poeta i cantant Guillem d'Efak.

A l'entrada mateix de Mvondo, amagada darrera d'una gran planta cactiforme destinada a protegir els seus habitants contra els bruixots, hi havia una capella protestant on els diumenges s'hi reunien una vintena de feligresos presbiterians de la rodalia. A Minsola n'hi havia una altra. En aquelles terres, pertànyer a l'església catòlica o protestant era degut sobretot a la manera com en els inicis de la colonització els missioners s'havien repartit les terres i les ètnies a evangelitzar. Avui, ningú no entén massa bé el perquè d'aquelles diferències. Els protestants de Mvondo i de Minsola m'havien demanat més d'una vegada de presidir el seu culte.

El dia de la festa de la Mare de Déu, en canvi, solien venir a la missió catòlica. L'ecumenisme dels evuzok no era res més que una manera de recordar-nos que les nostres guerres de religió no tenien cap sentit per a ells.

Anar a Mvondo era continuar una mica la meua vida a Aseng-Bede. Només em calia travessar la riera i el trosset de selva que separava les dues clarianes. Allí hi retrobava un nombre important de les famílies del sotslinatge Mba que m'havia acollit, moltes de les quals pertanyien a l'església presbiteriana.

Davant de la capella, a l'altra banda de la clariana hi vivien els germans Bikoe Laurent i Zama Albert, dos tamborinaires extraordinaris. Amb ells l'ecumenisme va prendre una altra dimensió. Quan vaig arribar a Nsola, els dos germans dirigien un grup de dansa que animava totes les grans festes del país. Més tard, quan suprimirem el cant gregorià, els dos germans s'oferiren per a tocar el tam-tam a l'església. Després d'una llarga malaltia i d'una revelació de la part dels seus avantpassats, el germà gran, Bikoe Laurent, fou iniciat a la medicina dels grans medecinaires especialitzats en el tractament de les malalties causades pels «homes de la nit». La cura consistia principalment en la celebració d'una dansa ritual anomenada Manga, que era el nom de l'esperit protector que va rebre durant la iniciació. Moltes nits, des d'Aseng-Bede, sentia ressonar els tam-tams de la seva dansa ritual. El seu nou status de contrabruixot no fou obstacle perquè continués tocant el tam-tam a l'església. Els ritmes no eren els mateixos. Els aires rituals tampoc. Els assistents, en canvi, sí. Moltes de les meves sortides nocturnes a Mvondo eren precisament per a assistir a la seva dansa ritual. El fet d'anar-hi a aquelles hores no volia dir que hi anés d'amagat, sinó simplement perquè

aquests ritus només es fan de nit. La notícia va córrer per les cuines. No era la primera vegada. Ja m'havien vist assistir a altres ritus «pagans». Aquesta manera de fer devia crear una certa confusió. Alguns emisaris vingueren a preguntar-me discretament com podia ser que un capellà assistís a uns ritus que estaven prohibits per l'Església. D'altres em preguntaven per què deixava tocar el tam-tam a un cristià que havia retornat al «paganisme»... No em veia amb cor de donar masses explicacions... En el fons intuïa que aquell «laxisme», que aparentment em retreïen, era viscut per ells com una ganga : com la possibilitat de viure tranquils, sense sentir-se jutjats en coses que consideraven fonamentals. Si jo assistia a aquells ritus, per què ells haurien de deixar de fer-ho...?

A l'altra banda, a Kamelon, hi habitava Ngele François, el cap dels evuzok, que ens havia rebut amb gran solemnitat el dia de la nostra arribada a Neola. La institució de «cap» d'ètnia havia estat inventada pels francesos per tal de tenir un interlocutor oficial. Aquesta vegada potser havien escollit un home prestigiós pels seus orígens i que, en un altre temps, havia estat certament un capdavanter. Ngele era fill d'un gran guerrer que havia lluitat contra els bassa quan aquests habitaven el territori ocupat avui pels evuzok. La punta d'una fletxa tatuada sobre el seu braç esquerre recordava aquests orígens guerrers. Avui era tingut per un home autoritari, tallat a l'antiga i amb molts enemics. Un sector del país l'acusava de ser un «home de la nit» que impedia fer progressar el país, i de guardar els secrets dels avantpassats sense comunicar-los a ningú. Si Ngele va fer venir un exorcista* tradicional per a aclarir

* Veure capítol I

certs afers de bruixeria, en el fons va ser per a defensar-se contra alguns rumors que l'acusaven de ser-ne un dels actors. Ngele era un home temut i admirat per la seva «força». En tot cas, durant tota la seva vida havia estat un gran polígam. No es recordava del nombre de dones que havia tingut. Em deia que unes vint-i-tres. Potser una manera de dir-me que havia sigut un home molt important. En tot cas, en aquells moments, només en tenia dues i molt velletes. El seu vilatge era construït perpendicularment al senderol, guardant molt bé l'estructura dels antics poblats beti, en el qual havia afegit la construcció d'una casa estil colonial : teulada d'alumini, parets de poto-poto emblanquinades, el clàssic saló, veranda i algunes cambres. Aquesta casa era per a acollir els hostes, sobretot, les autoritats administratives de Lolodorf.

Ngele no l'utilitzava mai. Jo hi vaig viure els primers mesos. No em va costar gaire comprendre que romandre en el vilatge del representant de l'administració tenia més inconvenients que avantatges i que em calia trobar una altra solució...

Però Kamelon no era tan sols el «centre polític» del país sinó que també volia ser el «centre religiós». En efecte, una mica més ençà (en direcció cap a Aseng-Bede), seguint el senderol de sempre però formant gairebé una sola clariana hi havia l'antiga capella de Nsola, l'escola de la missió, i la casa i cuina del seu director. Era com l'esquema d'allò que jo hauria de bastir, però més sòlidament, en els nous terrenys que els evuzok havien ofert a la Missió. Al davant mateix de l'escola, hi vivia Ngondang Bruno, el gran catequista, un home venerable, cabells blancs, ple de simplicitat i dotat d'aquella saviesa que admirava tant en les persones grans. Era un vell que es mereixia el respecte de tothom. Vaig dedicar-li la portada del meu llibre *Un poble africà : etnologia i pastoral*. Era un homenatge que li

volia retre. En les meves passejades a Kamelon, sovint anava a veure'l. Més d'una vegada l'havia trobat a la cuina de la seva dona preparant un remei per a administrar-lo a alguna persona que patia del fetge. Era la seva especialitat. Practicava la medicina casolana. Era també un bon cistellaire. Pel que feia als afers de la Missió, quan jo no hi era, presidia l'assemblea del diumenge. Li tenia una gran confiança. Moltes vegades li demanava que fes el sermó. M'agradava escoltar-lo.

La relació amb persones com aquesta em convidava a reflexionar sobre les raons de la meua presència en aquell racó de món. Què volia dir ser missioner? Amb el temps, els mots «convertir» i «evangelitzar» m'anaven deixant el mateix regust que els termes «colonitzar» i «descivilitzar». ¿Fins a quin punt la visió cristiana del món i de l'home que jo hauria hagut d'anunciar podia fer-se present i substituir-se a la consciència religiosa d'un poble africà?. A primera vista, la cosa no semblava massa complicada. Ngondang Bruno era un home de fe, un cristià estimat i respectat per tothom. Però aquell home venerable era també un «bon evuzok» i en tant que «bon evuzok» era un «bon (diguem-ne) animista». Quan predicava, jo veia i escoltava l'«home de Déu» - el Déu dels cristians, ben entès -, i quan conversava amb ell lliurement sobre temes relacionats amb el seu univers tradicional descobria un home ferm en les concepcions del seu poble. No era l'únic. Entre els evuzok, n'hi havien molts com ell, homes i dones. La qüestió que llavors em podia plantejar era aquesta : què vol dir «convertir-se»? La «transformació» de l'individu, tal com l'Església sembla exigir-ho, és possible? Algú podria dir-me que la conversió és un do de Déu, un misteri inescrutable entre l'home i el seu Creador. Però la «conversió» és també, i potser sobretot, un fet cultural. Per a un evuzok, com per a un bubí o un fang, convertir-se al cristianisme

voldria dir deixar de ser evuzok, bubí o fang. És significatiu que en la llengua d'aquests pobles dits «animistes» pels observadors estrangers hom no hi troba cap terme que vulgui dir «religió». El fet de ser fill d'un d'aquests pobles i «professar», per dir-ho d'alguna manera, la «religió animista», constitueixen una sola i mateixa cosa.

Per altra banda, el cristianisme és també un fet social i cultural. Des d'un punt de vista sociològic aquesta religió pot ser considerada com una producció humana estructurada a partir de les formes culturals del món en el qual ha nascut i s'ha desenvolupat. Els seus valors no són, doncs, universals i si alguns d'ells ho són potser ho són sense ser exclusivament cristians. A l'escala de l'univers sencer, pres en tota la seva dimensió espacial i temporal, podríem dir que el cristianisme és culturalment un fenomen local, temporal i marginal (dos mil anys d'existència després de tants milions d'anys de vida humana sobre el nostre planeta...). El mateix podríem dir de l'islam, l'hinduisme i el budisme. Convertir-se a una d'aquestes religions (o fer-ho al cristianisme) és convertir-se necessàriament a una altra cultura, a una altra concepció de l'home i del món, del temps i de l'espai, del passat i del futur, dels béns materials i del profit, de la persona i de la societat, del saber i del poder, de la vida i de la mort... I sobre tots aquests trets fonamentals, les cultures no tan sols són diferents, sinó que, històricament, és a dir en el lapse de temps que la història depara a cada individu, són fonamentalment irreductibles. És cert que totes les cultures poden ser reductibles a l'unitat de l'esperit humà, però les diferents opcions - poques o moltes, aquest és un altre problema - que dona aquest esperit fa que un cop engatjades històricament a través del temps i de l'espai, aquelles produccions culturals esdevinguin, a nivell de cada individu,

inconciliables. Hom podrà manllevar alguns aspectes externs i assimilar-los correctament. Fins i tot podríem dir que aixó és indispensable per a facilitar la pràctica quotidiana d'unes relacions socials. Però sense anar més enllà. La conversió és impossible. La integració cultural també. L'una i l'altra pressuposen, en efecte, la pèrdua de la pròpia identitat. Culturalment (i col·lectivament), un poble pot assimilar-ne un altre. Per a lograr-ho, caldrà ser capaç de destruir-li la seva memòria col·lectiva. És així com un poble pot arribar a perdre la seva llengua i la seva cultura. Per la força. Per les altres mil formes molt més subtils de dominació. A través de moltes generacions.

Els missioners havien usurpat el nom de Zamba, que era el nom de l'avantpassat dels evuzok, orgnitzador de la creació, per a donar-lo al déu cristià. Ngondang Bruno, el gran catequista de la Missió de Nsola expirà invocant el nom de Zamba. Podríem dir que va morir com un «bon cristià». Però Ngondang Bruno va retre la seva ànima invocant el nom de l'avantpassat mític del seu poble. Podríem dir també que va morir com un «bon evuzok». De fet va fer-ho essent víctima de les contradiccions i confusions forjades per l'obra colonitzadora dels missioners.

Les reformes litúrgiques

Al costat mateix de la casa del gran catequista, sobre la mateixa era, hi vivia Zibi Engelbert, el seu fill gran, amb la seva muller i els seus fills. Zibi, era mestre a l'escola i un excel·lent cantaire. Amb ell vam fer la reforma litúrgica. Era abans del Concili. Vam suprimir el gregorià. Traduirem els textos litúrgics. Els tambors i els tam-tams entraren a l'església. Els ritmes africans també. Volia africanitzar la litúrgia.

L'antropologia seria el camí reial que em portaria a acomplir aquest projecte. L'antropologia al servei de la pastoral. Una idea. Un error. Una idea que encara es manté viva en alguns cenacles cristians d'Europa. L'error va ser creure'm que una liturgia llatina podia africanitzar-se amb quatre ritmes de tambor i amb quatre gestos rituals trets de les celebracions rituals dels evuzok. L'error va ser també pensar que l'antropologia hauria de posar-se al servei d'una acció descivilitzadora. Aquestes idees, però, van venir després. Mentrestant vaig posar-me a «africanitzar» la liturgia romana. Aniria poc a poc, és clar, i començaria per coses ben petites.

Primer exemple : els cristians del Camerun estaven molt acostumats als sants de guix com els de Can Butxaca o de l'escola clotina. No hi havia res més. En aquell temps, a Yaundé, un jesuïta camerunès acabava de publicar un llibre sobre l'art religiós africà en el qual proposava una sèrie de temes cristians que, segons ell, s'inspiraven en les essències de l'esperit religiós tradicional del seu poble. Aquest jesuïta era un ewondo. Vaig demanar a l'artista català Francesc Guitart que em fes una reproducció d'un d'aquells temes. Era una mena de Crist al sepulcre. Va pintar-me'l sobre una tela de dos metres per tres. Els evuzok no entengueren mai aquella representació. Jo els hi deia que era «art africà» i intentava explicar-los el perquè seguint els comentaris del jesuïta camerunès, el simbolisme dels colors, la significació de certs motius... Malament rai, quan aquelles pintures necessitaven tants comentaris! Fos el què fos, el cas és que els evuzok aprofitaren un viatge meu a Europa per fer desaparèixer aquella tela i fer aparèixer de nou una Mare de Déu de Fátima. Mai vaig saber on havia anat a parar. Tampoc vaig investigar-ho.

Segon exemple : les setrilleres per al vi i l'aigua de la missa era un estri massa occidental. Costava tan poc d'adaptar-se a la manera de fer dels africans...!. Per recollir el vi de palmera, els evuzok feien servir carbasses. Un dia algú va donar-me'n un parell de petitones. Tot seguit vaig veure-hi la utilitat. Servirien de setrilleres per dir la missa. El diumenge següent vaig estrenar-les. Havia donat un pas més vers l'africanització de la litúrgia romana. Vaig omplir el calze de vi i vaig afegir-hi les gotes d'aigua que assenyalaven els cànons. En el moment de la comunió vaig sumir el calze amb la sang de Nostre Senyor. Parlant amb tota propietat podria dir que va ser el calze de l'amargura...! La sang del Crist havia sigut emmentzinada...! Impossible controlar-me. Els vòmits van ser fulminants. Les carbasses eren tòxiques. Abans de fer-les servir com a recipients hauria calgut adobar-les. Aquell expert en adaptacions africanes que era jo havia oblidat aquest detall... Potser va ser aquest accident el que més tard em provocaria una certa alèrgia a dir missa...

Tercer exemple : les carbasseres del país evuzok produïen uns fruits, llargs i estilitzats, que prenién una forma que em recordaven les àmfores romanes. En els meus primers moments havia cregut que l'africanització havia de fer-se recuperant certs elements de la cultura material, ritual o simbòlica tradicionals. Aquelles carbasses mereixien ser dignificades. Vaig treure de sobre l'altar les ampolles de cervesa que servien de gerro per a posar-hi les flors i, en lloc seu, vaig posar, arran de terra, dues magnífiques carbasses que foren utilitzades per primera vegada en aquell país com a floreres. Era un detall més destinat a donar un aire africà a les celebracions litúrgiques. De totes maneres, un fet curiós solia produir-se. Els dies de festa gran les carbasses eren arraconades i apareixien de nou sobre l'altar les ampolles de cervesa de la marca

«Beaufort» de fabricació camerunesa, amb l'etiqueta i tot. La missa no estava «sponsoritzada». De fet, els evuzok consideraven que el vidre era un material molt més bonic que la closca d'una carbassa.

Arribava la primera setmana santa. En Felip Planas, el meu il·lustre vicari, llicenciat a la universitat Gregoriana de Roma, va anar a Duala on, entre altres coses, compraria a la *Procure* del bisbat el ciri pasqual per a celebrar dignement, segons les prescripcions romanes, la Pasqua del Senyor. Quina tragèdia! Cap expert romà en matèria litúrgica havia pensat mai el que podia representar fer trescents quilòmetres pels tròpics amb un ciri pasqual a la mà. Si, com diuen algunes interpretacions no massa ortodoxes, el ciri pasqual seria el vestigi d'un símbol fàl·lic, puc assegurar que, quan va arribar a Nsola, tot corbat i encongít, evocava més la impotència fàl·lica que el seu contrari. Calia africanitzar la litúrgia. Era evident. Esperar les decisions romanes era una manca de realisme i de bon seny. Vaig suprimir els ciris. Amb unes closques de coco vaig fer unes llànties que alimentava amb oli de palmera. Em robaven el cor per la seva simplicitat i el seu primitivisme... Un dia vaig trobar-les colgades sota un tou de formigues que sortien de la selva formant una formidable columna...

Podria anar continuant el meu llarg florilegi de dissortades temptatives d'adaptacions. D'altres potser van ser més afortunades. Quan Zibi va començar a introduir salms bíblics amb ritmes beti, espontàniament la gent va portar a l'església els tam-tams, tambors, doble-campanes i maraques; espontàniament també el ritme es va apoderar del cos (i de l'ànima) de la gent i la dansa va fer la seva aparició en el temple de Nsola esdevenint un element més d'aquelles litúrgies. Potser va ser un encert. Però no

podem anar pel món amb el pa a l'ull i creure'ns que hem africanitzat el cristianisme perquè hem ennoblit tres o quatre trets propis de la cultura africana, la llengua, la música, el ritme... La cultura d'un poble és un tot. És en tant que «totalitats» que les cultures, i les religions de les quals formen part, són «irreductibles». És en aquest sentit que penso que totes les temptatives d'africanització del cristianisme estan condemnades al fracàs. Parlar de cristianisme xinès o de cristianisme africà és parlar de coses que s'exclouen mútuament. «Africanitzar» el cristianisme vol dir reduir-lo a un altre univers cultural. «Cristianitzar» l'Àfrica és reduir el continent negre a la cultura de l'Occident. Les cultures, les religions, no són universals. Algunes ho pretenen. Potser en el fons, ni els drets de l'home, ni la democràcia, ho són realment. Ens ho pensem perquè ens creiem el centre del món. La concepció de l'home i de la societat no és la mateixa per tot arreu. Pensar que l'Occident ha estat capaç d'extreure la quintaessència de totes les visions de l'home per a fer-ne un decàleg valedor per a tots els pobles de la terra, em sembla senzillament que és una pretensió molt gran. Si hagués tingut una mica més d'encert, aquelles temptatives meves d'introduir en el si del cristianisme certs elements culturals africans haurien pogut reeixir ja que es tractava precisament d'«elements», de trets culturals aïllats, desconnectats entre si. A aquest nivell - a nivell de la part i no del tot - qualsevol cosa és possible, de la més sublim a la més ridícula : les cultures instauren entre elles mil passadissos a través dels quals poden circular en tots dos sentits idees, gestos, símbols, pràctiques, costums... És en aquest nivell sobretot on es pot parlar de processos d'integració cultural, d'adaptació, de préstec, d'intercanvi, de diàleg, etc. És aquí on neixen els sincretismes,

on es fan els mestissatges culturals, on moren certes formes culturals i se'n forgen d'altres.

Jo no sé pas si el poc èxit que tingueren les meves temptatives d'africanització fou degut únicament al meu poc encert. En el fons penso que als evuzok aquell cristianisme estranger ja els estava bé ; i aquella institució vinguda amb els blancs, com més guardés la seva identitat d'origen, millor. El cristianisme que els evuzok esperaven era el d'uns missioners europeus, amb immaculades i sagrats cors ben blancs com els de can Butxaca, acomplint una litúrgia ben romana, cantant gregorià i aportant una simbologia i uns signes que per a ells no significuessin ni simbolitzessin res - com el pa i el vi - però que tenien el mèrit d'aparèixer com coses completament estrangeres, diferents de les seves. Per a ells, l'Església formava part del món cultural dels blancs i és així com la volien. Adoptant el cristianisme potser cercaven assolir només el «poder» o la «força» dels blancs.

Les altres clarianes

La meva responsabilitat en tant que missioner, per una banda, i l'organització tradicional de l'Església en aquestes terres africanes, per l'altra, van fer que deixés sovint la meva veranda d'Aseng-Bede i el meu veïnat per a anar a altres indrets del país evuzok.

El país estava dividit en quatre zones, Atog-Boga (el centre), Minsola (vers Bipindi), Melondo (vers Eseka) i Nkolombog. A cada un d'aquests punts hi havia un catequista, una capella i fins i tot una casa de pas pels missioners que solien visitar el país, una o dues vegades a l'any quan la Missió de Nsola depenia de Bipindi i, menys encara, quan depenia de

Ngovyang. Ara que Nsola tenia el seu capellà, aquests punts perifèrics podrien ser visitats més freqüentment per a reunir-hi tots els cristians de la rodalia que pràcticament era tothom. Aquest esquema va servir-me per eixamplar, en un primer moment, el camp de les meves relacions. D'una manera regular me n'anava, doncs, a Minsola o a Melondo. De Melondo feia una escapada a Nkolombog on es trobaven unes quantes clarianes habitades per alguns membres dels llinatges Ngono i Bikoe. Per a arribar-hi calia atravessar un magnífic tros de selva verge que s'enfilava sobre les faldes de la muntanya que separava el clan evuzok del clan ngoe. A Nkolombog mateix hi vivia el gran medecinaire més famós de tot el país, Nkoa Ebogo Etienne. Era una meravella de racó de món. Hi tornarem més endavant.

He dit que la mística de l'encarnació va transformar-se per a mi en la millor de les tècniques etnogràfiques. El recurs a aquesta mística va fer-se més necessari a mesura que em sentia incapaç de portar a terme una obra activa d'evangelització. Estar present i prou a fi d'aportar un testimoni gairabé silenciós i res més esdevingué una solució provisional que, sense pensar-ho, va obrir-me progressivament les portes al coneixement d'aquest poble. Per a posar en pràctica aquest principi cristià vaig pensar que no n'hi havia prou d'anar a les capelles de Minsola, Melondo i Nkolombog i esperar que els cristians vinguessin a missa. Calia, com deïem a l'època, «fer-nos presents en el si de les estructures de la societat». Malgrat el seu envol, aquest idealisme va prendre una forma ben concreta. Calia saber quines eren aquelles estructures. La resposta només podia ser d'ordre etnològic. En aquell moment la noció d'«estructura» tenia per a mi una significació més aviat funcionalista, com una realitat directament observable ; concebuda com un teixit de relacions socials que unia entre si els diferents individus que vivien en un marc determinat.

La primera forma observable que prenia la vida social d'aquell poble eren les clarianes. Vaig esdevenir una mena de rodamón, anant de clariana en clariana. Les meves visites podien durar dues o tres setmanes. Després tornava a Aseng-Bede per a descansar, retrobar-me amb els amics, menjar una mica a l'europea, agafar la màquina i escriure... és a dir, per a fer vida de blanc sense la qual cosa no m'hauria estat possible mantenir-me amb forma. Un rodamón que es cuidava. Uns quans dies després reprenia el meu itinerari.

La primera visita vaig fer-la una mica a la tum-tum. En arribar a una clariana m'instal·lava a casa d'algú deixant-me portar per les invitacions que em feia la gent. Era un missioner i un missioner blanc. No podem oblidar-ho. En general, els habitants de la clariana ja havien decidit a quina casa seria hostatjat. Havien escollit la més maca i si era possible la que tingués un llit metàl·lic i un matalàs. Calia agrair la bona intenció encara que la majoria de les vegades aquells matalassos es convertissin en un suplici... El primer viatge va tenir una certa solemnitat. Els evuzok van voler-me rebre com només ells saben fer-ho. Era una novetat que el missioner anés a viure uns dies a les clarianes. Era també una novetat que fes aquelles visites tot sol amb el sac a l'esquena, sense catequista, ni cuiner, ni dos o tres «boys» per a transportar-li l'equipatge. Això va ajudar a simplificar les coses. Sortosament aconseguí que un cop passada l'emoció de la novetat, els altres dies, però, sobretot, les altres visites, prenguessin un to més normal.

Pel primer viatge vaig proposar-me fer un planell de cada una de les setanta clarianes, en el qual aparegués la disposició de les cases mascles i de les cases femelles així com la distribució territorial dels llinatges, sots-llinatges i altres nivells de segmentació fins arribar al

grup més petit que és la unitat residencial, la casa-dels-homes. L'elaboració d'aquests planells va donar-me peu a fer un petit cens, molt elemental, car no volia que la gent s'imaginés que feia un padró per a l'administració. Va ser un treball llarg que durà uns quants mesos. Em va ser, però, d'una gran utilitat. Les visites que seguirien les faria tenint en compte l'organització territorial dels sots-llinatges a cada clariana. Pressuposava, en efecte, que aquelles unitats geneològiques eren les més pertinents des del punt de vista de les pràctiques «religioses» tradicionals. Em deia que, en l'«animisme», la comunitat humana i la comunitat religiosa formaven una mateixa cosa. El cap de llinatge era al mateix temps el responsable del culte dels avantpassats. Em semblava que l'«animisme» no era una filosofia abstracta separada de la vida i que, per això, calia fer-me present en els diferents nivells de la vida social d'aquell poble. A partir d'aquestes reflexions, vaig organitzar les visites següents menys a la tum-tum, tenint en compte la realitat d'aquestes subdivisions dels llinatges. Si en una clariana, doncs, hi havien tres sots-llinatges, primer m'instal.lava en un, després en un altre fins haver-los visitat tots.

Al matí celebrava la missa a la casa on m'allotjava, sobre un tros de taula qualsevol, revestit amb un «pagne» de colors i utilitzant com a calze un vas de la casa o una closca de coco que omplia de vi de palma en lloc de vi de vinya com ens ho obligava la liturgia romana... Si des d'un punt de vista relacional, els evuzok van trobar bé que organitzés les meves estades a les clarianes anant de sots-llinatge en sots-llinatge, des d'un punt de vista pastoral, ningú va entendre gran cosa d'aquelles innovacions que devien aparèixer als seus ulls una mica exòtiques. La temptativa de voler adaptar el cristianisme a les estructures socials locals no responia a cap

necessitat de la gent. Els clans, llinatges o sots-llinatges podien en efecte funcionar com unitats rituals en el camp de la tradició, però no en el de la litúrgia romana. Quan celebrava la missa a la casa d'un sots-llinatge no tan sols hi assistien els altres evuzok de la clariana sinó també els de les clarianes del voltant...

El cristianisme era quelcom que venia del món dels blancs, per què, doncs, rebaixar-lo, com em deien alguns evuzok, i no presentar-lo amb tota la seva magnificència...? En aquest context un calze de plata i or era més apreciat que una closca de coco. L'èxit d'en Tomeu Amat que va succeir-me a Nsola i que va bastir una gran església, va ser clamorós. Amb una mica menys d'etnologia va entendre més bé el què volien els evuzok.

Al marge d'aquests problemes teològics, el pas repetit per les clarianes evuzok em va permetre conèixer i crear lligams amb molta gent, establir algunes geneologies, descobrir les diferents relacions que unien els uns amb els altres... Una manera com una altra d'anar descobrint progressivament els diferents aspectes de la vida de cada dia d'un poble.

Així, per exemple, de mica en mica vaig anar aprenent que tots els evuzok pertanyien a una mateixa unitat geneològica que anomenen ayong. Vaig començar a traduir aquest terme per aquell de «tribu» (per simple comoditat) i, més tard, per aquell altre de «clan» (per correspondre millor a la definició clàssica que en dona l'etnologia) i és així com encara avui continuo traduint aquella realitat social. La traducció d'aquests termes crea veritables problemes. Quan dic que l'ayong és un clan, els etnòlegs entendran sense cap dificultat que es tracta d'un grup de filiació unilineal, intermediari entre el llinatge i l'estructura tribal a la qual pertany, el fundador del qual és gairebé sempre un avantpassat més o menys mític. Parlar de clan als no especialistes és referir-se a un grup més

aviat reduït i molt tancat, els membres del qual s'han unit per un interès comú. En aquesta concepció del clan els lligams de parentiu són evacuats. Un clan és per definició una unitat geneològica oberta. D'una manera o altra inclou un feix de relacions d'aliança dels seus membres amb els membres d'altres clans que són, geogràficament parlant, més o menys veïns. Pel que fa als evuzok, la paraula *ayong*, que jo tradueixo per «clan», és un terme emprat fonamentalment en les operacions lògiques de classificació i que podem traduir molt bé per «classe» o «espècie». Així doncs, quan els evuzok utilitzen aquest terme el que volen dir realment és que són una «classe» d'homes com els Ngoe o els Enoa en són una altra. Això vol dir que ells mateixos es consideren com un subconjunt d'un grup més ample format per tots els *ayong* i que rep el nom de Beti que, literalment, vol dir «Els Senyors».

Els planells de totes aquelles clarianes em van ajudar a veure que el clan evuzok estava organitzat en quatre grans llinatges (Bikoe, Ngono, Bekudu i Sikwano), i que cada un d'ells tenia una unitat territorial ben delimitada : el llinatge Bikoe ocupava les clarianes del centre ; el Ngono, les del nord a Melondo ; i el Bekudu, les del sud a Minsola. L'única excepció era la del llinatge Sikwano que estava instal·lat sobre les terres del llinatge Bikoe a causa del nombre molt reduït dels seus membres. Els sots-llinatges, en canvi, no tenien cap unitat territorial, i les seves diferents unitats geneològiques més petites es trobaven més o menys escampades a través de diferents clarianes. Era precisament aquesta forma d'ocupar l'espai la que donava als seus habitants la mobilitat de la qual hem parlat més amunt.

Els «informadors» de l'etnògraf

Tant a Aseng-Bede com a Minsola o a Melondo, en arribar la tarda sobretot, em deixava caure per les cases. Una mica a l'atzar entrava en una cuina, en una casa-mascle o m'asseia sota un cobert per fer-hi una estona de visita. No sempre anava al mateix lloc ni entrava a les mateixes cases. Aquestes passejades gairebé quotidianes em permetien comportar-me com un veí i allargar i estrènyer les meves relacions amb la gent. Ara bé, com en qualsevol xarxa de relacions humanes, algunes d'aquestes relacions esdevingueren més íntimes. Es així com aquestes sortides vespertines consistien també en anar a passar una estona a casa d'algun d'aquests veïns més amics.

Per dir-ho d'alguna manera, tots ells, en graus diferents, esdevingueren els meus «informadors», un terme que, per altra banda desitjaria fer desaparèixer del nostre llenguatge professional. Preferiria dir que tots ells, veïns i amics, formaren part d'una «xarxa de relacions», ja que aquest darrer té un sentit menys utilitarista. Molt sovint, els antropòlegs escullen un o dos col.laboradors establint amb ells una relació de tipus laboral. Aquests ajudants fan de professors, de traductors, d'informadors privilegiats, de guies, d'intermediaris per obtenir l'autorització per assistir a una cerimònia o per entrar en contacte amb certes persones que l'antropòleg voldria entrevistar. La relació laboral es tradueix en un petit sou que permet d'obtenir sobretot la disponibilitat del col.laborador per acompanyar l'antropòleg a qualsevol lloc en qualsevol moment. És una forma de rentabilitzar el temps que pot ser útil, sobretot, quan hom sap que les estades dels antropòlegs sobre el terreny són relativament curtes. Aquest, però, no va ser el meu cas. Jo no vaig anar al Camerun amb una beca

d'un any per fer-hi un estudi precís com acostumen a fer molts antropòlegs professionals. Vaig anar-hi a viure, sense beca i sense fixar-me cap límit de temps. De fet van ser vuit anys, sis dels quals vaig passar-los entre els evuzok. Això vol dir que no tenia presses. Entre les meves «relacions», doncs, hi havia moltes persones. Si és ben cert que d'una manera general he de dir que totes aquestes «relacions» van ajudar-me d'una manera o d'una altra a «amarar-me» mentalment de la vida d'aquell poble, és evident que no totes contribuïren de la mateixa manera a forjar el contingut concret dels meus coneixements etnogràfics. Els medecinares posseïen un saber que no tenien els altres i els malalts, una experiència que només ells podien contar. Els meus temes de recerca van ser molt diferents, anaren de l'estudi de la llengua a l'etnobotànica, de la literatura oral a la tecnologia, de la màgia a l'organització social, de l'art culinari a la medicina, etc. Les meves «relacions» hagueren de diversificar-se i especialitzar-se. No podia parlar de tot amb tothom i encara menys amb una o dues persones. De totes maneres, quan em decidia encetar amb una persona un tema de conversa més concret, més especialitzat, generalment existia ja, entre ella i jo, una relació, de manera que la conversa més tècnica, per dir-ho d'alguna manera, esdevenia una conseqüència normal de la franquesa que animava aquella relació. Aquestes converses «tècniques» cal considerar-les, per altra banda, com un moment d'aquesta relació i no confondre-les amb la «relació» tota sencera que seria com transformar la persona que hi ha al darrera en un simple «informador», un «objecte» de laboratori que s'empra, es deixa i s'oblida.

No sempre vaig gravar aquestes converses ni tampoc vaig passar-me la vida traient-me de la butxaca el meu bloc per anar anotant el que em deien. M'hauria creat una imatge desagradable. De totes maneres vaig gravar moltes

converses i quan escrivia en el meu bloc de notes procurava fer-ho directament en ewondo quan considerava que era important retenir les mateixes formulacions dels evuzok. Vaig fer-ho així sobretot quan la gent em parlava de les seves malalties ; quan els medecinaires em transmetien algunes de les seves receptes ; quan parlava amb la gent de les característiques de les plantes, etc. En tots aquests casos considerava que era molt important anotar-ho fugint de les traduccions immediates i conservant la mateixa manera de dir les coses, la qual cosa em va facilitar després fer les anàlisis etnolingüístiques que eren necessàries.

Un instrument indispensable : la llengua

Vaig començar a aprendre la llengua ewondo els dos primers anys quan era a Kribi. No va ser gens fàcil. No ja per les dificultats que ofería una llengua que s'allunyava tant de les llengües que coneixia, sinó sobretot per una sèrie de dificultats d'ordre extern. A Kribi i als seus voltants l'ewondo era una llengua minoritària. Les ètnies autòctones d'aquesta ciutat eren els batanga i els mabea. Dins del territori de la missió hi havien també un bon nombre de bulu, i alguns vilatges aïllats de fang i ewondo. A Kribi mateix, en el suburbi, hi vivien un nombre bastant important d'ewondos, considerats com a estrangers pels batanga i mabea. Com és normal, aquests no van comprendre mai per què el bisbe m'havia demanat d'aprendre l'ewondo i encara entenien menys que els parlés o prediqués amb aquella llengua estrangera. No és que no l'entenguessin però no era la seva. Com català que era no em va costar massa comprendre aquella situació. Estudiava l'ewondo a casa gairebé d'amagat. Evitava parlar-lo quan anava pels vilatges batanga o mabea i em desfogava quan anava a la

barriada on els Ewondo havien construït una capella. La idea del Bisbe no era desencertada. Volia que aquests Ewondo tinguessin algú que els parlés en la seva llengua, sobretot quan a Kribi hi havia ja un capellà africà que podia molt bé parlar batanga i un altre que era mabea. Encara que l'entorn lingüístic no em fos massa favorable, aquells dos anys passats a Kribi van servir-me per a familiaritzar-me amb aquella llengua, fer-me entendre i seguir les converses corrents.

En arribar a Nsola, que per a mi són els anys que contenen des d'un punt de vista etnogràfic, vaig poder tenir ja un contacte directe amb la gent, condició indispensable per a fer un treball de camp correcte. Les condicions eren ideals : unitat lingüística i, fora de la gent jove, pocs adults que parlessin francès. Va ser, doncs, una mica amb tothom, amb els veïns, per les cuines amb les dones o bebent vi de palma amb els homes, que vaig anar progressant en el coneixement de la llengua. Amb en Bivina Bernard, el meu «profesor d'ewondo», el treball va ser més metòdic.

Un dels bons exercicis lingüístics va ser també el sermó del diumenge. En general em preparava les idees però encara més la forma, els mots, les construccions. No els escrivia. Memoritzava les paraules noves. Llegir un sermó hauria sigut insuportable. En aquell món sense presses, els sermons han de ser llargs. Amb les idees i les noves paraules al cap, podia ben bé improvisar. La gent volia que prediqués en ewondo. Era normal. Recordo que alguna vegada que havia volgut que la gent entengués ben bé el que volia dir - deuria tractar-se d'alguna veritat eterna - havia demanat als meus feligresos que em deixessin parlar en francès i que algú anés traduïnt. No ho van acceptar mai. Em deien que ja m'entenien prou i que si alguna paraula no em vingués a l'esperit, ja m'ajudarien. Cal dir que l'ambient era molt diferent del formalisme de les esglésies de casa nostra. Malgrat

els meus ornaments sagrats, predicava tot passejant pel mig de l'església ; amb el temps vaig aprendre una sèrie de fórmules del llenguatge oratori dels ewondo, que em permetien establir breus diàlegs amb l'auditori. No crec que els meus sermons fossin massa teològics. I quan ho eren potser estaven inspirats en una altra teologia que no era massa la tradicional. Procurava parlar de les coses de la vida quotidiana per aportar-hi, al començament, una «visió» cristiana, després, i de mica en mica, per a proclamar que en el fons el «cristianisme» ja estava d'alguna manera present en la tradició d'aquell poble, i més tard per a dir, per exemple, que no veia per què havien de casar-se a l'església si ja s'havien casat tradicionalment, ni tampoc per què la poliginia, la dot, les pràctiques dels medecinaires i les celebracions rituals, entre moltes altres coses, havien de ser prohibides per l'Església... Era sobretot quan parlava d'aquestes coses que la gent es creia que m'havia empassat alguna partícula negativa i algú em demanava de repetir ben poc a poc el que acabava de dir... A mesura que anava aprenent l'ewondo, i, amb el domini de la llengua, m'anava endinsant en el coneixement de la vida d'aquella societat, els meus sermons esdevenien més curts no ja a causa de la llengua, sinó perquè no sabia què dir... De totes maneres, curts o llargs, aquells sermons van ser importants per a mi. Per moltes raons. Des d'un punt de vista estrictament etnogràfic, en primer lloc. A través de les meves peroracions els evuzok potser van anar descobrint que en tots aquells punts de conflicte entre la «tradició» i el «cristianisme» el meu llenguatge era més de respecte per a la tradició que de fidelitat a les interpretacions moralistes que l'Església feia del discurs evangèlic. Aquesta actitud va obrir, sense cap dubte, moltes portes al meu treball etnogràfic. Les recerques que vaig dur a terme sobre qüestions tan

delicades com la màgia i la bruixeria m'haurien estat impossibles si, els diumenges, hagués aprofitat els meus sermons per a fer baixar tots els sants del cel i condemnar tots els qui «creien» en aquelles coses (que eren tots els presents) a les flames eternes de l'infern. El missioner era en principi una persona sospitosa. La meua missió consistia en condemnar coses que toquen l'estructura més pregona de la vida d'aquests pobles. En principi, doncs, havien de desconfiar de mi. No va ser fàcil fer-los canviar d'opinió. Tampoc va ser-ho per a mi modificar certes idees.

La preparació de les meves predicacions esdevingué un moment important en aquest procés de descoberta de les exigències de la ciència etnogràfica, car en aquest moment de reflexió podia prendre consciència, d'una manera més explícita, de totes les meves contradiccions.

Yusufaki

Entre la colla de catalans d'Agermanament que treballàvem al Camerun, la reflexió sobre la necessitat de participar en les tasques de desenvolupament animava d'una manera permanent el nostre esperit. De la reflexió es passaren als actes i la majoria dels membres de la colla s'engatjaren en operacions d'ordre econòmic : creació de cooperatives, organització d'economats, fundació d'hospitals i dispensaris, etc. Jo participava en aquella reflexió però em sentia incapaç de passar a l'acció. La meua idea era que les operacions de desenvolupament necessitaven també una bona dosi d'etnologia.

Un dia però s'em va encomanar l'entusiasme de l'acció dels meus companys i vaig decidir fer quelcom pel benestar material dels evuzok. No calia haver fet massa etnologia per a saber que el treball de les dones era

regular, entretingut i, de vegades, molt feixuc. Potser no gaire més que el treball de les pageses de casa nostra, però jo era de ciutat i desconeixia la realitat quotidiana del món rural català. Només l'Assumpta Màs, que era filla d'una família de pagès de La Garriga, tenia l'encert de dir-nos que la vida de les dones de la seva terra era tan dura com les de Nsola.

Sigui el que sigui, el cas era que cada dia, a mitja tarda veia les dones tornar dels seus camps portant sobre l'esquena una gran panera plena de queviures i de tions per al foc. Els camps quedaven bastant lluny. La divisió sexual del treball volia que aquest transport fos una tasca exclusivament femenina.

Per altra banda, en el moment de la collita i venda del cacau, tothom, homes, dones i criatures, col.laborava al transport d'aquesta producció familiar cap als mercats situats a l'un i altre extrem del país, allí on les carreteres trobaven el seu terme. Els que vivien més al centre es veien obligats a fer més de vint quilòmetres a peu transportant sacs de trenta o quaranta quilos sobre el cap (els homes) o sobre les espatlles (les dones). Si el problema del transport del cacau podia ser sol.lucionat - i amb el temps així va ser - amb la construcció d'una carretera, pel que feia el transport dels queviures del camp al vilatge calia cercar altres solucions.

La idea genial va venir-me tot llegint «El Crist de nou crucificat» de Nikos Kazantzakis. Un dels personatges de la novel.la era un burro anomenat Yusufaki. Vaig dir-me que la introducció de burros de càrrega podria ser la gran solució per alleugerir el treball de les dones evuzok. Explorant aquesta pista vaig saber que un grup de cooperants format de perits agrònoms francesos i alemanys estaven preparant un programa que consistiria

en anar a comprar una vintena de burros al nord Camerun, transportar-los al nord de Yaundé i, un cop aclimatats, cedir-los als vilatans. Vaig posar-me en relació amb ells. Me'n proporcionarien dos, un mascle i una femella. De fet van ser dos mascles, un de bo i un de malalt. Vaig anar-los a buscar. Per anar-hi, vaig convèncer un terrassenc, que estava pels tròpics fent el turista, perquè m'acompanyés amb el seu Land Rover. Per un inexpert en bestiar com jo, dos dies de carretera amb dos ases dins d'un Land Rover va ser una gesta de la qual me'n enorgulliré sempre. El problema va crear-me'l l'ase malaltís. La seva pell grisenca deixava endevinar tota la carcanada. El seu cos estava ple de nafres. Les orelles li supuraven. Quan el treia de la caixa del cotxe perquè estirés una mica les cames, se'm desplomava i se'm quedava estirat a terra com un tronc. La feina era fer-lo entrar de nou dins del Land-Rover.

Un cop arribats al darrer tros de carretera vaig esperar uns quans dies abans d'emprendre a peu els quilòmetres que faltaven fins a Aseng-Bede. Volia que es refessin una mica. L'ase malalt suportà resignadament el viatge. Fora d'alguns indrets, el camí era planer i les bèsties tiraven força bé. Travessar les clarianes de Nsola amb dos exemplars d'un animal desconegut va ser un gran esdeveniment. Un espectacle. Com si arribés al país un circ ambulat. La llengua ewondo tenia un nom per a designar l'ase : *ozele*, un nom derivat del mot alemany «esel». Els evuzok només en coneixien el nom i alguns, més il·lustrats, el gravat que figurava en la plana 157 de *Minlan mi Bibel* - una història sagrada publicada en ewondo - reproduint l'entrada triomfal de Jesús a Jerusalem. La gent gran sortia de les cases o de les cuines per a veure aquells dos animals que per a ells eren tan exòtics com podia ser-ho per a mi un elefant o una girafa. Els més petits, esparverats, apretaven a córrer i s'amagaven darrera les

faldes de les persones grans, reaccionant de la mateixa manera que quan veien per primera vegada un home blanc. Potser per alguns d'ells, l'espant era doble. Les cabres reaccionaven amb admiració i curiositat. Després d'un curt esverament, s'aplegaven a una certa distància del camí d'on, silenciosament, anaven girant lentament el cap tot repassant amb la mirada aquells dos ases que travessaven el vilatge com per a veure ben bé aquelles dues noves criatures amb qui d'ara endavant compartirien l'existència en l'espai públic de les clarianes. Cal dir que les relacions entre aquestes dues espècies animals no van ser fàcils.

La presència d'aquells dos ases en un món completament nou em feia pensar en nosaltres, els antropòlegs...

L'ase malaltís no va suportar el seu exili. Al cap d'un parell de setmanes d'estar a Aseng-Bede expirà i això, malgrat la cura que una ànima caritativa, la Roser Casanova, va prodigar-li desinfectant i embenant les seves nafres. Mentre el curava a tots ens venia a la memòria aquella cançó que havíem sentit cantar a les nostres mares :

Canteu, canteu ninetes
Que el burro està malalt
No pot menjar civada
Sinó pinyons pelats
No pot dormir a l'estable
Sinó amb coxins daurats

La mort d'aquell burro creà un problema d'ordre gairebé escatològic. Els animals no podien ser enterrats. La sepultura era un privilegi dels homes. Quan es produïa la mort natural d'un animal domèstic, els evuzok l'agafaven i el tiraven a la selva. Transportar el cadàver d'un ase posava problemes d'ordre material ; cavar-li una tomba, en posava un d'ordre metafísic. En aquells moments, la referència a la norma deixada pels avantpassats era l'argument que els meus veïns em donaven. Més tard, vaig anar aprenent que

en les rondalles les històries d'enterrament d'animals sempre s'acabaven malament. Una nit, en una vetllada vaig escoltar-ne una que s'esqueia perfectament al problema plantejat per la mort del nostre ase. Era la història del gripau. Aquest amfibi de cos arrodonit i de pell berrugosa era tingut pels animals de la selva com l'expressió mateixa, símbol i penyora, de la immortalitat. En la selva, juntament amb els altres animals hi vivien la mare-gripau i el fill-gripau. Un dia aquest darrer va tocar el tam-tam anunciant la mort de la seva mare i convocant a tots els animals de la selva per a la cerimònia de l'enterrament. Els animals, sorpresos per la desaparició d'aquella que consideraven com la degana de tots els animals, van demanar al fill-gripau tota mena d'explicacions sobre les circumstàncies de la seva mort. En caure la nit la discussió encara no havia arribat al seu terme. Els animals tornaren a llurs caus sense haver enterrat la mare-gripau. Aquella nit, una columna de formigues envahí l'indret on reposava el seu cadàver i el devoraren. L'endemà els animals es reuniren de nou. El fill-gripau estava furiós. Mostrant a tots els presents allò que restava de les despulles de la seva mare, digué: «On és el cos de la meua mare? Si no m'haguéssiu buscat tant les pessigolles, això no hauria passat. Així doncs us dic que de la mateixa manera que aquella que havia sigut respectada per a tots no ha pogut ser enterrada dignament, us juro que mai cap animal rebrà els honors de la sepultura. Paraula de gripau...!»

Un mite, en canvi, explica per què els homes enterren els seus morts. En un altre temps, Zamba, el creador dels homes, compartia la seva existència amb ells. Un dia els va dir : «Me'n vaig de viatge. Si durant la meua absència us succeeix quelcom d'estrany, no prengueu cap decisió. Espereu que torni...» Durant la seva absència, un home es va morir. Era la primera

vegada que una aital cosa succeïa. Esperaren el retorn de Zamba. Al cap d'uns dies, però, la pudor esdevingué insuportable. Van decidir fer un clot i colgar-lo. De retorn, Zamba va dir als homes : «Veig que heu pres una decisió sense esperar-me. Com sia que m'heu desobeït, us abandono per sempre més. D'ara endavant, és així com enterrareu els vostres morts...»

L'ensenyament d'aquests relats devia estar en el fons de les consciències dels veïns d'Aseng-Bede. Trobar una solució no va ser fàcil. Després de moltes converses, algú consentí en fer un clot. En contra dels seus principis. Basant-se segurament en què era cosa meua i que potser el caràcter sagrat de la meua funció l'ajudaria a protegir-se de l'enuig dels avantpassats. Sigui com sigui, la meua intenció de fer quelcom per a millorar la vida de les dones evuzok, havia acabat de crear el primer problema. L'altre serà pels futurs arqueòlegs quan es trobin amb el fòssil d'un ase per aquells indrets...

L'altre burro rebé el nom de Yusufaki, en homenatge al pare de la meua idea genial. Tenia el seu estable al costat de casa. Es va anar adaptant bé al nou medi ambient, al clima humit de la selva, a la gent i al nou règim alimentari que ell mateix es va triar.

En aquella època, vivia amb nosaltres en Jordi Carulla que gràcies a les seves arrels familiars amb «La gallina blanca» entenia més en qüestions de bestiar que jo. Amb ell, doncs, vam fer algunes temptatives per a utilitzar el nostre Yusufaki per a transportar la llenya i les paneres de queviures del camp als poblats. No van donar resultat. Les dones no es van veure amb cor de dominar aquell animal. Vaig posar el burro a la disposició de la gent. Malgrat les demostracions que vaig anar fent pel país, anant amb el Jusufki i carragant-lo amb els meus estris de viatge, ningú va creure útil seguir l'exemple. De mica en mica la meua idea de servei al Tercer-Món

es va anar esfumant. El burro va anar vivint pacíficament i com jo, anava pasturant de clariana en clariana, sobretot entre les d'Aseng-Bede i Mvondo. La seva presència, però, no va ser inútil del tot. Les bramades d'en Jusufaki eren regulars. Els veïns deien que feia de rellotge. De fet, quan cap a les sis de la tarda tornava a Aseng-Bede de la seva passejada quotidiana, ho anunciava a tothom clamant al cel amb una magnífica bramada...

El problema d'en Yusufaki va ser la seva extrema solitud. Les seves ereccions eren un espectacle que feien esclafar de riure a tothom. Els humans som poc comprensius. En Yusufaki en devia patir, d'aquell viure sol, sense cap altre semblant de la seva espècie. Un dia va manifestar-ho clarament. Havia vingut a veure'm un amic jesuïta, en Salvador Cortadellas. Estava remenant un magnetòfon, quan en Jusufaki va fer una de les seves bramades habituals. El seu bram va quedar enregistrat. Al cap d'una estona, el burro s'acostà per la veranda de la casa. L'amic jesuïta va tenir l'acudit d'engegar el magnetòfon. El pobre Yusufaki, al sentir la bramada d'algu de la seva raça - potser d'una femella - s'excità i s'esverà de tal manera que es posà a córrer i no parà fins dues o tres clarianes més avall. Decebut, al cap d'una bona estona tornava resignadament a Aseng-Bede.

Amb el temps, la soledat va modificar el seu tarannà. Durant les nits de lluna i de xafogor s'excitava fàcilment. Les punyides dels seus desitjos carnals eren tan fortes que l'empenyien a empaitar les cabres del veïnat, provocant uns esvalots i unes corredisses que desvetllaven més d'un veí. Sovint havia hagut de sortir a calmar els ardors del nostre Jusufaki. Com a predicador de l'ordre diví encarregat d'explicar que en el començament de les coses, Déu havia separat la llum de les tenebres, les aigües superiors

de les aigües inferiors, i les espècies animals entre elles per tal d'establir un ordre en l'univers, no podia consentir que sota el meu patrocini s'acomplissin aquells actes contraris a les lleis de la natura. Una nit, però, l'inevitable arribà. Yusufaki es deixà emportar i en una de les seves sortides nocturnes perseguí una cabra i la malferí. A l'endemà la trobarem morta. Hi ha amors que maten.

Aquella cabra pertanyia a un home del sots-llinatge Mba que vivia a Mvondo, al costat mateix de l'església protestant. Estava de viatge. De retorn, fou assabentat de l'afer. Havia dit a la seva família que volia veure'l. Una tarda vingué acompanyat de tres persones del seu llinatge. Vam tenir una conversa molt llarga. Parlàrem d'en Yusufaki, dels problemes que creava sobretot... amb les cabres. Em vaig disculpar. Vaig reconèixer que caldria cercar una solució, que aquell ase no servia per a res i que el meu intent de sol.lucionar el problema del transport no havia donat cap resultat. Ningú no em parlava d'indemnitzar el dany causat. Vaig pensar que no gosaven. Finalment vaig decidir encetar el tema :

- «Reconec, vaig dir-los, que sóc responsable de la mort de la cabra. Voldria rescabalar el dany causat. Quan hauria de pagar-vos?»

- «Aka...!» varen fer-me tots a l'hora [una exclamació que podríem traduir per : «què diantre dius?»]

Pel gest de la cara que acompanyà aquesta exclamació vaig comprendre que havia ficat els peus a la galleda. L'amo de la cabra va prendre la paraula i em digué :

- Tant temps que fa que ets aquí i ens dius que vols aprendre els nostres costums i de vegades dones la impressió que no has après res. El burro ha matat una cabra. La cabra em pertany. Em crides. Vinc acompanyat d'uns quants testimonis. Discutim l'afer. Reconeixes la teva falta. Em demanes

disculpes. I després em preguntes quan has de pagar-me...! Qui ha parlat de diners? No saps que, entre nosaltres, quan una persona gran - jo no ho era pels anys sinó per les meves funcions - fa quelcom de malfet, si reconeix la seva falta, són les persones ofeses o perjudicades les que han de «pagar» oferint-li quelcom per a compensar l'esforç que ha hagut de fer per a reconèixer el seu error...? No ets tu qui ens has de pagar, són nosaltres...!

M'hauria volgut fondre.

L'endemà vingueren amb una garrafa de vi.

La buidàrem plegats.

Mai més es parlà d'aquell afer.

Fou la darrera lliçó que vaig treure del Yusufaki.

Aquesta no va ser l'única vegada que els evuzok em tiraven en cara la meva ignorància. Més d'una altra havia posat nerviosos els meus interlocutors quan no arribava a fer-me entendre a causa d'un to mal posat, d'una paraula mal dita.

Per als autòctons, l'etnògraf sempre serà un ignar. Amb tota la raó. Impossible controlar tots els ets i uts d'una altra cultura. Sempre hi haurà mil coses que se li escaparan. De totes maneres cal dir que per a estudiar un sistema social tampoc no és necessari tenir un coneixement exhaustiu de tots els aspectes que formen la vida d'un poble. L'antropologia no es proposa acumular dades sinó interpretar-les. La interpretació només exigeix el coneixement aprofundit dels elements més pertinents. El saber enciclopèdic d'una societat no ret compte dels principis que inspiren la seva organització o que formen la seva estructura. El que passa és que l'etnògraf no pot saber d'entrada quins són els elements més pertinents. Si el saber antropològic no cal que sigui

enciclopèdic, la recerca etnogràfica ha de tendir certament a ser-ho. L'atenció que l'etnògraf ha de prestar als fets, a tots els fets, és indispensable, i això encara que l'enciclopedisme pugui ser una utopia. De totes maneres el treball de l'etnògraf no consisteix tampoc en acumular dades sense ordre ni concert. En tota recerca etnogràfica ha d'haver-hi sempre un mínim de marc teòric, una hipòtesi elemental (o varies) a verificar. Els fets per si sol no tenen cap interès. L'etnògraf no és un col·leccionista. El meu veí de Mvondo tenia tota la raó d'enfadarse quan constata la meua ignorància. La plaça que ell m'atribuïa entre els evuzok era la d'una persona que hauria de saber les coses normals que qualsevol evuzok sabia. Mirat des del punt de vista de l'antropologia, aquell fet només podia tenir interès si era possible articular-lo amb altres en el si d'un sistema de significacions relacionat per exemple - i referint-me a aquest cas concret - amb el parentiu, l'autoritat o la noció d'intercanvi. El mateix podem dir sobre el problema plantejat per la mort del burro. Per si mateix, el costum de no enterrar els animals era un fet com un altre. Difícil d'entendre'n, tot seguit, les raons ; ben fàcil, en canvi, per a un esperit impacient, de catalogar-lo entre els innombrables costums estrambòtics dels pobles primitius. Fos el que fos, no per això vaig deixar d'anotar-lo. Més tard la faula del gripau i el mite sobre els primers homes m'ajudarien a treure'n l'entrellat. I com que l'etnografia es fa de mica en mica, amb el temps s'hi afegiren altres dades, sobretot de caire ritual, com el pas soterrani cavat expressament per fer-hi passar els nois joves en el ritu d'iniciació per esdevenir membres del clan ; les tombes en les quals els futurs medecinaires i els trobadors de l'arpa *mvvet* son simbòlicament enterrats per a obtenir respectivament els poders de curar i de cantar ; la cabra sacrificada i abandonada a la selva per a oferir-la

als bruixots, etc. Tot això m'anava fent entendre que, darrera tots aquests fets, hi havia una estructura de comunicació. La tomba era simbòlicament considerada com un lloc de pas d'un món a l'altre o d'un status social a l'altre i que, per tant, només podia ser cavada per a destinar-la als sers humans. Potser una manera d'establir una diferència entre el món dels homes i el món dels animals, entre una categoria de sers lligats amb el món dels avantpassats i una altra mancada d'aquests lligams, i potser, entre la cultura i la natura. De fet el que em semblava interessant era que el costum de no enterrar els animals era pensat pels evuzok oposadament al costum d'enterrar els homes i que els dos termes d'aquesta oposició podien correspondre a nocions més àmplies i abstractes.

Els fets esmentats tenen en comú el que tant l'un com l'altre van produir-se «naturalment» en un moment en què jo pensava en altres coses. Des d'un punt de vista etnogràfic crec que aquests són els millors. L'etnògraf més que «anar a recollir dades» per a distreure's quan no sap què fer, o per a rentabilitzar la seva estada quan veu que passen els dies i té la impressió que està perdent el temps, i de fer-ho com aquell que va a «collir bolets», substituint el bastó i el cabàs per la llibreta i el magnetòfon, el que ha de fer és saber mantenir una actitud receptiva, estar sempre a l'aguait i esperar que els esdeveniments es produeixin. I quan hom sap que la vida per més monòtona que sembli és plena d'esdeveniments, l'acte etnogràfic esdevé gairebé permanent.

III
ITINERARIS ETNOGRAFICS :
(l'estudi de la «religió» evuzok)

Baana Joseph parlava gairabé cridant, amb autoritat, com si recités un llibre que els seus avantpassats li haguessin fet aprendre de memòria. Tot un personatge. Un dels grans *ntómba* del país. Una paraula que cal saber dir amb els seus tons ben posats : amb un to alt ['] a la primera síl.laba i un to baix a la segona, aquest mot significa «notable» mentre que amb dos tons alts (*ntómbá*) significa «xai». En Baana Joseph era, doncs, un «notable» del país, una persona honorable per la seva edat i prestigi i no un «xai» com alguna vegada havia dit utilitzant incorrectament els tons, la qual cosa havia provocat els somriures més o menys discrets de la gent. En tot cas, parlant amb ell, no tan sols vaig aprendre a posar els tons allí on calia sinó, sobretot, a descobrir i articular bé certs elements de la cultura d'aquell poble.

Quan anava cap a Melondo solia aturar-me a casa seva. La seva clariana quedava una mica apartada del camí, a la vora del riu Mimbanela, entre els límits territorials dels llinatges Bikoe i Ngono. Ell mateix pertanyia al sots-llinatge Nku del llinatge major Bikoe. La seva muller, Ntsogo Jacqueline era una dona piadosa que se sentia molt honorada quan el capellà anava a veure'ls. Tenien un fill a Yaundé que era comisari de policia i en alguns moments havia format part de la guàrdia personal del President del

Camerun. Quan venia a visitar la seva família, sempre es parava a casa per a saludar-me. Com la seva mare, era un catòlic piadós, tradicionalista. Una vegada va voler-me parlar a soles per a dir-me amb molta delicadesa que potser hauria de vetllar per la meua bona fama, car el fet de viure en una mateixa casa amb dos o tres noies podia desvetllar certes sospites... El seu pare, en canvi, considerava que els missioners teníem un *evu dzongo* o que érem uns *dzongo*, és a dir uns individus «estèrils» i «esterilitzadors», car no solament no ens casàvem sinó que passàvem el temps predicant contra la poligàmia.

Baana Joseph no tenia pèls a la llengua. La mateixa passió amb la qual parlava de les coses dels *evuzok* la manifestava per a repetir-me vehementment, una i altra vegada, que la causa de tots els mals la tenien els blancs, administradors i missioners... «Sou sobretot vosaltres, em deia, els capellans, els que porteu el país a la ruïna...» No era el clàssic menjacapellans de casa nostra. Era un home que, a la seva manera feia una crítica raonada de l'obra colonitzadora. Un dia va preguntar-me :
- «Què en feu, dels ossos dels sants...?»

No vaig saber què respondre. En aquell temps la meua fe en les relíquies no era massa exultant i no tenia cap ganes de fer un discursset piadós.

- «Vols saber-ho...?» va fer-me ell i afegí :

- «Els nostres pares guardaven els ossos dels nostres avantpassats en un reliquiari que anomenaven *bieri*. Quan eren iniciats al ritu *melan* rebien el poder de vetllar sobre aquest reliquiari, fer-li ofrenes i invocar l'ajut dels avantpassats en cas de necessitat. Quan van arribar els primers missioners, ens van dir que el *bieri* i el *melan* eren coses del dimoni i que el bon cristià havia de desfer-se d'aquells ídols... Els nostres pares els van fer cas. Destruïren els *bieri* i deixaren de fer el ritu *melan*. Al cap

d'un temps, però, vam descobrir que els missioners havien vingut portant els ossos dels seus propis avantpassats i que els guardaven dins d'una pedra posada sobre l'altar... Per què els nostres reliquiariis eren coses del dimoni i els vostres no...? Per què hem de pregar als vostres avantpassats i no als nostres...?»

és cert que hauria pogut treure de la mànega algun argument per explicar-li la teologia del culte dels sants i de les relíquies, de la diferència entre un «culte absolut» i un «culte relatiu», però segurament que, emprant altres termes, en Baana Joseph m'hauria pogut fer les mateixes distincions. El meu interlocutor tenia raó. D'una certa manera l'Església no havia fet res més que substituir uns «ídols» o «fetitxes» per uns altres. Les imatges de guix de Sant Josep, Sant Cristòfol, Sant Pere i Sant Joan havien pres el lloc de les talles de fusta dels avantpassats representats en els *bieri* que avui podem contemplar com simples obres d'art en els museus etnològics o d'art africà. Malgrat les conversions aparents (en Baana Joseph era un catòlic que podríem qualificar de «practicant»), el conflicte romania en els esperits. Una religió del Llibre s'havia imposat a una «religió» ètnica per la força, sense cap mena de diàlg. El llibre i la tradició m'apareixien com dues formes de transmissió d'una pretesa veritat. Els sants eren testimonis de la paraula continguda en un llibre ; els *bieri* ho eren de la paraula transmesa oralment pels avantpassats. Els representants de la religió del Llibre preteníem anunciar, sota formes totalment estrangeres - el Llibre ja n'era una - , una paraula de salvació a dimensions universals. Les pretensions dels iniciats al culte dels avantpassats no anaven més enllà dels límits geneològics del seu llinatge o clan. La religió ètnica s'identificava gairebé amb les estructures socials sense necessitat de crear una nova

estructura : podriem dir que la seva «església» era el llinatge i que fora del llinatge no tenia cap raó de ser ; la religió del Llibre, en canvi, es presentava com una institució apart, fora de les estructures socials, exportable, creient-se investida de la missió de fer canviar la vida dels pobles quan aquesta no s'ajustava a l'ordre moral que predicava.

A la seva manera, Baana Joseph plantejava el problema del dret a l'evangelització que ineluctablement anava acompanyat de la desestructuració de l'ordre social instaurat pels avantpassats. A la seva manera, doncs, jo era un home sospitós. La insistència, amb la qual em recordava que els missioners havíem causat un mal enorme al país, n'era la prova. A còpia de moltes visites i a partir del moment en què devia adonar-se que compartia les seves crítiques, va nèixer una certa complicitat, una relació que no qualificaré d'«amical» perquè jo era massa jove, però sí de «filial», acompanyada d'un to de condescendència envers aquell missioner blanc que es mostrava curiós per a les coses del seu poble : «per què, m'havia preguntat més d'una vegada, vols saber aquestes coses...?»

En aquella època, el llenguatge oficial de l'església missionera local consistia en dir que tot era «superstició». Aquest mot amb aquells altres de «màgia», «bruixeria», «fetitxisme» i «paganisme» eren emprats per a qualificar qualsevol cosa que no s'escaïés als models religiosos, culturals i socials vehiculats pel cristianisme.

Aquell llenguatge em causava un cert malestar.

A ningú estranyarà, doncs, que una de les meves primeres preocupacions etnogràfiques fos l'estudi de la «religió» i de la «màgia» evuzok. Calia fer-ne net. Les contradiccions s'acumulaven. Els reprotxes que Baana Joseph feia a l'església i als missioners m'interpel·laven. El dret a la

diferència esdevenia per a mi un dret fonamental. Acomplir la meua acció missionera era atemptar contra aquell dret. Interessar-me per l'Altre era en el fons una manera de reflexionar sobre mi mateix. Proposar-me a estudiar etnogràficament la «religió» dels Evuzok era ja una manera de començar a posar, inconscientment, uns límits a la meua. Hom no pot posar-se a fer una antropologia de les religions establint com a postulat l'existència d'una religió vertadera i unes altres de falses i, menys encara, professant que les falses han de convertir-se a la vertadera. Progressivament la recerca etnogràfica va anar refredant els meus ardors missioners.

Fou així, doncs, com la «religió i la «màgia» - per dir-ho provisionalment d'alguna manera - esdevingueren de mica en mica un objecte major de les meves recerques etnogràfiques. Però com delimitar el camp d'aquests fenòmens? Què és el que em podia permetre parlar de «religió» o de «màgia»? Per què l'ara de l'altar podia ser considerada com un objecte religiós i el reliquiari dels evuzok com un fetitxe? No vaig tardar massa en convèncer-me que aquestes categories eren inapropiades per a traduir els fenòmens que anava observant. La càrrega ideològica que comportaven era massa forta. El contingut que se'ls solia atribuir havia estat definit en funció d'altres realitats. He dit més amunt que la llengua ewondo no posseeix cap terme que serveixi per a traduir els conceptes de «religió» o de «màgia». La meua primera intuïció fou que, per a comprendre una societat, calia prendre en consideració els conceptes que ella mateixa havia elaborat. Era la cosa més elemental que podia fer un etnògraf. La meua hipòtesi era que darrera d'allò que els blancs anomenaven «religió», «màgia» i «bruixeria» i que sovint era sinònim de quelcom d'irracional,

s'hi amagava tot un sistema de pensament, una lògica, una manera pròpia de concebre i de pensar l'univers.

Com descobrir aquest univers? Com conceptualitzar aquest sistema? El primer pas per arribar-hi consistiria en posar entre parèntesis el meu propi sistema de pensament, les meves pròpies categories, la meua pròpia fe - si és que encara me'n quedava una mica. Una actitud metodològica ben elemental que avui qualsevol antropòleg fa seva des del primer dia.

L'estudi d'un «sistema religiós» no es fa en un dia. Necessita temps. Avui molts evuzok saben que les seves pràctiques i creences tradicionals han estat qualificades pels blancs de «primitives» i tractades amb menyspreu. En conseqüència, aquests temes són els més difícils d'abordar i més encara per un missioner. És per això que cal contar amb les respostes evasives, sobretot al començament. L'ideal seria tenir una mica més de paciència i esperar el temps que calgui per evitar aquestes respostes que són més el signe d'una qüestió mal posada o posada inoportunament que una altra cosa. D'aquest tema és millor parlar-ne tot conversant que fent masses preguntes.

Refer l'itinerari d'aquest estudi no és fàcil. Va haver-hi els fets aparentment insignificants ; els esdeveniments que posen en moviment a molta gent ; els conflictes que desenterraven velles històries de família; els rumors i les acusacions ; els diferents status socials : els notables, els medecinaires, els plantadors de cacau, els trobadors...; els infortunis i les malalties ; les interpretacions de tots aquests mals ; les contrainterpretacions ; els mites i les rondalles ; les paraules captades a l'atzar ; les converses orientades; les confidències ; les trobades ocasionals ; els silencis ; els secrets ; les mitges-veritats ; els oblits voluntaris ; les falses pistes ; les respostes interessades ; els ritus als

quals era convidat ; els altres, públics o privats, als quals no se'm convidava... Tot això m'apareixia com una troca immensa de la qual em caldria estirar el fil per anar teixint la xarxa de relacions d'ordre simbòlic i d'ordre social que formava allò que provisionalment anomeno encara la «màgia» i la «religió». El fil que conduiria aquesta recerca seria l'estudi de la noció d'evu, una noció clau per entendre aquest sistema.

*A la recerca de la «força vital» dels bantus
(una pista falsa)*

Entre les lectures d'aquella època va haver-hi un llibre que en un principi va influenciar-me força encara que després, en una segona lectura i a mesura que anava avançant en el meu treball de camp, em va anar caient de les mans. Em refereixo al llibre del R.P. Placide Tempels «*Philosophie Bantoue*» aparegut en holandès l'any 1948 i traduït al francès l'any 1960. En els arxius del CIDOB deu haver-hi el manuscrit d'una bona traducció catalana que mai va arribar a publicar-se. Ara ja és massa tard, però en aquell temps el llibre va causar un gran impacte en els ambients intel·lectuals africans i europeus. En ple període colonial, quan encara les teories de la «mentalitat pre-lògica» o «màgica» dels primitius estaven en vigor, postular l'existència d'un «pensament humà lògic» i exposar els principis d'una filosofia bantu, tenia realment el seu mèrit. Segons el P. Tempels, tota l'ontologia dels bantus està orientada vers la noció de «força vital». L'ésser és concebut com «força» i la noció de «força vital» com el principi que organitza tot l'univers. No és el moment aquí de refutar la pseudo-filosofia exposada per aquest pare franciscà

holandès. El que vull dir és que, en aquells primers temps d'estudis de temes africans, la tesi sobre la «força vital» fou per a mi un punt de partida de les meves recerques etnogràfiques. Cal dir que en aquesta mateixa època la literatura sobre la negritud estava centrada sobre aquest tema. L'any 1959, Senghor, sense citar Tempels, escrivia : «Dans mon rapport au premier Congrès, j'ai essayé d'esquisser, à grands traits, la métaphysique négro-africaine. Je précise qu'elle était une ontologie, une science de l'être. «Le Nègre identifie l'être à la vie : plus exactement à la Force vitale». En d'autres termes, la vie est l'expression de la Force vitale...». Senghor copiava Tempels. El problema del llibre del P. Tempels, com el dels pensadors de la negritud, era que les seves teories sobre la «força vital» rarament es recolzaven sobre dades etnogràfiques concretes. La qüestió que llavors podia posar-me era aquesta : «a què podia correspondre entre els evuzok aquella noció tempeliana de «força vital?»

Vaig començar per examinar alguns conceptes com aquells relacionats amb les nocions de «força» (*ngul, fim, kye...*) i de «vida» (*enyin, tala...*) així com també aquells altres de «sang» (*méki*), «alè» (*mvébè*)... En aquests casos no solament cercava les paraules sinó que procurava examinar-les cada una d'elles, gramaticalment (des del punt de vista de la sintaxis) i pragmàticament (des del punt de vista del context en el qual el mot era pronunciat). Era un exercici gairebé quotidià que feia amb tots els diferents temes. Pel que fa al que em preocupava en aquells moments, l'examen etnolingüístic d'aquests diferents mots no em va permetre descobrir l'equivalent evuzok de la noció de «força vital» del Pare Tempels.

Cal dir que, malgrat tot, les falses pistes no són del tot inútils. Permeten familiaritzar-te amb altres temes i descobrir altres paranys.

Però seguim el fil. El fil dels fets.

*Dues nocions locals : l'evu i el kon
(rumors i acusacions)*

He dit més amunt que pocs dies després de la meua arribada a Msola el cap dels evuzok va anunciar la propera arribada d'un «exorcista» per a treure l'entrellat dels mals que afligien certes persones del seu llinatge. Encara que en aquell moment no assistís a l'acte ritual que es va organitzar, després vaig tenir l'ocasió d'anar seguint aquell afer, que de tant en tant rebrotava com solen fer-ho les velles històries de família. Ben aviat vaig començar a saber el perquè de la vinguda d'aquell «exorcista» ; vaig saber-ho gràcies a una espifiada que vaig cometre innocentment. En aquells moments m'allotjava encara a casa del cap dels evuzok. Quan vaig començar a donar veus per a trobar una altra casa prou gran per a fer-hi un petit dispensari i en la qual poguessin viure les dues o tres infermeres de Barcelona que se'n cuidarien, un home del sots llinatge Messi anomenat Bikoe Joseph, que vivia en una clariana situada al peu mateix del turonet destinat a la futura missió, va oferir-me la seva casa. El lloc era ideal. La casa força gran. Quan la notícia va córrer, la gent deuria esgarrifar-se. Feia molt temps que el poble evuzok desitjava un dispensari i ara que el tenia gairabé a la mà, el projecte podia anar-se'n en orris. Bikoe Joseph, en efecte, era acusat de posseir el *kon*, un poder que li donava la possibilitat d'enriquir-se causant, a canvi, la mort de certes persones, l'«ànima» de les quals era condemnada a treballar a profit seu. Bikoe Joseph era, en efecte, propietari d'una gran plantació de cacau. La seva productivitat era atribuïda al treball acomplert per les

«ànimes» de les seves víctimes. El seu oferiment va ser interpretat com una temptativa per a fer noves víctimes tot exercint una acció nefasta contra els medicaments europeus. Jo ignorava tot això. Com també ignorava que la vinguda de l'«exorcista» era una maniobra del cap dels evuzok per a mirar de desemascarar Bikoe Joseph. La rivalitat entre els dos homes era molt gran. Es deia que Bikoe Joseph s'havia fet iniciar al kon pel seu oncle patern que vivia prop de Kribi i que de retorn, havia intentat «captar l'ànima» del cap dels evuzok. Era pels anys 1954. En aquella època les dues persones es discutien el dret de pertinença d'un terreny que Bikoe havia convertit en plantació de cacau. La temptativa de «captar l'ànima» del cap dels evuzok va fracassar. La gent deia que l'evu d'aquest era més fort que el del seu agressor. Al veure que no podia fer res contra el seu enemic va decidir «captar l'ànima» d'altres persones. Les morts d'Amugu Andreu, l'any 1956, d'Ambassa Elias, l'any 1964, i d'un nen de 12 anys, Seh Zama, l'any 1970 van ser interpretades d'aquesta manera i produïren un gran rebombori i malestar entre tot el veïnat. Bikoe Joseph i la seva dona fugiren del país. L'any 1971 l'afer encara continuava. Les famílies de les víctimes l'havien denunciat a les autoritats judicials acusant-lo d'haver causat, per arts de bruixeria, la mort d'aquestes persones. Els querellants van ser condemnats a pagar una multa per «falsa acusació»: pels tribunals de justícia, oficialment, la bruixeria no existeix.

Tota aquesta història vaig anar-la aprenent de mica en mica com si fos un serial.

Quan la gent va saber, doncs, que aquella casa em feia gràcia es van posar les mans al cap. La creació del dispensari seria un fracàs. La gent refusaria d'anar-hi. Sort que vaig tenir el seny de parlar-ne amb algunes persones de bon consell. No sabien com fer-ho per a explicar-me que m'havia

ficat a la gola del llop. Les mitges paraules van ser suficients per a fer-me comprendre que hi havia un problema...

*Els afers relacionats amb l'evu i el kon, afers quotidians
(silencis i paraules captades a l'atzar)*

Al cap de poc temps va succeir-me un altre afer semblant. Havia anat a passar uns dies a Melondo. Al costat de la capella hi havia una escola pels alumnes que feien els «cursos preparatori i elemental». L'escola estava en molt males condicions. Calia refer-la o fer-la nova. Hi havia un altre problema. Durant l'estació de les plujes, la riera que passava pel peu de la clariana es desbordava i la mainada o bé deixava d'anar a l'escola o bé havia de travessar la riera amb l'aigua fins al coll, quedant xops de dalt a baix.

El problema no era insoluble. Es podia fer una escola nova fora de la missió, a l'altre cantó de la riera. En aquelles latituds, els terrenys no mancaven. Aquells dies, precisament, anant de clariana en clariana, un tal Ngono André del sots-llinatge Sima, un noi jove que havia conegut una mica a Aseng-Bede, va oferir-me un terreny davant de casa seva, al costat d'una esplanada que servia per a jugar a futbol. La situació era ideal : una clariana situada prop de la missió, al costat d'un terreny pla, ben desbrossat, que podia servir de lloc d'esbarjo, sense cap perill d'inundació.... Vam fer una reunió per a parlar-ne. La proposta va ser rebutjada. Es va argumentar que l'escola havia de romandre sobre el terreny de la missió. Era una mitja veritat. De cop i volta, el problema dels infants que havien de travessar la riera amb l'aigua fins al coll, va deixar-ho de ser. La reunió es va acabar decidint de refer les parets i la

teulada. Vaig tenir la impressió que hi havia un gat amagat però sense saber on. Decebut, vaig tornar cap a Aseng-Bede. Al cap d'uns mesos, per unes paraules captades a l'atzar, vaig saber que Ngono André era acusat de posseir l'evu i el kon. Vaig començar a lligar caps. La gent de Melondo no havia volgut construir l'escola sobre el terreny de Ngono André per por que els alumnes esdevinguessin les seves víctimes.

Ni el kon ni l'evu semblaven correspondre a la noció de «força vital» del Pare Tempels. Aquells dos conceptes en canvi ocupaven un lloc important quan es tractava de donar una explicació a les preocupacions immediates de la gent. Els fets com aquests eren corrents. El kon i l'evu eren dues categories fàcilment relacionades amb el món de la malaltia. El dispensari que vam obrir a Aseng-Bede esdevingué un lloc ideal per a rebre informacions relatives a aquest tema. Més d'una vegada havia estat testimoni del cas de malalts que, havent començat un tractament al dispensari, de cop i volta l'abandonaven per posar-se entre les mans d'un medecinaire especialitzat en les malalties relacionades precisament amb el kon i l'evu. Des de l'obertura del dispensari, Enyege Magdaleine, una noia d'uns vint anys que vivia a Kamelon, va treballar-hi com ajudanta d'infermera. Un dia es va posar malalta. El diagnòstic de la seva malaltia va fer-se al marge dels criteris de la medicina occidental. Les sospites del seu entorn familiar van conduir-la directament a casa d'un medecinaire. El seu diagnòstic va establir que havia estat «captada» per algú que posseïa el kon. Enyege Madeleine va seguir el tractament ritual amb aquell medecinaire. Calia deslliurar-la del seu agressor. Per un evuzok, aquesta interpretació formava part de les concepcions relatives al seu univers. Entre aquestes concepcions i la medicina occidental hi havia una ruptura.

Un cop acabada la cura, Enyege Madeleine va reprendre el seu treball al dispensari.

L'univers de la malaltia seria un camp privilegiat per a l'estudi d'aquestes nocions.

*Un fet social (gairebé) total
(els grans esdeveniments)*

La vida de l'etnògraf està feta de molts moments d'una monotonia gairebé insuportable. Però de vegades, com en qualsevol existència col·lectiva, l'esdeveniment d'un fet inesperat, trenca aquella monotonia i posa en moviment un nombre important de mecanismes socials, engendrant així allò que els antropòlegs anomenem un «fet social total». La pèrdua d'un nen fora de les clarianes, en plena selva, esdevingué un fet social que, si no va ser «total» del tot, almenys va estar «ple» d'ensenyaments.

Un dia el meu amic Zibi va anar amb els alumnes de la seva classe una mica selva endins darrera els terrenys de la missió. Volia fer tallar uns quans troncs per a construir una estacada que protegís el pati de l'escola dels porcs i de les cabres que solien circular lliurement pels seus voltants. Cap al migdia van tornar a l'escola, deixaren els pals i, tot seguit, Zibi assenyala la fi de la classe del matí. Una hora després començaren de nou. Zibi passà llista. Tothom hi era, tots, menys Amugu, un infant d'uns set o vuit anys pertanyent al llinatge Bikoe i que vivia a Kpwa, a tres quilòmetres de l'escola. Sense inquietar-se, el mestre va esperar una mica tot pensant que Amugu s'havia entretingut. En veure, però, que no venia, preguntà qui l'havia vist per darrera vegada. Els diferents testimoniatges semblaven coincidir. La darrera vegada que l'havien vist,

havia estat mentre tallaven troncs. Zibi va enviar un missatger als seus pares per indagar si el nen havia tornat a casa. Al cap d'una estona els pares d'Amugu eren a l'escola : no sabien res del nen. Les lamentacions, els crits esglaiadors anunciant un greu infortuni començaren a fer-se sentir. La sospita que l'infant s'havia quedat a la selva s'anava perfilant. La por d'un drama anava de mica en mica aclaparant els esperits. Mentrestant m'havien vingut a buscar. L'escola pertanyia a la Missió. La primera reacció va ser d'anar allí on havien tallat les estagues. Calia anar de pressa mentre encara fos de dia. Cap rastre. En caure la tarda, es van organitzar grups d'homes i dones per a cercar-lo seguint diferents camins i explorant diferents indrets. La selva és imponent. La nit es va fer llarga. Cap resultat. D'altres grups recomençaren l'endemà, rastrejant i escorcollant tots els racons. Des de la primera batuda, les converses giraven fàcilment sobre l'interpretació d'aquell fet. L'opinió era unànime. Allò era un afer dels *bekon*, és a dir dels «esperits dels morts». Els uns i els altres recordaven fets semblants que atribuïen a aquestes entitats mítiques. Donant per ben assentada aquesta interpretació algú fins i tot va dir : «Estem perdent el temps. Els «esperits dels morts» s'han emportat el nen... Ells mateixos es cuidaran de lliurar-lo. Ja veureu com dintre d'uns dies ens el trobarem a qualsevol lloc, darrera d'una casa... és així com solen actuar ...». Malgrat aquesta opinió una mica còmoda, les recerques continuaren.

De totes maneres, des de l'endemà es van prendre altres mesures. En primer lloc, de bon matí, Etundi Etundi Ambroise, el portaveu del país es va reunir amb els seus ajudants i alguns notables de la família del nen. En aquesta reunió es van examinar els diferents afers d'ordre familiar per a esbrinar el perquè Amugu s'havia perdut. La raó donada fou la confirmació

els rumors que ja corrien de boca en boca. L'element nou va ser la identificació de l'esperit del mort que s'havia endut el nen i les raons que l'havien mogut a fer-ho. Segons el diagnòstic d'aquest consell, el problema d'aquella família era degut al fet que el pare d'Amugu no havia celebrat encara el ritu fúnebre en homenatge al seu pare mort des de feia uns quatre anys. La pèrdua de l'infant era l'expressió de la còlera d'aquest difunt envers els seus. El consell va acabar-se amb el sacrifici d'una cabra i un ritu de purificació al peu de la tomba del difunt. Ningú demanar-me d'assistir-hi. Era normal. Un cop celebrat, Etundi Etundi i dos dels seus ajudants, Atangana Dominique, oncle patern de l'infant i un altre amic meu, vingueren a parlar-me d'aquesta reunió. El que vaig saber va ser, doncs, gràcies a una confiança.

Mentrestant les recerques anaven continuant...

Al segon dia la inquietud era molt gran. Altres llengües començaren a córrer nous rumors. Les sospites s'orientaven vers el mestre de escola, en Zibi, fill del catequista. Des de feia un parell d'anys podia bé dir-se que aquest vilatà assolía un certa posició social. Havia decidit anar a fer-se contractar pel bisbat de Duala com a mestre d'escola en el seu propi país, la qual cosa era un avantatge d'ordre econòmic important. Com que el seu sou fos petit, era un sou net. Per altra banda, Zibi, amb els seus dons musicals, s'havia imposat a d'altres aimants de la música i havia vingut a ocupar el «mestre de capella» de Nsola, introduint cants i ritmes nous. Aquests fets constituïen un terreny ben abonat per a desvetllar la sospita que Zibi devia estar en possessió de l'evu i del kon. La desaparició d'Amugu hauria estat obra seva. Una temptativa de «captar» el esperit per a fer-lo treballar al seu profit. El portaveu d'aquesta temptativa va ser la mare d'Amugu.

Aquells dies una autoritat administrativa de Lolodorf estava de visita a Nsola. S'hostatjava a casa del cap dels evuzok. La seva intervenció en aquest afer va ser d'una gran discreció i plena de seny. «Que el país faci tot el què li dicta la tradició...» Al cloure's l'afer em va escriure una carta donant-me les gràcies per haver encoratjat el país a anar veure els pigmeus per a resoldre aquest problema. La intervenció dels pigmeus en aquest afer va ser gràcies a una mala interpretació meva.

Aquell mateix dia, de bon matí va venir a veure'm un grup d'evuzoks de les rodalies per a demanar-me si estaria d'acord perquè anessin a demanar ajut als pigmeus. Potser la formulació no va ser massa clara. No ho recordo massa bé. En aquells moments tots estàvem excitats. En sentir el nom de «pigmeus» vaig reaccionar com un perfecte desconegut del país. En aquelles circumstàncies, «anar a veure els pigmeus» volia dir anar consultar els seus endevinaires. Jo vaig entendre que volien anar a demanar-los ajut perquè ens vinguessin a fer de guies per a escorcollar millor la selva. És cert que els pigmeus són uns perfectes coneixedors d'aquest medi natural. Però admetre això hauria estat també reconèixer que els evuzok no la coneixien prou bé. La conversa va ser curta. Calia no perdre temps. Els pigmeus vivien lluny, selva endins. De fet, les cinc o sis persones que vingueren anaven amb el matxet a la mà ; les dues dones portaven ja les cames embolicades amb draps per a protegir-se de les esgarrinxades. Immediatament es posaren en camí.

No tornaren fins l'endemà. Esperava veure'ls arribar amb els pigmeus. Venien sols. Decepció. Tots els veïns sortiren per a demanar-los com havien anat les coses. Els signes que donaven mentre s'acostaven em deixaven endevinar que les notícies eren bones. Però, quines?

- «Amugu està viu...! - em digueren d'entrada

- «Els pigmeus han fet un *lamba**. Han dançat tota la nit. Han «vist» que el nen està viu... i que està en mans dels «esperits dels morts». Han «vist» també que passa la nit al peu d'un *oveng*...»

Jo que em pensava que havien anat a buscar els pigmeus per a explorar millor la selva...!

Aquella nit tots els *oveng* de la rodalia foren visitats. L'*oveng* és l'arbre més prestigiós de la selva. Sobre les propietats que tots aquests pobles de la selva li atribueixen en podria escriure planes senceres. Ara per ara en tindrem prou sabent que aquest arbre és considerat com la seu privilegiada dels esperits de la selva, els «esperits dels morts» i de tots els posseïdors d'*evu*. Aquella nit però, la inspecció que varem fer a tots els indrets on hi creixia majestuosament un *oveng*, no va donar cap resultat. De totes maneres el convenciment que l'infant era viu era més fort que mai. Els pigmeus havien redonat l'esperança.

El quart dia després de la pèrdua d'Amugu em sentia extenuat. Estava a casa descansant una mica. A Aseng-Bede el silenci era angoixós. Els veïns no gosaven parlar-se. La gent que venia al dispensari ens saludava a mitja veu. De cop i volta, aquella atmosfera tensa s'asbargi. Un tam-tam ressonava de lluny, del cantó de Kamelon. Els qui sabien desxifrar el llenguatge tamborinejat ens el traduiren dient que Amugu havia estat retrobat. Tothom sortí de les cases, saltant, cridant, picant de mans, deixant-nos emportar pels llargs crits de joia que les dones llançaven l'un darrera l'altre i que a mi em posaven la pell de gallina... Encara no havíem travessat la riera que separava Aseng-Bede de Kamelon que ens

* Ritu endevinatori practicat pels Pigmeus, Vaig haver d'esperar uns quants anys per a poder assistir a un *lamba*.

trobarem un home de Mvondo, Nzimi Mathieu, del sots-llinatge Mba, portant el nen a coll-i-bé, envoltat d'una munió de persones que anaven celebrant el retorn d'Amugu del país dels morts. Car va ser ben bé així com la pèrdua de l'infant va ser interpretada. Més tard la gent li donaria el sobrenom d'«Amugu Bekono» que expressa exactament aquesta idea.

En uns instants la casa va quedar plena de gom a gom. Mentre li oferia un bon vas de vi de missa, Nzimi Mathieu va explicar-nos com havia trobat l'infant. Com solen fer-ho molts evuzok, havia anat a caçar, lluny, a deu o vint quilòmetres, selva endins. En aquesta forma de caça, els paranyers escullen una zona on s'hi construeixen una cabana. Després, a l'interior d'aquesta zona, drecen una serie de paranyes que cada dia inspeccionen. La carn és fumada i conservada per a portar-la a casa. Un paranyer pot passar vuit o deu dies tot sol fent aquest tipus de caça. Va ser al tornar de visitar els paranyes que Nzimi Mathieu trobà Amugu dins de la seva cabana. Nzimi ja feia dies que estava allí i no sabia res del que havia passat. L'infant només va dir-li que els *bekon* se l'havien endut i que l'havien abandonat allí tot dient-li que un cop arribés al país de les clarianes, la primera cosa que havia de fer era anar a veure'm a Aseng-Bede. És per això, va dir-me Nzimi, que he vingut directament a presentar-te l'infant. Potser els *bekon* sabien molt bé que a casa teníem els remeis necessaris per a curar-li els blaus i les esgarrinxades, i per a reanimar-lo una mica, que bona falta li feia...!. Mentre la Maria Cinta i l'Angeleta se'n cuidaven, jo me n'anava cap a Kpwa per a portar la bona nova als seus pares. Un gest inútil. A menys de mig camí vaig trobar-me'ls que ja venien. El tam-tam havia anat més de pressa que jo. El nen donà als seus pares la seva pròpia versió : «van ser els «esperits dels morts» els que van agafar-me i se m'endugueren lluny, molt lluny... jo no volia anar-hi... però ells

m'obligaven a marxar....» I mostrant les seves ferides deia : «... no es penseu que em fes aquestes ferides amb les bardisses... Són els cops de bastó que vaig rebre del «esperits dels morts» quan mirava d'escapar-me...».

L'endemà va fer-se una gran reunió de tot el sots-llinatge. Vaig ser-hi convidat. Calia discutir de nou sobre les raons d'aquell accident. Els primers que prengueren la paraula ho feren per a recordar certes renyines que hi havia hagut entre ells i el nen, que no semblaven, però, justificar massa aquell fet. Cada u s'explicava sense cap pressa. Aquest primer descabdellament va durar fins que un notable del sots-llinatge prengué la paraula i digué : «Estem perdent el temps. Parlem de les nostres petites renyines amb Amugu... i no és això! Els «esperits dels morts» han volgut castigar-nos a causa de les desavinences greus que hi ha entre nosaltres, els grans...» A continuació va començar a recordar-les. Portava un feix de bastonets a la mà. A cada desavinença que esmentava, agafava una tija i la llençava a terra. Els casos que va recordar es referien no solament als conflictes que hi havia entre els membres del sots-llinatge, sinó també als que quedaven pendents entre els vius i els morts. El mateix orador va recordar que Nkoa François, el pare d'Amugu, no havia celebrat encara els ritus funeraris pel seu pare difunt, i que tenia la seva tomba completament abandonada... Per apaivagar la seva ira i tot promentent de fer-li els ritus apropiats, al terme d'aquesta llarga reunió els presents es dirigiren al peu de la tomba cantant, pregant i dansant.

La veritat és que en els casos com aquest en els quals un s'hi troba completament embolicat, l'etnografia només pot fer-se a posteriori quan, un cop passada l'emoció, hom intenta racapitular els esdeveniments. He de dir amb tota sinceritat que durant tots aquells dies vaig oblidar completament

l'etnografia com també devia oblidar que un «bon missioner» hauria hagut d'aprofitar aquella avinentesa per a recordar als seus feligresos els límits que les seves creences no podien traspassar. Hauria estat deontològicament innoble que, en aquells moments plens de gravetat, hagués intentat enregistrar el que es deia, tret el meu bloc de notes o orientat les converses fent preguntes etnogràficament pertinents però humanament inoportunes. La «participació» en aquests fets no va constituir un acte etnogràfic. Si va ser-ho ho fou de retruc. El fet d'ésser «integrat» en un esdeveniment, és a dir de veure't atribuir un rol precís, és un acte social massa important com per a transformar-lo instantàniament en un objecte d'investigació. La reflexió etnogràfica va venir després.

Va ser a posteriori, doncs, que aquest esdeveniment m'ajudà a comprendre un cert nombre de coses. Quan Marcel Mauss parla de «fets socials totals» es refereix a aquells fenòmens o esdeveniments que posen en moviment la societat sencera en totes o, si més no, en una part important de les seves institucions. En aquest sentit, la pèrdua d'aquell infant va ser-ne un. I si no va ser-ho completament, almenys, cal reconèixer que la sotragada que va causar va ser molt forta. La societat va posar immediatament en marxa tots els mecanismes aptes, no tan sols per a retrobar el nen - la solidaritat entre llinatges -, sinó també per a aportar una resposta a la qüestió essencial que els evuzok es posaven : «quina és la raó de la pèrdua d'Amugu?» Tothom sabia de quina manera s'havia perdut. Calia saber per què. La interpretació més corrent assenyalava els «esperits dels morts» com a responsables. Els desacords apareixien quan, anant una mica més enllà, alguns afirmaven que podia tractar-se d'un acte voluntari del nen que havia decidit d'anar a trobar els «esperits dels morts» per a obtenir d'ells algun favor especial ; d'altres, en canvi, opinaven que es

tractava més aviat d'un càstig infligit per aquells mateixos sers sobrenaturals al nen o a la família. Encara calia saber-ne el perquè. Sobre aquest punt, les llengües es feien més discretes. Només quan es va posar en moviment una institució clànica, el consell presidit pel *zoomolo* del país, les llengües començaren a desfer-se assenyalant com a responsable el pare de l'infant. L'incompliment dels deures filials constitueixen no solament una mancança d'ordre «religiós» sinó també, i potser sobretot, d'ordre social, si és que realment podem establir una distinció entre ells. Fins aquí tot semblava inscriure's en un registre relacionat amb l'ordre instaurat pels avantpassats i que no tenia res a veure amb les nocions d'*evu* i de *kon*. Però al costat d'aquesta interpretació n'hi va haver una altra que presentava un caire molt diferent. L'acusació de què Zibi tenia precisament l'*evu* i el *kon* posava en moviment tot un altre aspecte del sistema de pensament dels Evuzok. Aquesta acusació, per altra banda, estava relacionada amb la seva reexida social i econòmica. Aquests dos registres, l'un relacionat amb els avantpassats, l'altre relacionat amb l'*evu*, m'obrien noves pistes per a la meua recerca etnogràfica. Hi havia fets insignificants com aquell de la Myriam que no em volia dir el nom de les plantes medecinals quan era de nit ; hi havia els grans esdeveniments com la pèrdua d'aquest infant. Els uns i els altres em feien veure que, simbòlicament parlant, el dia i la nit eren dos referents d'ordre temporal importants. Els ritus de Bikoe Laurent a Mvondo es celabraven la nit ; la dansa d'endevinació dels pigmeus, també ; mentre que els ritus al peu de la tomba, les reunions rituals clàniques i el ritu de comiat, es feien sempre de dia. A què corresponia exactament aquella oposició entre el dia i la nit...?

La literatura oral
(dreces i giravolts)

Des d'un principi de la meua estada a Nsola vaig interessar-me per allò que podríem anomenar «la literatura oral» dels evuzok : els proverbis, els contes, les cantafauls, els mites, els cants èpics dels trobadors, les divises personals tamborinejades, els cants festius, les complantes.. etc. Un camp immens d'estudi que vaig anar descobrint de mica en mica. El què em semblava interessant era descobrir aquestes diferents produccions orals en el seu propi context. No tot era dit per a tothom ni a qualsevol moment. Hi havia els especialistes, hi havia les circumstàncies apropiades, hi havia també la improvisació. Anant de clariana en clariana vaig tenir moltes ocasions per a familiaritzar-me amb els diferents gèneres d'aquesta literatura. De vegades era el proverbí que els meus interlocutors deixaven caure enmig d'una conversa o aquell altre que, en una reunió, l'orador recordava al seu auditori per a argumentar la seva elocució. D'altres vegades, era un llarg «ke ke ke ke ke ke ke...» dit amb un to de veu molt alt, darrera el qual, els entenedors, gràcies al to donat a cada «ke», podien endevinar l'enunciat de la divisa amb la qual una persona podia cridar-ne un altre de lluny*. I per damunt de tot, les festes i les vetllades que donaven una plaça molt important al cant, als contes, les cantafauls i les gestes de *mvét*.

* De fet, aquest crit reproduïx el so del tam-tam el qual, per part seva, reproduïx el to de cada síl·laba de l'enunciat de la divisa. Un dels meus errors va consistir en interessar-me solament pel text de les divises, sense enregistrar-ne les formes tamborinejades ni escataïnades, la qual cosa hauria estat un bon document pels etnomusicòlegs i per l'aprenentatge del llenguatge tamborinejat. Em divertia comparar la llista que vaig fer d'aquestes divises a la guia de telèfons del poble evuzok.

Pel que fa als mites i als contes cal dir que no sempre és fàcil definir-ne les fronteres. Els mites entren més aviat en la categoria genèrica de *minlang* que podríem traduir per «històries» mentre que les faules, els contes i les cantafauls entren en aquella altra de *minhana* que podríem traduir per «enigmes» o «relats enigmàtics». En general, les «històries» - com els mites o les gestes dels avantpassats - no eren explicades en aquelles vetllades en les quals tothom, fins i tot els infants, podien contar o entonar la seva cantafaula. Els mites sobre els orígens de la mort, de l'*evu*, de les primeres llavors... eren més aviat transmesos confidencialment pel pare o la mare en el fons d'una cuina i més com un «ensenyament» que com un «divertiment». Les gestes èpiques del gènere dit de *mvèt*, en canvi, eren cantades d'una manera excepcional per una mena de poetes que podríem comparar una mica als nostres trobadors.

El plaer estètic que em causaven aquestes vetllades no em venia necessàriament de la comprensió del contingut dels textos cantats o recitats. La majoria de les vegades em quedava sense comprendre'n més de la meitat. El llenguatge literari, sobretot el cantat, m'era molt difícil d'entendre immediatament. Sort en tenia del magnetòfon i de les hores passades després escoltant, transcribint i traduint. El plaer estètic em venia de l'atmosfera creada. Les vetllades de *mvèt* eren realment una delícia. En un tros de clariana, a l'aire lliure ; de nit i sota un tros de cel ben enllunat, els assistents formen un cercle, al voltant d'un home assegut sobre una cadira, el trobador, vestit amb unes faldilletes de fibres de ràfia, la pitrera nua, amb un pom de plomes al cap, els braços i les cames ornats de cascavells i amb la seva arpa cítara entre les mans. L'instrument del trobador de *mvèt* és una branca de ràfia lleugerament arcada, amb quatre cordes extretones del seu cor fibrós, i tres mitges

carbasses fixades a l'exterior de l'altra banda de la branca que fan de caixa de ressonància.

L'atmosfera d'aquestes vetllades estava impregnada d'un cert exotisme. Tot m'era estranger, diferent, estrany, incomprensible : el ritme, la natura d'aquells acords segurament molt complexes entre una sèrie d'instruments musicals aparentment molt sencills ; els llargs relats semitonats contant les gestes épiques d'Akom Mba lluitant contra sers i pobles imaginaris ; les melodies llançades pel trobador i represes per l'auditori formant un diàleg polifònic exultant ; les gesticulacions del poeta, l'acústica expressiva de les seves onomatopeies, les invectives de l'auditori contra els herois de la narració, els encoratjaments, les complantes introduïdes en el si de la narració per a recordar la vida malaurada del trobador iniciat en l'art de cantar i tocar el mvèt.

Els llibres d'antropologia parlen poc de la fascinació que pot produir als nostres esperits espectacles com aquests. Parlant dels Altres ens interdiem de tot allò que pertany al camp de l'emoció, de la impressió o de la subjectivitat, com si l'Altre només pogués ser objecte de la racionalitat de la ciència i, en cap moment, capaç de desvetllar sentiments i emocions. L'exotisme d'aquelles vetllades em feien sentir certament molt lluny, però en el fons, l'emoció que em produïen em feia sentir tan a la vora d'aquells evuzok com podia sentir-me'n de tot allò que em feia gaudir de casa nostra, les cançons d'en Raimon, d'en Serrat, d'en Pi de la Serra o d'una sonata de Bach que podiem sentir gràcies a un tocadiscs mig rovellat que teníem a Aseng-Bede... Era pels anys 1965.

Els trobadors de mvèt eren personatges molt prestigiosos, sobretot quan eren considerats «bons trobadors». Impossible ser-ho sense posseir un evu

que li comunicés tots els secrets d'aquest art. L'estatus simbòlic que reben aquests personatges és molt semblant al dels grans medecinaires.

I de nou retrobem el tema de l'evu. Després d'haver fet una llarga digressió. Expressament. Com per a recordar que en el meus itineraris etnogràfics hi han hagut més voltes que dreceres ; que molt sovint, mentre anava estirant el fil d'una troca, el fil se'm trencava i mentre esperava trobar-lo, n'estirava un altre... que moltes vegades m'ajudava a descapdellar el fil perdut. Les recerques etnogràfiques no es fan mai estirant un sol fil.

En les vetllades de mvèt o de cantafales i en el treball que se'n seguia, transcribint i traduint els textos enregistrats, vaig anar aprenent diferents aspectes d'un cert llenguatge popular sobre l'evu, en particular, sobre el seu bestiarí.

Els mites sobre els seus orígens van ser-me comunicats amb un cert to confidencial. El primer per Nkoa Ebogo, el gran medecinaire de Nkolombog, prop de Melondo, que habitava en una clariana que fa de frontera al cantó nord del país ; el segon per Omgba Mbarga, un altre gran medecinaire, que vivia en una clariana també fronterera, situada, però, a l'altra punta de la vall de Nsola, pel cantó de Bipindi. Potser és una coincidència, però quan hom sap que una de les funcions dels grans medecinaires és la de protegir el país contra les agressions dels posseïdors d'un evu antisocial estrangers, la casualitat esdevé sospitosa. Una tercera versió vaig rebre-la d'una noia jove, escolaritzada, Bikoe Thérèse, que l'havia après dels llavis de la seva àvia. La quarta va comunicar-me-la Atangana Dominique en una de les converses de les quals parlarem més endavant. En tots els casos, el mite em va ser comunicat en converses orientades per mi, tractant de coses relacionades amb aquest tema. De totes maneres aquest mite

(sencer) era conegut per un nombre bastant important de persones i sobrevivia en l'esperit de tothom sota la forma de «retalls» més o menys estereotipats que fàcilment podien aparèixer en les converses que tractaven sobre l'evu. Aquests «retalls» podien ser frases com per exemple : «l'evu vivia a la selva», «l'evu es nodreix només de carn i de sang», «va ser la dona la que va introduir evu al poblat»... etc.

*Els orígens de l'evu
(mites i llegendes)*

Al començament de les coses, quan Déu o l'Avantpassat mític va formar l'home i va organitzar la creació, evu apareix com un ser més o menys antropomorf i independent, que viu completament sol, lluny de l'espai organitzat de les clarianes on viuen els homes formant un grup social. La pàtria original de l'evu va ser la selva que els evuzok es representen com un espai informal i asocial. En aquest món desorganitzat, evu habitava a la cavitat d'un tronc d'arbre i s'alimentava de la sang i la carn crua dels animals de la selva que caçava abundantment i sense cap dificultat. Evu desconeixia la cuina i el foc, i menyspreava els fruits de la terra així com els animals domèstics que en un principi eren destinats als sacrificis (oferts als avantpassats) i als intercanvis matrimonials. Aquesta primera sèrie d'oposicions són significatives. En aquest relat mític, en efecte, evu apareix com un ser de la natura oposat al món de la cultura. El mitjancer entre aquests dos mons - entre el món de les clarianes i el món de la selva - va ser una dona que, desobeint l'ordre que Déu havia donat als homes, un dia, aprofitant l'absència del seu marit, se'n va anar a la selva per veure-hi aquell ser misteriós. Quan va trobar-lo, descobrí una

cosa fabulosa : *evu* disposava de tota la carn de caça que volia. El lloc on vivia n'estava ple. *Evu* va oferir-ne a la dona. Després, cada vegada que desitjava menjar carn se n'anava de nou a trobar *evu* per a demanar que li en donés. *Evu* la complaïa abundantament. En una d'aquestes anades, un dia, la dona suggerí a aquell ser de la selva que anés a viure amb ella al país de les clarianes. Hi havia un problema : traslladar-se al món dels homes no era fàcil. *Evu* no era un ser com els altres. El diàleg entre ell i la dona sobre la manera d'efectuar aquest viatge és instructiu :

- «Anem» - li diu la dona.
- «Però, com vols que vingui si jo no sé caminar...?»
- «Si no saps caminar et portaré dins del meu cistell...»
- «No m'agrada anar apretat...» - li replicà *evu*.
- «Si no t'agrada anar apretat, et portaré a coll...»
- «A coll? Ni parlar-ne...! Si vols que vagi amb tu, jo mateix et diré com cal fer-ho per portar-me al poblat...»

Aquest breu diàleg ens mostra que *evu* no s'adequa a la manera de ser d'aquell món al qual pertany la dona : *evu* no és ni un ésser pedestre que pugui caminar com ho fa la dona, ni un vegetal com els que hom apilona dins d'un cistell, ni un ser humà que, com un infant, pugui ser transportat a coll. *Evu* és diferent de tots els sers coneguts, un ser que hom no pot reduir a cap de les categories del món dels homes, un ser inclassificable.

Segons el mite, l'única manera de travessar la frontera que separava aquells dos móns va ser penetrant en el si d'aquella dona.

- «Si vols que vagi amb tu al poblat - digué *evu* a la dona - seu a terra i obra les cames!»

La dona va asseure's i obrí les seves cames. *Evu* saltà i s'instal·là en el seu ventre fent via endins a través del seu sexe. Tot seguit la dona tornà cap el poblat.

Va ser doncs així, mitjançant aquesta mena de naixement a l'inrevés, com *evu* va penetrar en el món dels homes, creant-se així una nova situació que aniria a l'encontre de l'ordre original instaurat per l'ordenador de l'univers. El preu d'aquesta presència d'*evu* en el món de les clarianes, va ser la mort. *Evu* només es nodria de carn. Quan les cabres i l'aviram va exhaurir-se, a la dona no li quedà altre remei que oferir-li un plat de verdures. *Evu* rebutjà aquest aliment, recordant que només menjava carn. Quan la dona es va disculpar dient-li que ja no li restava ni un sol pollet, *evu* va exigir-li el fill que portava en el seu ventre. La dona tenia un deute amb ell. Dificil de refusar.

Fou així, diu el mite, com la mort va fer la seva aparició en el món dels humans.

D'una manera una mica esquemàtica podríem dir que en la situació inicial d'aquest mite hi ha una disjunció total entre dos mons completament oposats. En la clariana on viu la dona, hi ha un món organitzat, social, que coneix el foc, la cuina, i en el qual la mort no ha fet encara la seva aparició. Malgrat aquesta benaurança aparent en aquest món humà hi ha una mancança : la carn de caça en abundància o, dit d'una altra manera, la possibilitat de conèixer i de dominar els secrets del món de la selva que permeten, entre altres coses, l'obtenció d'aquesta carn.

En la fase intermèdia del mite, aquesta situació de mancança desapareix però de manera provisional : cada vegada que la dona vol menjar carn ha d'anar a demanar-la a *evu*. Perquè aquella situació de mancança desapareixi definitivament cal que la disjunció inicial es transformi en una conjunció

entre aquells dos mònns. *Evu* penetra en el món dels humans. La seva presència aportarà un «suplement de vida» que permetrà a l'home d'anar més enllà dels límits establerts per Déu, és a dir : de fer possible l'accés al coneixement del cantó invisible de l'univers, d'aquell univers que el mite simbolitza amb la selva. El preu d'aquest nou coneixement serà el mal, la mort.

*Els representants de l'ordre diürn
(converses orientades)*

Atangana Dominique era un personatge inefable. Per a la colla de catalans que visquérem a Aseng-Bede, esdevingué una veritable institució. Un home de seny, un murri amb molt sentit de l'humor. No parava de festejar-me la motxilla. Un dia vaig regalar-n'hi una. Des de llavors vaig veure'l sempre amb la motxilla penjada a l'esquena, encara que fos per a portar-hi només el «*Kalara ngogelan*» que era el llibre de pregàries en ewondo*. Cada vegada que passava per a Aseng-Bede, entrava a casa, ens oferia un parell o tres d'ous i s'asseia una estona per a fer-la petar. Sempre tenia quelcom per a dir. Li agradava bromejar, sobretot amb la Maria Cinta i amb la Nora... Mig en broma mig en serió els havia demanat més d'una vegada un bon «reforçant» (un afrodisíac) que permetés al seu membre de fer «*kpiim...!*», onomatopeia amb la qual hom podia significar l'impuls o l'embranchida que podia rebre una cosa...

* Com tots els vells de la seva generació, Atangana Dominique sabia llegir l'ewondo, sense saber un mot d'alemany (o de francès). La colonització alemanya va començar per ensenyar els camerunesos a llegir i a escriure en les seves respectives llengües maternes.

Vivia a Kpwa. L'hem vist apareixer breument una mica més amunt. Era un oncle d'Amugu, l'infant perdut i trobat. Formava part dels set o vuit darrers iniciats al gran ritu so que l'administració alemanya havia prohibit. El fet de portar sobre el clatell les marques del tatuatge iniciàtic li donava certament un gran prestigi social. Ignoro l'edat que tenia. Entre els evuzok, el nombre d'anys no significa gran cosa. Era un adult o, com diuen els evuzok, un «nyamoda» o un «nnom mod», és a dir : un «home important», un «avi venerable». Exercia un rol ritual en nom de tota la comunitat clànica. Era un dels ajudants d'Etundi Etundi Ambroise, el zoomolo o portaveu del país. En els ritus presidits per ell, Atangana Dominique i Ntzama Alvin, l'altre ajudant, s'encarregaven, sobretot, d'efectuar les operacions sacrificials i de controlar les plantes emprades per a la purificació de la gent. Era vidu i no havia tingut fills. Ell i els seus germans posseïen el poder (rebut d'un oncle matern) de celebrar un ritu destinat a fer fecundes les dones estèrils. «Faig com vosaltres els capellans, em deia un dia, beneïxo als altres perquè tinguin molts fills... sense haver-ne tingut cap...». Aquestes funcions que exercia en el si de la societat clànica no constituïen un obstacle per a comportar-se com un feligrés ple de zel que per res del món mancava a la missa del diumenge, tot fent els tres quilòmetres d'anada i els tres de tornada, xano-xano, amb el bastó a la mà i la seva inseparable motxilla a l'esquena.

Atangana Dominique em va ajudar molt en les meves recerques etnogràfiques. Em donà moltes pistes. Era un bon testimoni del passat. Un dia vam decidir reunir-nos amb Etundi Etundi Ambroise, Ntzama Alvin i Ngondang Bruno per a parlar de les «coses del país» - com dèiem entre nosaltres. S'hi va afegir Zibi per a facilitar la comprensió dels passatges que quedessin una mica foscos. La conversa es feia en ewondo.

Ens reunirem varies vegades. Jo portava una bona ampolla de vi de missa. El to era informal. Evitava les preguntes que poguessin contestar-se amb un «si» o amb un «no». La conversa seguia més o menys un esquema rector que havia preparat deixant, però, la porta oberta a qualsevol digressió. Podria fer una llista ben llarga dels temes que tractarem. La majoria giravoltaven sobre la noció d'evu, les seves classes, els seus posseïdors, les persones que, al contrari, no el posseeixen ; sobre els poders dels uns i la manca de poders dels altres ; sobre el món del dia i el món de la nit... Cal assenyalar que aquestes persones (fora del cas de Zibi) eren els representants per excel·lència d'aquell món diürn volgut per Déu i relacionat amb l'ordre establert pels avantpassats.

Cal dir que aquests mateixos temes vaig tractar-los també amb els grans medecinaires com Bikoe Laurent de Mvondo, Nkoa Ebogo de Nkolombog, Omgba Mbarga i Atangana Michel de Minsola. Per les funcions que exercien i els poders que la societat els atribuïa, aquests personatges, a la diferència dels primers, estaven plenament implicats en els afers relacionats amb el món de la nit i la possessió de l'evu.

Totes aquestes converses em van procurar un nombre important d'informacions que em permeteren, després, parlar-ne amb altres persones per tal de verificar-les, contrastar-les i completar-les. La temptació hauria estat d'adreçar-me gairabé exclusivament a aquells que posseïen un saber especialitzat, com podien ser els grans medecinaires i els responsables dels ritus diürns. En les reunions que havia organitzat amb aquests darrers, quan els preguntava quelcom relacionat amb la manera d'actuar dels posseïdors d'evu antisocial (els «bruixots») en el món de la nit, s'excusaven dient-me : «Això hauries de preguntar-ho a un posseïdor d'evu (a un «bruixot»)». Nosaltres no en sabem res... Només sabem allò que diu

la gent...» Era el què jo volia.: «saber el que deia la gent...». De fet, aquesta resposta era una manera de dir-me que ells no posseïen l'evu. Els grans medecinaires, en canvi, no es van excusar mai. Així, d'una manera indirecta, cada u em recordava l'status simbòlic que la societat els atribuïa. Cal dir també - i aquesta dada és important - que, si vaig poder organitzar aquelles petites reunions amb el portaveu dels evuzok, els seus dos ajudants i Bruno Ngondang, mai no vaig poder reunir els tres o quatre grans medecinaires del país. Tampoc vaig intentar-ho. Pressentia que hauria estat impossible. Els uns i els altres representaven dos mons diferents (el diürn i el nocturn) i això tenia les seves incidències en la manera de practicar l'etnografia.

*Dades i anàlisis
(l'aprenentatge de l'estructuralisme)*

Vaig llegir «La pensée sauvage» de Lévi-Strauss a Aseng-Bede en entrar en convalescència d'una forta crisi de paludisme. Va ser una gran descoberta. Aquella demostració, il·lustrada amb mil detalls i precisions, de la funció classificadora i concreta de l'enteniment salvatge o espontani propi de qualsevol ser humà, em va marcar d'una manera definitiva en totes les meves recerques antropològiques. La rehabilitació feta per Lévi-Strauss de la «mentalitat primitiva» en el seu primer capítol consagrat a la «ciència del concret», demostrant que qualsevol temptativa de classificació és millor que el caos i que una classificació basada en les qualitas sensibles és ja el resultat d'un procés de caire racional, m'aportà una confirmació a la meva hipòtesi de treball segons la qual darrera tots aquells fenòmens que estava estudiant hi havia una lògica

pròpia que calia dilucidar. Aquella hipòtesi era més el resultat d'una intuïció o, més ben dit, d'un raonament empíric que d'una altra cosa. Abans de descobrir Lévi-Strauss, havia llegit «La mentalité primitive» del filòsof francès Lucien Lévi-Bruhl. És clar que tractant-se d'un llibre sobre els «primitius» hauria pogut dir-me que aquell estudi no concernia als evuzok. En efecte, mai no vaig tenir l'impressió de viure entremig de «salvatges» o de «primitius». Però com que aquell autor aportava constantment testimoniatges més o menys recents de missioners, exploradors i administradors treballant en països semblants, vaig creure'm (?) que el llibre volia referir-se no als primitius de la prehistòria sinó als «primitius» contemporanis, és a dir a tots aquells sers humans que no havien assolit el grau i l'ideal de «civilització» de l'occident. Les tesis de Lévi-Bruhl sobre la manca d'inclinació dels primitius per a les operacions discursives, sobre la seva incapacitat per a produir raonaments abstractes, sobre la natura pre-lògica de la seva forma de pensar fent-los incapaços de distingir la causa de l'efecte, el món natural de l'univers sobrenatural, la realitat de la ficció, el present del futur..., em deixaren estupefacte, i molt més encara, quan el filòsof francès afirmava que el primitiu es representava l'univers en una confusió gairebé total. Si la meua hipòtesi podia ser considerada com el resultat d'un raonament empíric va ser sobretot pel contrast que fàcilment podia establir entre aquestes tesis i la realitat quotidiana que tenia davant meu i que les contradia totalment. Res permetia de confirmar-les. És per això que el pas de «la mentalitat primitiva» al «pensament salvatge» va ser per a mi un acte saludable. La recerca de l'ordre instaurat pel pensament evuzok en aquell univers que, provisionalment, anomeno «màgic-religiós»; d'un ordre acomplint-se com a estructures concebudes al mateix temps com entitats

empíriques i intel·ligibles, esdevindria progressivament la fita de les meves recerques. Ho hem vist ja en l'esbós d'anàlisi del mite sobre els orígens de l'*evu*. Intentem veure seguidament de quina manera les oposicions lògiques d'aquell mite s'articulen amb les altres formes de discurs sobre l'*evu*.

L'*evu*, diuen els *evuzok*, es transmet per via sexual. Malgrat que fou la dona qui va introduir-lo en el món dels homes, és l'home qui el comunica als seus descendents. Aquesta transmissió no és automàtica. Perquè el pare pugui comunicar-lo als seus fills cal, en primer lloc, que ell mateix el tingui i, en segon lloc, que celebri un acte ritual durant els primers mesos de l'embaràs de la seva dona.

Els *evuzok* associen l'*evu* a un element anatòmic. Atangana Dominique em deia que havia vist practicar a Nsola l'autòpsia a certes persones de les quals es sospitava que eren posseïdores d'un *evu* antisocial. Però l'*evu* és quelcom més que un simple budell o un pòlip visceral. Aquestes referències anatòmiques - i d'altres - formen part del conjunt d'imatges forjades per a retre compte, d'alguna manera, de la natura d'aquesta entitat d'ordre simbòlic. A través de l'anàlisi de totes aquestes imatges (corporals, vegetals i animals) l'*evu* apareix com un element constitutiu de la persona humana, un doble o, podríem dir nosaltres, un «suplement d'ànima». Però cal dir tot seguit que no totes les persones neixen posseint-lo. Aquest punt és important. En les converses mantingudes amb els meus interlocutors, aquesta idea em va ser afirmada moltes vegades parlant d'una manera general, però també, per un cert nombre de persones, tot parlant d'elles mateixes. En Bivina Bernard, el meu professor d'ewondo, es lamentava de la seva mala sort dient-me que havia nascut sense *evu* i que la seva dissort era tan gran que fins i tot la mainada es burlava d'ell. Recordem també de quina manera

el grup que ens reuníem al voltant d'una ampolla de vi s'excusava de no poder-me parlar de les coses relacionades amb l'evu ja que ells havien nascut sense. Això no fou obstacle perquè vint anys després d'aquesta conversa, Etundi Etundi, el portaveu dels evuzok, fos acusat de posseir-ne un i per aquest fet caure en desgràcia de la població. Fins aquí les paraules d'ordre general concorden amb les paraules individuals. Estem en un univers en què el discurs és primordial.

A nivell conceptual l'oposició entre **presència i absència d'evu** estructura el sistema de pensament mitjançant el qual els evuzok organitzen i es representen l'univers. El primer terme d'aquesta oposició fa referència a totes aquelles persones que posseeixen l'evu, mentre que el segon, al contrari, fa referència a totes aquelles altres que han nascut sense.

Aquesta oposició organitza l'univers evuzok en dos grans dominis. El primer es defineix en relació a allò que d'una manera molt general podríem anomenar l'ordre social, és a dir, el conjunt de valors, de tècniques, de ritus i de normes que són considerats com formant part de l'herència rebuda de Zamba, l'Avantpassat mític. Segons la mitologia evuzok, Zamba va lliurar als homes les primeres llavors, els ensenyà les primeres tècniques, fundà el primer poblat i instaurà la vida social fent que els homes visquessin en família. Per altra banda, i com ja hem vist, va ser aquest mateix personatge mític qui va instal·lar evu a la selva, prohibint que els homes es relacionessin amb ell. Es per això que els evuzok consideren que les persones que no posseeixen l'evu estan vinculades amb aquell ordre instaurat per Zamba. Aquestes persones són designades amb el nom de *mmimie*. Però no tots els *mmimie* són considerats de la mateixa manera, ni gaudeixen del mateix prestigi. N'hi ha de dues classes. La primera està formada pels

«simples *mmimie*». Es tracta de persones poc o gens influents en el si dels llinatges i sense cap prestigi fora d'ells, que ocupen els escons més baixos dins la jerarquia social. Un home solter - o casat però sense fills -, una dona estèril, un home sense haver reeixit ni econòmicament ni en cap altre domini de la vida, un minusvàlid, poden ser considerats, tots ells - encara que no necessàriament ni definitivament - «simples *mmimie*». El coneixement del món que se'ls atribueix és el normal, aquell que prové de la facultat natural que Déu ha donat als homes. Els «simples *mmimie*» són aquells individus que apareixen sense cap do o qualitat especial que ultrapassi la mitjana del comú dels mortals. És per això que hom els considera incapaços d'assolir cap coneixement de l'altre cantó de la realitat, aquell que està relacionat amb el món nocturn de l'*evu*. Els *evuzok* afirmen, sense cap ambigüitat, que aquests personatges només posseeixen una vida, que s'inscriu dins l'àmbit d'aquell ordre volgut per Déu, el qual ordre, i per oposar-lo a l'anterior, els *evuzok* qualifiquen de diürn. Aquesta oposició entre el dia i la nit correspon exactament a aquella que ja hem esmentat entre absència i presència d'*evu*. Els no posseïdors d'*evu* són considerats, en efecte, com els homes del dia, mentre que els qui el posseeixen són els homes de la nit. És així com, de mica en mica, podem anar descabdellant un sistema d'oposicions binàries mitjançant les quals es pot anar descobrint l'estructura d'aquest sistema de representacions :

clariana	/	selva
absència d' <i>evu</i>	/	presència d' <i>evu</i>
dia	/	nit

L'altra classe de *mmimie* està formada per un nombre reduït de persones que ocupen en general una posició geneològica rellevant dins del sistema de parentiu i llinatges d'aquest poble. Antigament, eren les persones

iniciades al culte dels avantpassats ; avui, un cop desaparegut el ritu *mélan*, aquesta categoria de *mmimie* està formada per un cert nombre de persones de les quals es creu que viuen, malgrat la manca d'iniciació, en íntima relació amb els avantpassats. Hom els designa «*mmimie* del cap foradat». En l'antiga iniciació, anomenada *mélan* al culte *bieri* dels avantpassats, els candidats consumien l'arrel de la planta *Alchornea floribunda* triturada i transformada en pólvores. Hom diu que aquesta planta psicodèlica fa «esberlar el cap». En efecte, quan hom en pren una dosi bastant forta, el consumidor té la sensació de sortir fora de si mateix, la qual cosa és interpretada com el començament d'un viatge al món dels avantpassats. És també pel cap, en somnis i altres formes de visió, que els *evuzok* pensen que aquestes persones poden entrar en relació amb els avantpassats, els quals els comuniquen un cert coneixement de l'altra banda de la realitat. Es així com poden conèixer allò que succeeix en el món de la nit, però sense anar-hi i, menys encara, sense poder-hi actuar directament com ho fan els posseïdors d'*evu*.

El paper que aquests personatges juguen en els mecanismes de control social és important. Són ells els qui controlen els ritus que pretenen instaurar, mantenir o reestructurar l'ordre social. Etundi Etundi Ambroise, el portaveu dels *evuzok*, Atangana Dominique, Ntzama Alvin, Akoa Ignace i alguns altres exercien aquest rol en el si de la comunitat clànica. Eren ells els que presidien aquests ritus.

*El món de la nit
(una altra peça important del sistema)*

L'altre camp d'aquest sistema es defineix en relació amb el món nocturn, al qual només hi tenen accés els posseïdors d'*evu*. Aquesta possessió

tradueix la idea d'una existència humana diferent, que té el seu fonament en aquella aliança mítica segellada entre l'evu i la primera dona. Per aquesta raó, els posseïdors d'evu estan situats, ideològicament parlant, fora d'aquell ordre instaurat per Zamba i controlat pels *mmimie* del «cap foradat», els uns sense trencar amb aquest ordre, els altres contestant-lo radicalment. Aquesta doble posició davant l'ordre social és fonamental per comprendre els diferents tipus de posseïdors d'evu, així com allò que prudentment podria anomenar en altres mots, la «màgia» i la «bruixeria» evuzok.

La presència de l'evu en el ser humà crea un nou tipus d'home, amb un coneixement diferent de la realitat i una capacitat nova per actuar. A aquests personatges se'ls atribueix un poder capaç de transcendir la realitat ordinària (el cantó diürn o visible de l'univers), i manipular les forces que ixen del cantó nocturn o invisible. Però la manera de servir-se d'aquest coneixement no és la mateixa per a tots els posseïdors d'evu. És per aquesta raó que els evuzok en distingeixen dues classes, uns de caràcter social, i uns altres de caràcter antisocial.

En el moment de la naixença d'una persona, el seu evu - si en posseeix un - no és ni bo ni dolent. Hom diu que és inert, ineficaç o incapaç de desplegar les seves capacitats. Per això és necessari que hi intervingui l'eficàcia simbòlica d'un acte ritual destinat, primerament, a desvetllar i, després, a *afaiçonar* l'evu de l'infant. En el moment d'afaiçonar-lo ritualment se li comunica la seva pròpia especificitat o manera de ser pròpia. Si els celebrants d'aquest ritu decideixen (generalment d'acord amb els pares) d'afaiçonar un evu social a l'infant, aquest podrà assolir prestigi, riqueses o ésser investit d'aquelles qualitats que el faran sobresortir positivament del comú dels seus consemblants.

Els evuzok han formalitzat la diversitat d'aquests evu donant a cada un d'ells un nom especial : l'*evu akuma* fa ric al seu posseïdor ; l'*evu bisie* dona la celebritat ; l'*evu ayas* comunica la fecunditat i l'èxit en les conquestes amoroses ; l'*evu edzoe* confereix el do de la paraula ; l'*evu akeng* transforma al seu posseïdor en un home hàbil i industriós. Aquests *evu* solen atribuir-se als homes rics, amb moltes dones i fills ; als propietaris de plantacion de cacau ; a les persones que gaudeixen d'un cert prestigi dins la comunitat ; als grans medecinares com Bikoe Laurent, Nkoa Ebogo, etc. ; als endevinaires com els pigmeus que fan el *lamba* ; als trobados de l'arpa-cítara *mvèt* ; als bons orados públics ; als caçadors i pescadors coneguts per la seva gran habilitat ; en un mot, a totes aquelles persones que per les seves qualitats han assolit una posició rellevant en el si de la societat, ultrapassant la mesura d'una certa idea d'igualtat social patrocinada pels representants de l'ordre clànic.

Tots aquests *evu* poden ser qualificats de socials, però cal matisar una mica, car no podem perdre de vista que l'*evu* és originàriament un ser que pertany al món de la selva i que, per tant, els seus posseïdors es defineixen en relació amb el món de la nit, situant-se, com ja he dit, fora de l'ordre establert pels avantpassats. Ara bé, quan el fet d'estar ideològicament parlant, fora d'aquest ordre no significa al mateix temps estar contra seu, l'*evu* és valorat positivament pels membres de la societat. O dit d'una altra manera, encara que l'*evu* sigui una criatura - una criatura perillosa i difícil de controlar - que no va ser integrada per Déu en el món dels homes, si els beneficis peculiars que el seu posseïdor pot treure'n són d'alguna manera compatibles i, sobretot, compartits amb el grup social, l'*evu* pot ser considerat aleshores com un element positiu. Així doncs, és gràcies a la transgressió de l'ordre

establert que l'home pot assolir el domini d'aquelles forces que, en tant que simple representant de l'ordre volgut per Déu, és incapaç d'assolir i de controlar. Es en aquest sentit que potser podríem parlar de màgia (benèfica o social). D'una manera general, la màgia evuzok podria ser definida com l'aliança de l'home amb l'evu. Tots els posseïdors d'evu (social i antisocial) podrien ser considerats com mags però sense que tots fossin «bruixots». Aquest darrer terme caldria reservar-lo llavors exclusivament als posseïdors d'evu antisocial.

La fisonomia del «bruixot» evuzok

L'evu també pot ser afaïçonat (en general sense que els pares de l'infant n'estiguin assabentats) per donar-li una dimensió antisocial. Els posseïdors d'aquesta classe d'evu són designats amb el nom de *nnem* al singular i de *beyem* al plural. Tant els diccionaris com la gent quan sol parlar francès tradueixen aquest mot per «sorcier» (en català : «bruixot»). Cal dir de totes maneres que aquest mot és un derivat del verb *yem* que vol dir «saber» o «conèixer». El terme *nnem* vol dir també «sabi». El «bruixot» és, doncs, l'«home que sap» o que «coneix» l'altre cantó - el cantó nocturn o invisible - de l'univers. Empro els termes de «bruixot» i «bruixeria» per inèrcia acadèmica. Un dia caldrà revisar aquesta tendència que tenim d'emprar termes que han estat forjats per a designar altres continguts. Més enllà dels mots, doncs, intentem veure el que hi ha al darrera. Per descobrir la fisonomia del «bruixot» evuzok convé que examinem, encara que sigui breument, els diferents tipus d'evu de caràcter antisocial, remarcant que, en cada un, apareix un aspecte particular del seu status social i simbòlic.

Cal dir en primer lloc que el «bruixot» evuzok és concebut com el ser antisocial per excel·lència. Els seus actes són tinguts com contraris a les normes que regeixen la vida social. Hom el considera com un ser individualista, que no mira sinó el seu interès, que no es preocupa de la sort de ningú, ni tan sols dels membres més pròxims del seu llinatge. El «bruixot» evuzok és aquell que fa semblant d'ignorar les normes més elementals de la vida social com aquelles que regeixen la distribució, l'intercanvi i la reciprocitat. L'evu anomenat *mebenga* evoca aquestes idees. *Mebenga* és el nom del *Barteria fistulosa* dels botànics, un arbre no massa gran, de color gris i amb les branques esteses horitzontalment. Aquestes branques, buides, estan habitades per colònies senceres de formigues negres i perilloses ja que quan pessiguen fan molt mal. Aquest arbre creix en solitari sense cap altra forma de vegetació als seus voltants. Els Evuzok atribueixen aquest fet a les formigues que, segons ells, esterilitzen la terra. Aquest arbre, doncs, és una imatge del «bruixot», concebut com un ser solitari que impedeix a tots aquells que l'envolten de créixer i desenvolupar-se.

Parlant de l'evu *metom*, els Evuzok es refereixen a l'acte més pervers atribuït als «bruixots»: l'antropofàgia. El terme *metom* pot ser traduït per «malignitat». Sobre l'antropofàgia s'han dit moltes coses, potser masses. L'antropofàgia dels «bruixots» existeix només a nivell del pensament i més com una manera de dir i d'expressar una cosa que com una pràctica real. Per a comprendre aquest punt, convé que examinem de quina manera és pensat un procés de bruixeria.

En un primer temps sol haver-hi un conflicte entre dos individus, dels quals un, almenys, posseeix un evu antisocial. Aquest conflicte es produeix en el món real, sociològicament és doncs identificable, mentre que els

actes que el segueixen es desenrotllen en el món imaginari de la nit. El pas d'un món a l'altre és fa possible gràcies a la idea de desdoblament, segons la qual l'evu pot separar-se del cos i emprendre un viatge imaginari. Mentre dura aquesta separació, el cos roman adormit i insensible a tot fins al seu retorn. Així doncs, el «bruixot» en conflicte amb algú que no ho és, o dos «bruixots» en conflicte entre si, es traslladen al món de la nit. Un cop desdoblats, aquests evu entren en acció, ja sigui lluitant entre ells (en el cas de dues persones posseïdores d'evu), ja sigui agredint el cos d'aquell que no en té. En el primer cas, l'evu del més fort fereix l'evu del més feble ; en el segon, l'evu del bruixot se l'emprèn contra el cos del no posseïdor d'evu, sense que aquest se n'adoni. En tots dos casos, es diu que els bruixots es «distribueixen» el cos de les seves víctimes, «mengen» la seva carn i «beuen» la seva sang. De fet es diu també que, mentre dura la separació i s'acompleixen aquests actes, el cos de les víctimes roman profundament adormit. Al terme d'aquest procés, l'evu ferit retorna al seu cos. En desvetllar-se, el posseïdor d'aquest evu sent un gran cansament. Al cap d'uns dies apareixeran els primers símptomes d'una malaltia que, com veurem més endavant, els terapeutes evuzok anomenen «nocturna» a causa dels seus orígens, i que només una categoria de medecinares com en Bikoe Laurent, Nkoa Ebogo, Mba Owona, Atangana Michel... són capaços de curar. Aquest esquema admet moltes variants segons el tipus de conflicte social, d'acció nocturna i, per últim, la manera com pren forma en el món de la realitat.

Al caràcter individualista del primer evu (*mebenga*) i antropòfag del segon (*metom*) cal afegir-hi el caràcter improductiu de l'evu *dzongo*. Aquest qualificatiu s'aplica, sobretot, per a designar la terra àrida que no deixa germinar cap fruit. Analògicament, el bruixot posseïdor d'aquest

tipus d'evu és considerat com un ser deliberadament improductiu, és a dir, que cerca voluntàriament l'empobriment (sobretot en vides humanes) del seu propi llinatge. Si l'evu qualificat de «dzongo» s'oposa al creixement dels llinatges a través del temps, un altre evu, l'evu qualificat d'«asanda», és a dir de la «dispersió», cerca el seu desmembrament a través de l'espai. Les tensions i conflictes que acompanyen els diferents processos de segmentació dels llinatges o de fundació de noves clarianes, poden ser interpretats en termes de bruixeria acusant als seus instigadors de posseir aquest darrer tipus d'evu.

Un món a l'inrevés
(del món diürn al món nocturn)

L'escola de la missió tenia cinc mestres. Eren pagats pel Bisbat. Durant un temps tots ells es van associar formant un dzange.

Els dzange són unes associacions de cooperació i d'ajuda mútua molt esteses entre les diferents ètnies del sud del Camerun. Potser més en els centres urbans a causa d'una major circulació monetària, que en els poblets de la selva. El nombre dels seus membres i l'origen varia d'una associació a l'altra. N'hi ha que només acullen homes i dones d'un mateix llinatge; d'altres estan formades per les dones casades originàries d'un mateix clan; alguns dzange s'organitzen al voltant de persones que exerceixen una mateixa professió; d'altres, per últim, estan formats per un grup de persones unides per un lligam d'amistat o de veïnatge. El parentiu no és un criteri determinant. Els membres de cada associació es reuneixen periòdicament. Les reunions solen fer-se per rotació a les cases de tots els associats. El membre que rep els altres té l'obligació d'oferir quelcom

per a menjar i beure. A la selva, les reunions solen transformar-se en una festa animada amb els cants i danses dels assistents. Però abans de tot (per això cal tenir l'esperit clar i la gent és conscient que el vi de palma pot enterbolir-lo), els membres de l'associació paguen la seva quota. Cada *dzange* té el seu sistema de cotitzacions. Una de les fórmules més corrents consisteix en donar al membre que ofereix la recepció la suma de totes les quotes. La quota fixada pels mestres de Nsola era la mensualitat de cada un d'ells. Així cada cinc mesos, cada mestre rebia una quantitat important : la suma dels cinc sous. Una altra fórmula consisteix en formar un petit capital comú gràcies a les quotes que cada associat aporta el dia de la reunió. Un cop a l'any es «trenca la guardiola» i cada membre recupera la quantitat dipositada a la caixa comuna. Mentrestant aquests diners - o una part - poden servir per a socórrer - sota la forma d'un préstec - a qualsevol d'entre ells, en cas de necessitat. D'altra banda, els membres d'un *dzange* solen constituir-se en grups de treball ocasionals (per a construir una casa, desbrossar un camp...) a benefici d'un dels membres de l'associació. La persona beneficiada contrau llavors un deute envers tots aquells que han anat a ajudar-lo, i quan l'ocasió es presenti no podrà negar-se de tornar el servei rebut o un altre d'equivalent. La solidaritat pot prendre moltes formes. Jo havia format part d'una d'aquestes associacions. Com que erem gent que vivíem sense tenir un sou, havíem escollit la fórmula de «trenca la guardiola». Cada u cotitzava entregant la quantitat que volia. La solidaritat entre nosaltres es va manifestar de moltes maneres : en el moment d'un dol, de la construcció d'una casa... Recordo que, quan vaig fer el meu primer viatge cap a Barcelona*, els membres del *dzange* al qual pertanyia van organitzar una recaptació per ajudar-me a pagar les despeses ... Encara que la

quantitat recollida fos poca cosa, el gest tenia valor simbòlic, com el gest d'aquella àvia que m'oferia un parell d'ous i un bon grapat de cacauets torrats per al viatge... Si l'estalvi, la cooperació i l'ajuda mútua són el fi últim d'aquestes associacions, la llei de la reciprocitat és el principi que inspira el seu funcionament.

Quan els evuzok parlen de les reunions que els «bruixots» celebren en el món de la nit ho fan prenent com a model certs aspectes d'aquestes associacions. Hom diu en efecte que cada «bruixot» pertany a un dzange, però - i aquesta primera inversió és important -, que els seus membres es reuneixen per a distribuir, «menjar» i «beure» la carn i la sang d'una víctima humana.

En el sistema tradicional de bruixeria, vigent encara avui, l'antropofàgia constitueix un dels seus trets característics. Aquesta forma de representació del mal i de l'origen d'un cert nombre de malalties coincideix amb un sistema econòmic d'autosubsistència. En la distribució imaginària de víctimes humanes, els «bruixots» apliquen estrictament la regla de la reciprocitat que inspira el funcionament de les associacions de la societat diürna. Quan en un àpat nocturn els bruixots es reparteixen una víctima humana, cada comensal que en rep una part, contrau l'obligació d'oferir la seva pròpia víctima, quan li toqui el torn. El manquement a aquesta regla és considerat com un «casus belli» entre els «bruixots».

*El «kong»
(una nova manera de concebre la «bruixeria»)*

Aquest sistema tradicional coexisteix actualment amb una altra forma de representar-se el mal i el funcionament de la bruixeria, que els Evuzok

anomenen «kong» i els Duala i altres pobles de la costa «ekong». N'he parlat de passada referint-me a certes persones com en Zibi, el mestre de l'escola ; en Bikoe Joseph, el veí de Kamelon que va oferir-me la seva casa per a fer-hi un dispensari ; en Ngono André de Melondo que va proposar-me un terreny seu per a construir-hi l'escola... He dit d'ells que eren acusats de posseir el kong i l'evu. De fet són dues coses diferents encara que tots els evuzok afirmen que per a «posseir el kong» cal «posseir l'evu» i que hom pot posseir l'evu sense ser iniciat al kong.

Per comprendre les representacions pròpies d'aquesta altra forma de bruixeria convé tenir present dos fets històrics : el comerç d'esclaus, i la introducció, durant l'època colonial, d'una economia basada en l'explotació de plantacions de cacau i de cafè. En el sistema de bruixeria basada en una iniciació al kong, la víctima no és devorada pels «bruixots». La seva dissort és una altra : o bé és sotmesa a l'esclavitud en un país llunyà o bé és condemnada a treballar en una plantació de cacau o de cafè. L'any 1974, l'antropòleg E. de Rosny formulava la hipòtesi segons la qual la bruixeria ekong dels pobles de la costa, Duala i Batanga, seria una transposició moderna en l'àmbit simbòlic de l'esdeveniment històric del comerç d'esclaus. Per altra banda, jo mateix havia assenyalat pels voltants de l'any 1971, parlant dels Evuzok, que aquest sistema de bruixeria apareixia com una temptativa d'integrar, en el sistema de representacions sobre el mal i la malaltia, els canvis introduïts pel colonialisme : l'aparició d'una economia de mercat, la introducció de la moneda, el desenvolupament de les cultures de cacau i de cafè, la formació en el món rural d'una nova estratificació social. Aquestes dues interpretacions, fora d'ésser contradictòries, són complementàries. Les seves diferències són de caire local. Els pobles de la costa, més afectats pel tràfic d'esclaus, han

integrat millor aquest tema en les seves representacions sobre la bruixeria, mentre que els evuzok, els quals viuen a l'interior i en una regió de plantacions, han integrat millor el model de la nova forma d'economia. En ambdós casos, és indubtable que aquest sistema de bruixeria no pot explicar-se sense referir-se a la presència dels blancs en aquest país. Els evuzok afirmen que el *kong* és d'origen estranger ; que va ser introduït pels europeus, i que són aquests els qui en coneixen tots els secrets. Recordem que aquests europeus van ser, en primer lloc, els negrers; després, els colonitzadors. Afirmen també que els millors mestres en l'art d'iniciar en aquest poder del *kong* es troben a Duala i en les altres ciutats de la costa, és a dir, en aquells centres comercials on viuen (encara) els blancs i circulen millor les riqueses i els béns de consum occidentals. El bruixot - que posseeix sempre un *evu* antisocial -, quan és iniciat al *kong* assoleix el poder de despersonalitzar els seus consemblants tot separant el cos de l'«ànima» (*nsisim*) i reduint aquesta a un estat de submissió total envers el seu amo i senyor. Aquestes «ànimes» són enviades ja sigui a un país llunyà per fer-hi fructificar les riqueses del seu propietari, ja sigui a una plantació de cacau o de cafè per treballar-hi com a obrer. Les persones condemnades a veure's privades de l'«ànima» són inscrites en un registre imaginari i des d'aquell instant comencen a sentir-se malaltes. Aquesta malaltia admet diversos graus. El grau màxim de gravetat s'assoleix quan l'«ànima» és arrabassada del cos. Les persones de qui fàcilment pot sospitar-se de posseir aquest poder antisocial i, per consegüent, de beneficiar-se d'aquest model de producció simbòlica (o màgica) en el qual Marx no havia pensat, són : els caps de tribu (còmplices del tràfic d'esclaus primer, i del poder colonial i neo-colonial, després), els propietaris de plantacions més o menys grans (en el

món rural), els comerciants o funcionaris (en les ciutats), i d'una manera general, totes aquelles persones que reïxen en sectors del món modern.

Podem parlar de religió?

He emprat els termes de «religió», «màgia» i «bruixeria» per comoditat. Per comoditat o, com deia més amunt, per «inercia acadèmica».

La teoria evuzok de l'evu és més que totes aquestes coses. És un sistema que permet de pensar l'home, el món i la societat.

Com hem vist, aquest sistema de pensament s'organitza a partir de l'oposició entre absència i presència d'evu. Cada un dels termes d'aquesta oposició n'inclou dos altres de manera que, els no posseïdors d'evu del «cap furadat» representen el nivell més alt d'integració social o de conformitat amb l'ordre establert, mentre que, els posseïdors d'evu antisocial representen el grau més elevat de no integració, és a dir, d'oposició a aquell ordre establert pels avantpassats.

Entre aquests dos grans registres que assenyalen les posicions més extremes d'aquest sistema, s'hi troben, per una banda, els no posseïdors d'evu que representen el nivell zero de la condició humana i de la reexida social, i, per l'altra, tota la gamma de posseïdors d'evu de caire «social» que representa la possibilitat que concedeix aquest sistema de reeixir socialment al marge de l'ordre establert, però, sense oposar's-hi.

Aquesta visió del món, de l'home i de la societat, funda, doncs, l'establiment d'un ordre, explica el desordre i justifica la possibilitat d'anar més enllà de l'ordre establert. Una sèrie de pràctiques íntimament relacionades amb aquesta visió permet d'instaurar aquell ordre, de refer-lo quan es necessari i de defensar-lo contra aquells que volen destruir-lo.

Per altra banda cal dir també que els quatre termes que funden el model de base d'aquest sistema informen o structuren molts altres camps de la vida i de la pensa d'aquest poble : els sabers, els poders, les nocions d'espai, el camp ritual, l'univers vegetal, la medicina...

Ben mirat, doncs, penso que de tot aquest conjunt d'idees i de pràctiques no puc dir-ne ni «religió», ni «màgia» ni «bruixeria» en el sentit que donem usualment a aquests mots. Considero el sistema de l'evu com una certa visió del món, de l'home i de la societat que s'articula amb una manera de fer i de viure, i que dóna al poble evuzok la seva pròpia identitat social i cultural. Es per això que els evuzok no tenen cap necessitat de «creure» en l'evu com tampoc tenen necessitat de creure que són evuzoks.

IV
ITINERARIS ETNOGRÀFICS
(vers la descoberta d'una altra medicina)

Les cambres del darrera de la casa d'Aseng-Bede van convertir-se, doncs, en dispensari. A fora, hi vàrem fer construir un cobert amb fulles de palmera i amb uns troncs que feien de banc perquè servis de sala d'espera. Era l'únic centre mèdic de la rodalia. Els malalts venien de deu i quinze quilòmetres lluny. En el mateix dispensari, la gent podia comprar-hi a preus mòdics els medicaments receptats, la qual cosa era considerada com un fet excepcional en aquells indrets.

Els evuzok havien lluitat per a obtenir una missió. En el fons potser pensaven - i amb tota la raó del món - que amb la vinguda d'una missió i dels seus missioners (sobretot si eren blancs), de mica en mica lograrien tenir una església com Déu mana, gran i amb materials sòlids, i un campanar ; un dispensari ben equipat, potser un hospital i segurament una carretera. El missioner era tingut per un home influent capaç de remoure cel i terra per obtenir tots aquests signes de progrés i de modernitat. Pel que feia al dispensari, no van haver d'implorar-ho massa. La colla de barcelonins d'Agermanament, estàvem disposats a satisfer aquella demanda que vam incloure en un projecte més ampli que preparàvem i que consistiria en transformar certes dependències de la missió de Ngovayang en hospital. El dispensari de Nsola seria una antena de l'hospital de Ngovayang.

D'aquest dispensari no vaig cuidar-me'n mai. La Maria Cinta Compta i l'Angeleta Sanmartí, primerament, l'Assumpta Mas i la Roser Casanova, després, la Nora Pérez i la Neus Brussosa, finalment, n'assumiren la responsabilitat. Visquérem a la mateixa casa. Mai vaig ser un etnògraf (ni un missioner) amant de la solitud... La idea de voler viure enmig del poble era molt present en l'esperit de tots nosaltres. I si la casa d'Aseng-Bede fou una casa oberta a tothom va ser perquè tots els membres de la colla compartíem el mateix tarannà.

Cal dir que aquell dispensari va ser una obra molt modesta. Petitet, sense masses pretensions, fins i tot sense masses títols (ni mèdics ni administratius), però adaptat a una realitat molt concreta i eficaç. La Maria Cinta i la resta de la colla van tenir el mèrit d'assolir que els evuzok consideressin aquell dispensari una mica com el seu. Així, per exemple, no fou estrany que organitzessin una col·lecta per a comprar un microscopi o que, constantment, aportessin dons en natura (raïms de plàtons, cacauets, taronges, ous, mangues...). Enyege Madaleine, germana d'en Zama Vincent, va ser una bona col·laboradora. El fet de treballar en un dispensari on es practicava la medicina occidental i que, en un moment donat de la seva vida, en caure malalta, no tingués cap complexa per fer-se tractar a casa d'un medecinnaire tradicional* assenyalava potser l'actitud de respecte envers aquesta altra medicina que mantenia l'equip de Barcelona. I cal dir que, davant d'un problema com aquell relacionat directament amb la vida i la mort d'unes persones que hom coneix, aquesta actitud no era sempre fàcil de mantenir.

* Vegeu cap. III.

Així doncs, el fet de viure en aquella casa va ser per a mi una ocasió magnífica d'estar en un lloc on s'hi barrejaven sovint dos discursos mèdics, el de la medicina occidental i el de la medicina diguem-ne «tradicional» - encara que aquest qualificatiu no m'agradi. Potser cal dir des d'ara que els evuzok no tenien masses manies de passar d'un sistema a l'altre o de servir-se de tots dos a la vegada.

Encara que la creació d'aquest dispensari respongués a una demanda real, no podia deixar de pensar que la medicina que aportàvem vindria a sobreposar-se a una altra ja existent ; una mica com el cristianisme es sobreposava a la «religió» evuzok i les estructures polítiques i administratives a les estructures socials tradicionals. Era important reflexionar-hi. El terme «sobreposar-se» és un eufemisme... En un principi les mateixes raons que varen conduir-me a estudiar la «religió» evuzok em conduïren també a interessar-me a la medicina d'aquell poble.

Un tema de recerca complexa

El que succeí però va ser que ben aviat vaig adonar-me que la «religió» i la «medicina» eren dos temes que no podien tractar-se per separat. L'un i l'altre estaven tan íntimament entrelligats que difícilment podia abordar-ne un sense haver-me de referir a l'altre. No va haver-hi, doncs, una recerca sobre la «religió» i una altra sobre la «medicina». L'un portava l'altra i viceversa. Ja he dit que el terme de «religió» és inadequat. Cal dir ara que el de «medicina» també. En aquest context, quan utilitzo el primer d'aquests termes, em refereixo al sistema simbòlic de l'evu i el que vull dir és que la medicina està íntimament relacionada amb aquest sistema que l'informa totalment.

De vegades els etnòlegs podem fer creure que, des del començament, tot ha estat clar, que les pistes de recerca han estat netes, que les hipòtesis de treball han estat evidents. Com si mai haguéssim de rectificar-nos de res ; com si totes les peces del nostre trencacaps cultural anessin trobant el seu lloc com per obra d'encantament.

La construcció d'un model exigeix un llarg treball de lectura de la societat estudiada, de verificacions i de contraverificacions. Passar d'un sistema d'acció i de pensament - com pot ser-ho el sistema simbòlic de l'evu -, a un altre de semblant - com pot ser-ho el sistema mèdic evuzok -, tot afirmant que ambdós estan regits pel mateix model estructural és quelcom que només pot fer-se al terme d'un treball etnogràfic acurat. Sobre la natura d'aquest model, en un principi, només poden formula-se'n algunes hipòtesis i orientar la recerca en funció d'aquestes, tot deixant el camp de les investigacions ben obert a fi de modificar-les i, si fos necessari, elaborar-ne de noves. Refer aquest itinerari no és fàcil. Per les raons ja esmentades, el camí seguit en l'estudi de la medicina evuzok coincideix o s'entrecreu amb molts altres camins o senderols del caminar etnogràfic com per exemple : l'estudi de l'etnobotànica, del ritual, de la tecnologia, de l'art culinari, de la literatura oral, de la noció de persona, de l'estudi de les concepcions i representacions sobre el cos humà... i tot això sense oblidar certs aspectes de la vida social, econòmica i política amb els quals la «medicina» s'articula necessàriament.

Les nocions de salut i de malaltia

Ben abans que l'organització mundial de la salut (OMS) proclamés que la «salut era l'estat de benestar complet, físic, mental i social i no tan

sols l'absència de malaltia o de sofriment», aquests pobles de la selva havien comprès ja que la salut del cos no podia separar-se ni de la prosperitat material ni de la pau social, donant així a la noció de salut una dimensió que anava molt més enllà del simple benestar fisiològic. La paraula *mvoe* i el seu derivat *evovoe* poden significar la salut física, la pau i l'ordre social, el benestar material, i el caràcter suau, dolç i tranquil d'una persona. Podríem dir que, donant a aquest mot una dimensió polisèmica, els *evuzok* hi concentren les seves màximes aspiracions. El *mvoe* és, en efecte, l'ideal de la societat clànica, un ideal que hom sap perfectament que no serà mai assolit per ningú però que roman, malgrat tot, l'objectiu vers el qual es tendeix. Si la «salut» cobreix aquest vast camp d'aspiracions, el seu contrari no és tan sols la malaltia, sinó tot allò que pot incloure's en la categoria negativa del mal o de l'adversitat (individual o col·lectiva, física o moral).

Tenint en compte aquest punt, entendrem més fàcilment perquè les medicines d'aquests pobles prenen una dimensió molt més ampla que la nostra. Els terapeutes - si és que realment aquest mot pot traduir quelcom - no curen tan sols el cos, ni tampoc només el cos i l'esperit com ens ho voldrien fer creure aquells que veuen en aquestes medicines el millor exemple d'una medicina psicossomàtica, sinó que es proposen també de «curar» tot allò que s'oposa al benestar, al prestigi, a la reeixida personal, i miren d'eliminar, a més a més, tot allò que s'oposa a la pau i a l'ordre social. Allò que anomenem «medicina *evuzok*» no és res més que un aspecte d'una visió molt més global de l'home i de la societat. En cap moment huriem pogut estudiar-la sense integrar-la en un context que prenguéss en consideració la visió de l'univers (sobretot en la seva dimensió concreta : l'entorn vegetal), de l'home (concebut com un ser viu)

i de la societat en la qual neix, viu i mor tot continuant, després, present entre els seus descendents.

*La pluralitat de sistemes mèdics
Una bona síntesi*

Un dia, Anaba Odile, una dona de la clariana veïna de Mvondo, va venir al dispensari. Mentre esperava el seu torn, entrà per a saludar-me. Odile portava a la mà l'inconfusible paquetet fet amb una fulla de bananer contenint una mostra d'excrements per a sotmetre'ls a l'anàlisi del microscopi. Va dir-me que el seu fill estava malalt. Vam conversar una mica i se'n va tornar a esperar el seu torn. Un cop acabada la visita, entrà de nou a la part davantera de la casa per a despedir-se. Vaig preguntar-li :

- «¿Què t'han dit al laboratori?»

- «El que ja em pensava - va contestar-me -, que el nen té cucs al ventre».

- «¿T'han donat el remei?» - vaig fer-li jo.

- «No, no... - va contestar-me -, no pensava pas comprar-lo. He vingut només per a verificar si el nen tenia cucs o no... Ara que n'estic segura, me'n vaig a casa per a preparar-li el remei indígena...»

- «Està bé...!» - vaig dir-li sense fer cap comentari però tot pensant dintre meu que era una bona manera de servir-se de les dues medicines.

L'Angeleta o la Cinta van dir-me que el nen tenia ascàrides.

Vaig anotar el fet en el meu bloc de notes i no vaig pensar-hi més.

Al cap d'uns dies, Odile tornà al dispensari portant un altre paquetet. Venia per a fer fer una nova anàlisi. Volia saber si el seu tractament havia anat bé. Tampoc vaig dir res. La síntesi era massa perfecta com per a esguerrar-la amb algun comentari meu.

En anar-se'n, vingué a saludar-me i em digué amb tota la naturalitat del món que el nen ja estava curat...

La seva lògica havia funcionat fins al final.

Aquell cas era interessant.

No es tractava de saber quines plantes havia emprat per a curar les ascàrides. Aquest hauria estat un altre tipus de recerca per a la qual jo no estava capacitat. Des d'un punt de vista sociològic el que em semblava important era considerar que un malalt es trobava en presència de dos sistemes mèdics diferents i escollia un itinerari terapèutic que combinava l'un i l'altre. I potser caldria afegir que aquests sistemes no eren els únics que tenia a la seva disposició. En casos greus, els evuzok s'adrecen també als pigmeus. Ho hem vist parlant del nen que es va perdre a la selva. L'endevinació practicada per ells cal considerar-la com una forma de diagnòstic o de pronòstic. El seu objecte pot ser un infortuni, però també una malaltia. Aquest pluralisme mèdic obre les portes a la noció de sistema. Un sistema està fet pel conjunt de respostes disponibles, en una moment donat i en una societat donada, a la demanda del malalt. El fet que una de les respostes possibles tingui més força no vol pas dir que les altres no formin part del paisatge mèdic que configura la societat. No n'hi ha prou d'obrir de bat a bat les portes de la noció de sistema. Cal veure també les relacions que s'estableixen entre els seus elements. En quines circumstàncies i per quines raons els evuzok passaven d'una medicina a l'altra i en quines circumstàncies i per quines raons aquest pas sembla ser de vegades facultatiu i d'altres imperatiu?. El cas d'Anaba Odile és edificant. La síntesi és perfecta. Però no sempre tot era tan bonic...

L'incompatibilitat

Una dona del veïnat porta la seva filleta al dispensari. La nena respira molt malament, té els ulls en blanc i tot el seu cos tremola... Un cas clàssic de paludisme amb augment del volum de la melsa... em diu la Maria Cinta. El cas és greu. Comença un tractament. Dos dies després, la gravetat roman però la Maria Cinta està confiada. Al tercer dia, els familiars vénen per endur-se'n la nena. D'una manera confusa justifiquen la seva decisió dient que aquella malaltia és una «malaltia autòctona», que els blancs no la saben curar i que per tant cal tractar-la seguint els procediments propis del país... Uns quants dies després el tam-tam, que anuncia la mort de la filla d'aquella veïna, ressona de clariana en clariana... Hem après a identificar el seu so colpidor. Estrany setiment d'impotència.

En aquest cas la síntesi no es va fer. Els dos sistemes es mostraven incompatibles. I quan la incompatibilitat tenia un desenllaç irreparable, a tots ens quedava un malestar pensant en totes aquelles morts que els evuzok s'haurien pogut estalviar... Era el nostre primer reflex. Però les coses no eren tan senzilles... encara que en aquests casos la temptació de simplificar-les és molt gran. La medicina africana no és tan sols la resposta a un problema d'ordre físic. La medicina dels blancs potser té els mitjans per a resoldre aquests problemes, però no per a resoldre els altres que planteja l'aparició de la malaltia en el si d'un cos social. Calia saber ser conseqüent encara que costés.

La reflexió sobre aquests fets que eren gairebé quotidians, em va fer comprendre de mica en mica que calia saber reconèixer, a cada cultura, a cada poble i a cada individu, el dret fonamental de concebre i administrar

la salut i la malaltia seguint la veu dels seus propis principis, creences i conviccions. En una societat pluralista, cap sistema hauria de dominar l'altre. A Nsola, el dispensari només tenia raó de ser per a respondre a un cert nombre de demandes formulades per la gent en determinades circumstàncies, però no per a imposar un altre sistema i «colonitzar» així, medicalment, un sistema ja existent. Però aquest és un altre problema.

La medicina casolana

La conversa amb Odile va continuar uns dies després. En aquell cas concret, Odile havia considerat la malaltia del seu fill com una «malaltia normal» que podia tractar adreçant-se a qualsevol terapeuta i fent ús de qualsevol remei reconegut pels uns i pels altres com eficaç. Tothom sabia que els blancs tenien remeis eficaços per a tractar aquests paràsits intestinals. Recórrer als seus remeis no plantejava cap dificultat. Però ella coneixia un remei a base de plantes que considerava també eficaç i que ja havia emprat altres vegades. Entre els dos sistemes, teòricament igual d'eficaços, havia escollit el propi per simples raons econòmiques. Aquest era un cas senzill. La situació s'hauria complicat si el malalt o el seu entorn familiar hagués pensat que la parasitosi de l'infant no era una «malaltia normal» sinó una «malaltia autòctona». En aquest cas Odile no hauria pogut tractar l'infant ni encara menys portar-lo a un dispensari. Pels evuzok, el principi es clar : els blancs no saben (ni poden) curar les malalties anomenades «autòctones». Com en el cas de la nena que hem esmentat més amunt. Per tractar aquesta categoria de malalties cal recórrer a certs especialistes evuzok. D'aquesta classe de malalties i tractaments en parlaré més endavant.

Els meus primers passos vaig fer-los en el camp d'aquesta medicina casolana, domèstica o vilatana - és difícil donar-li un nom -, de la qual Odile m'havia suggerit la seva importància.

Anant de cuina en cuina vaig poder contemplar moltes vegades els diferents gestos acomplerts per a preparar un remei i administrar-lo, al costat de la llar, en aquest espai femení on tothom, homes, dones o infants, vells o joves, solen instal·lar-se quan cauen malalts. Va ser així com vaig anar entrant en contacte amb aquests medecinaires, que no se'n diuen pas ja que són simples mares o pares de família o encara simples veïns que practiquen aquesta medicina domèstica o vilatana com una funció pròpia als seus estatuts respectius de mare, pare (o qualsevol altre membre de la família) i veí.

Si aquesta medicina no porta cap nom - ni els seus practicants tampoc - és perquè en principi tothom pot exercir-la. Tot el saber propi d'aquesta medicina (conjunt de coneixements no sistematitzats explícitament) així com tot l'art de saber-los aplicar (identificant certes malalties, preparant i administrant certs medicaments), formen part d'un saber a l'abast de tothom i que hom considera com l'herència deixada per l'avantpassat Zamba i transmesa de generació en generació.

Els etnòlegs han deixat una mica de banda l'estudi d'aquesta forma de medicina dels pobles africans, menys sorollosa, menys espectacular, aparentment mancada d'aspectes simbòlics, rituals i sociològics notables, o potser, dit d'una altra manera, mancada d'aquell exotisme que la faria més atractiva a la mirada estrangera de l'etnòleg.

Aquesta medicina domèstica apareix, en efecte, com una activitat quotidiana de manera que la preparació dels remeis manlleua la seva tècnica d'aquella tasca també tan quotidiana que és la cuina. Entre la farmacopea i

l'art culinari a penes hi ha cap diferència. El terme *yam* que vol dir «cuinar» significa també «preparar un remei».

Va ser així, doncs, com anant de cuina en cuina vaig anar descobrint aquesta medicina casolana. Entrar en una cuina i trobar un membre de la família malalt, assegut o estirat sobre un llit de bambú, embolicat amb el seu llençol virolat, i no massa lluny del foc, no era res d'excepcional. Les ocasions es presentaven gairebé cada dia. Fou així com amb el temps em vaig anar familiaritzant amb el llenguatge emprat pels evuzok per a designar i descriure els mals de la gent i que eixia de les converses que podia mantenir amb el malalt i amb les persones que l'envoltaven. Per part meva, jo era incapaç de dir qualsevol cosa sobre aquells mals. Els meus coneixements mèdics eren nuls. Etnogràficament parlant, això no era massa greu. El que jo volia saber era la manera com els evuzok identificaven, denominaven i descrivien els diferents estats patològics per a descobrir i analitzar allò que podríem anomenar «el sistema nosològic» d'aquest poble.

Cal dir que aquesta «nosologia» no existeix d'una manera formal com en els nostres tractats de medicina. El sistema mèdic evuzok és un sistema viscut, parlat i fet acte. Això no treu, però, que sigui regit per una lògica. La meua hipòtesi era que el llenguatge em permetria donar un primer pas per entreveure la manera com aquest poble organitzava l'univers de la malaltia.

*La manera de parlar de la malaltia
(les categories descriptives)*

Per organitzar des d'un punt de vista terminològic el camp de la malaltia, els Evuzok utilitzen, tot combinant-los, dues classes de termes.

Els uns són descriptius ; els altres expressen una relació de caire causal o etiològic. Quan Anaba Odile em deia que el seu fill tenia «cucs al ventre» utilitzava una categoria nosogràfica descriptiva ; quan Enyege Madaleine deixà de treballar al dispensari per anar a tractar-se a casa d'en Bikoe Laurent tot dient-nos que estava malalta del «kong» utilitzava una categoria causal o etiològica. Cada una d'aquestes classes de termes forma un marc de referència, autònom i complementari a la vegada ; autònom, puix que tant l'un com l'altre permeten d'evocar un aspecte particular de la malaltia tot orgnitzant-se d'una manera independent ; i complementari, puix que l'articulació dels termes d'una classe amb aquells que formen l'altra és del tot necessària per accedir a la comprensió total de cada una de les entitats patològiques tal com són identificades i interpretades pels evuzok.

Els termes de la primera classe designen les malalties com ho faria la medicina occidental, és a dir, considerant-les d'una manera empírica com un simple fenomen de la naturalesa o com una modificació orgànica o funcional del cos humà. Si aquests termes tenen una funció descriptiva és perquè evoquen d'alguna manera un símptoma o un quadre clínic més o menys definit, sense pronunciar-se per res sobre les causes socials o «religioses» que hipotèticament l'haurien pogut causar.

El conjunt d'aquestes categories descriptives formen un sistema estructurat jeràrquicament en diversos nivells de diferenciació. L'articulació entre aquests nivells s'opera d'acord amb aquell principi d'inclusió i d'exclusió que caracteritza els sistemes taxonòmics. Segons aquest principi, les categories que pertanyen a un mateix nivell s'oposen entre elles, però de tal manera, que cada categoria del nivell inferior es troba inclosa en una sola categoria del nivell immediatament superior, la qual,

al seu torn, manté una relació d'oposició amb aquelles altres que estan en el mateix nivell.

Examinant els diferents nivells de diferenciació d'aquest sistema classificatori hom hi troba, com és normal, uns noms més inclusius que tradueixen una *classe* de malalties i d'altres que no ho són i que són el nom amb el qual són designades les malalties específiques. No és la mateixa cosa dir : «aquest medecinaire cura molt bé les malalties dels cucs» que dir «aquest medecinaire és un especialista en el tractament de la malaltia del cuc de l'urina». La primera proposició és d'ordre general ; la segona té un caire específic. La proposició genèrica inclou moltes varietats de cucs, cada una de les quals designa una malaltia determinada.

Els noms que formen aquest sistema descriptiu expressen ja sigui un símptoma principal («malalties de la tos»), ja sigui un germen de caire patogènic («malalties dels cucs»), ja sigui la part del cos on es manifesta la malaltia («malalties del ventre»), ja sigui, per últim, una categoria de persones per a les quals un cert nombre de malalties els és pròpia («malalties infantils»). De tots els noms que formen aquest sistema descriptiu, només aquells que no n'inclouen cap altre i que jo anomeno «categories terminals» poden posar-se en relació amb les categories etiològiques de l'altre quadre de referència ; o dit d'una altra manera : només les malalties en la seva realitat concreta (designades amb noms específics) i no les *classes* de malalties (designades amb noms genèrics) poden rebre una interpretació etiològica. I, si mesuro els meus mots dient que «poden» rebre una interpretació etiològica, és per assenyalar que la interpretació causal de caire social, «màgica» o «religiosa» d'un malaltia no funciona *a priori* sinó simplement, cas per cas, en funció de les circumstàncies que l'envolten. D'una manera més planera, això vol dir que

els evuzok no diran mai, per exemple, que «les tuberculosi» (en general) són causades pels bruixots o que són el resultat d'un càstig dels avantpassats. Només cada cas concret de tuberculosi pot rebre una interpretació causal d'aquest ordre o no rebre'n cap i ésser considerada, en aquesta darreva suposició, com una «simple» tuberculosi o tuberculosi «normal».

*Un exemple de categories descriptives :
les malalties dels cucs*

Continuaré l'exemple de les malalties atribuïdes a un principi que podríem anomenar patogènic i que els evuzok designen amb el terme de *nson* que vol dir «cuc». Tant els malalts com els terapeutes afirmen que «hi ha varies menes de cucs» i els noms que donen a cada un d'ells forma una categoria descriptiva més o menys inclusiva. Des d'un punt de vista formal, és a dir, el de la nomenclatura, quan es passa d'un nivell a l'altre la diferenciació entre aquests noms de malaltia s'acompleix modificant el mot de base «cuc» amb un o varis determinants que funcionen com a complements d'aquesta unitat de base. Així doncs, passant del nivell classificatori més general o inclusiu en el qual apareix l'expressió «malalties dels cucs», hom hi troba una sèrie de categories nosogràfiques o noms de malalties menys inclusives, més explícites, relacionades evidentment amb els «cucs». La construcció d'aquests noms de malaltia, si bé segueix el principi general (nom de base + determinant) no tots els determinants es realitzen lingüísticament de la mateixa manera ni cobreixen tampoc el mateix camp semàntic. Quatre d'ells són noms propis que designen quatre «famílies» de

cucs. Aquests noms no són identificables ni traduïbles. Els evuzok els utilitzen exclusivament per a designar aquestes categories d'ordre mèdic :

* «cuc *nnag*» : els Evuzok poden dir «estic malalt del cuc *nnag*» o abreujar el nom de la malaltia dient simplement «estic malalt de *nnag*». És així com anomenen la filariosi tot referint-se al principi patogènic d'aquesta malaltia (les filàries). Com ho diré més endavant, els Evuzok distingeixen dues classes de filariosi.

* «cuc *nyo*» : nom amb el qual hom designa certes formes d'urticària (i el seu agent).

* «cuc *asomena*» : nom amb el qual hom designa certes afeccions pulmonars (i el seu agent) com les pulmonies.

* «cuc *nna*» : nom amb el qual hom designa l'estat patològic (i el seu agent) caracteritzat pel sofriment del nervi ciàtic.

En dues altres categories situades en aquest mateix nivell classificatori els determinants fan referència a l'activitat morbosa del cuc i a la part del cos afectada per aquesta activitat :

* «cucs que mosseguen el ventre»

* «cuc que doblega l'esquena»

En una sola categoria el determinant fa referència només a la part del cos afectada pels cucs :

* «cucs del baix ventre»

La majoria d'aquestes categories són noms específics de certs estats patològics. Tres d'entre elles són noms de classe 1, per tant, es subdivideixen en el nivell classificatori que segueix. És així, per exemple, que els evuzok distingeixen dues classes de «cucs *nnag*», el «cuc *nnag* de l'ull» i el «cuc *nnag* de tot el cos», la localització d'aquests cucs essent el criteri que permet d'establir - pel que fa la denominació -

la distinció entre dues entitats patològiques provocades pel mateix principi patogènic. Es així com són distingides la filariosi provocada per la *Filaria loa* i aquella provocada per la *Filaria Bancrofti sanguinis hominis*.

La categoria «cucs que mosseguen el ventre» es subdivideix en dues altres que reben el nom de «cucs simples» i «cucs *angakum*» (mot intraduïble) que semblen correspondre respectivament als *ascarides lombricoides* i *oxyures vermiculaires* de la medicina occidental.

Podria continuar presentant els altres noms de malalties que fan referència a aquest principi patogènic per a designar l'hèrnia, estrangulada o no, l'orquitis, les diferents formes de blennorràgia... Seria massa pesat. L'anàlisi dels noms de malaltia, encara que sigui molt instructiu per a comprendre l'univers de la medicina, només ens ofereix un aspecte limitat. Els evuzok anomenen les malalties però, a més a més, les descriuen. I en les descripcions que solen fer podem trobar-hi una sèrie d'elements que ens ajudin a comprendre millor les entitats patològiques de les quals ens parlen.

En aquestes descripcions, els evuzok es refereixen a la localització dels cucs tot atribuint-los una seu especial, de la qual de vegades surten per anar-se'n a una altra part del cos. És així que diuen que tal cuc «resideix», «viu» o «habita» en tal part del cos d'on de vegades «surt» per anar-se'n a «passejar» a tal altra. La residència fixa d'un cuc tradueix certament una sensació de dolor ben localitzada, mentre que els seus moviments tradueixen el caràcter errant amb el qual pot manifestar-se. Aquesta manera de parlar és una forma metafòrica d'expressar la localització del mal o de traduir les diferents sensacions de dolor o de malestar que un mal pot causar.

Aquests cucs no tan sols tenen un lloc o es belluguen d'una banda a l'altra, sinó que al mateix temps se'ls atribueix un cert nombre d'accions. Els verbs emprats n'assenyalen tres de principals : una acció incorporativa, una altra de compressiva i una darrera de penetració. La primera és la més corrent i els evuzok l'atribueixen a tots els cucs dient que «mengen» i/o «mosseguen» els ulls, el ventre, l'aparell genital de la dona, els òrgans sexuals, el cor, el cap, les dents, el pit, l'esquena, les cames... etc.

El «cuc *nyo*» és tingut per exercir una doble acció compressiva : «agafa l'individu amb tota la seva força» i «s'enrotlla al voltant del seu cor». A aquest cuc se li atribueix la capacitat de fer aparèixer sobre la pell unes pàpules rosades que causen una intensa pruija. El verb *ewondo bí*, que vol dir «agafar» o «atrapar», pot traduir molt bé el desfici que pot provocar una intensa sensació de picor. Certes urticàries solen anar acompanyades de nàusees i de vòmits. En tot cas, els terapeutes evuzok semblen indicar-ho quan en les seves descripcions solen posar en relació aquests símptomes amb l'acció del cuc *nyo* que «puja» i «s'enrotlla» al voltant del cor.

Una altra acció compressiva és aquella d'«estrènyer» o d'«escanyar» que els evuzok atribueixen als cucs *asomena* i *nna* que són tinguts pels principis patogènics de certes afeccions pulmonars com la pulmonia, i la ciàtica respectivament. El primer «estreny» el pit del malalt impedit de respirar normalment ; el segon «estreny» tota la part superior de la cuixa impedit de caminar. El cuc *asomena* és l'únic al qual els evuzok atribueixen a la vegada una acció d'incorporació - la de «mossegar» -, una acció compressiva - la d'«estrènyer» - i una acció de penetració - la d'«enfonsar-se». Cal dir que en general aquesta darrera acció, atribuïda als cucs, tradueix un dolor penetrant i ben localitzat.

Aquesta acció de penetració s'expressa mitjançant els verbs «picar», «punxar», «penetrar» i «enfonsar-se».

És interessant constatar que els malalts i terapeutes ewozok atribueixen un altre tipus d'acció a aquests cucs, aquella que segueix l'acte terapèutic i que d'una certa manera tradueix el seu resultat. Els ewozok diuen, per exemple, que el cuc «fuig», «retorna al seu lloc» o «desapareix» tot amagant-se a qualsevol altra part del cos. En aquest cas les descripcions afegeixen que els cucs esdevenen «folls», una manera de dir que perden tota «intencionalitat» i «deixen d'actuar» tot afegint al mateix temps que els cucs romanen «quiets i reposats». Altres vegades, l'efecte terapèutic es tradueix dient que els cucs «surten», «fugen» o són «expulsats» del cos, generalment, per via anal.

Jo no sé si cada una d'aquestes accions constitueix un element pertinent que permeti per si mateix de diferenciar un estat patològic d'un altre. Jo penso més aviat que cada una d'elles pot ajudar-nos a comprendre la manera com són representats i expressats un cert nombre de símptomes comuns a moltes malalties en particular la sensació de dolor ja sigui intern, extern, profund, cutani, difús, local, errant, brusca o progressiu. La localització del dolor i la manera particular de sentir-lo, de representar-lo i de poder-ne parlar després, tot emprant un llenguatge comú, constitueix un element important per a la formulació d'un diagnòstic.

Sobre aquest punt caldria afegir potser que la llengua ewondo disposa, a més a més d'una sèrie de mots per a designar les diferents sensacions que pot causar el dolor com per exemple:

* *mintye* : plural de *nty*e que normalment es tradueix per «dolor» i que, de fet, tradueix la sensació que pot provocar quan una cosa es separa de

l'altra. El verb *tye* vol dir : «arrancar». Així doncs, el mot que traduïm per «dolor» evoca les idees d'esquinç, de ruptura...

* *nsim* : que tradueix la idea de fiblada i que nosaltres podríem expressar també amb l'onomatopeia *zub-zub* que utilitzem en català per a parlar de la sentida que causen les pulsacions d'un teixit inflammat.

* *kana* : terme emprat per a expressar el dolor causat per la contracció d'un múscul com podria ser una rampa o un recargolament del ventrell.

* *kandi* : terme emprat per a parlar del dolor que produeix una sensació anàloga a la d'una cremada.

* *esobog* : terme que serveix per a designar un dolor agut i lancinant.

En el camp específic de la ginecologia, hom hi troba dos termes principals : *eyome* que designa els dolors causats pels espasmes de l'úter i *endom* que designa les estrabades i recargolaments que la partera pot sentir en el seu aparell genital ; *nkogolo* que designa, en fi, els primers dolors del part..

A totes aquestes manifestacions del sofriment caldria afegir-hi altres signes, orals i gestuals, que li estan associats. Em refereixo sobretot als crits de dolor, gemecs i lamentacions, més o menys codificats. La fisonomia del malalt, la seva actitud corporal particularment pel que fa el grau més o menys accentuat d'agitació o de postració, és tingut en compte pels terapeutes en el moment d'elaborar un diagnòstic o un pronòstic. L'esplenomegalia (inflamació de la melsa) d'origen palúdic és reconeguda, entre altres coses, per la manera d'ajeure's de l'infant, recargolat sobre si mateix, amb els genolls tocant el mentó.

Aquest petit exemple, que constitueix un sol capítol del sistema descriptiu dels *evuzok*, mostra la importància que el nostre poble dóna a la malaltia considerant-la com un simple fenomen de la naturalesa. El fet que

l'explicació que donen no correspongui als principis de la medicina occidental no representa per a l'etnògraf cap problema. El que nosaltres cerquem és conèixer de quina manera les altres cultures pensen l'univers de la malaltia, no d'evaluar-les en relació a la medicina occidental.

No és el meu propòsit presentar l'estudi metòdic de totes i cada una d'aquestes categories descriptives del sistema nosogràfic evuzok. Ho faré un altre moment i en un altre lloc. Amb aquest exemple només volia mostrar la complexitat del tema que estem tractant i que sovint es mirat com un farcell de falsedats o de supersticions com si la veritat de l'home que pensa el món, intenta organitzar-lo i posar-li un ordre només en fos una - de veritat - quan aquest ordre esdevé eficaç i productiu. L'eficàcia del sistema mèdic dels evuzok no es mesura pel nombre de curacions sinó pel grau de seguretat que dóna el fet de trobar-se davant d'un univers que és pensat per ells com un univers ordenat i del qual en coneixen els elements principals, els límits i les relacions que li donen la seva fisonomia pròpia. Jo diria que el grau de seguretat davant de la malaltia és més gran entre els evuzok que entre nosaltres mateixos i això per la senzilla raó que el saber mèdic evuzok està molt més a l'abast de tothom, i la distància que separa aquest saber dels terapeutes i malalts és molt menys gran que la que ens separa a nosaltres, en tant que malalts, dels nostres metges i de la ciència mèdica. És interessant constatar que pels evuzok la distància entre l'estatus de malalt i el de terapeuta és molt relativa ja que la millor manera per esdevenir especialista d'una malaltia consisteix precisament en haver-la tingut abans. Una raó de més per estar «segurs» de l'eficàcia del sistema mèdic en el qual a qualsevol moment hom pot ser-ne l'actor principal.

l'explicació que donen no correspongui als principis de la medicina occidental no representa per a l'etnògraf cap problema. El que nosaltres cerquem és conèixer de quina manera les altres cultures pensen l'univers de la malaltia, no d'evaluar-les en relació a la medicina occidental.

No és el meu propòsit presentar l'estudi metòdic de totes i cada una d'aquestes categories descriptives del sistema nosogràfic evuzok. Ho faré un altre moment i en un altre lloc. Amb aquest exemple només volia mostrar la complexitat del tema que estem tractant i que sovint es mirat com un farcell de falsedats o de supersticions com si la veritat de l'home que pensa el món, intenta organitzar-lo i posar-li un ordre només en fos una - de veritat - quan aquest ordre esdevé eficaç i productiu. L'eficàcia del sistema mèdic dels evuzok no es mesura pel nombre de curacions sinó pel grau de seguretat que dona el fet de trobar-se davant d'un univers que és pensat per ells com un univers ordenat i del qual en coneixen els elements principals, els límits i les relacions que li donen la seva fisonomia pròpia. Jo diria que el grau de seguretat davant de la malaltia és més gran entre els evuzok que entre nosaltres mateixos i això per la senzilla raó que el saber mèdic evuzok està molt més a l'abast de tothom, i la distància que separa aquest saber dels terapeutes i malalts és molt menys gran que la que ens separa a nosaltres, en tant que malalts, dels nostres metges i de la ciència mèdica. És interessant constatar que pels evuzok la distància entre l'estatus de malalt i el de terapeuta és molt relativa ja que la millor manera per esdevenir especialista d'una malaltia consisteix precisament en haver-la tingut abans. Una raó de més per estar «segurs» de l'eficàcia del sistema mèdic en el qual a qualsevol moment hom pot ser-ne l'actor principal.

D'un remeier a l'altre

(la farmacologia)

Les cuines van ser els laboratoris on, de mica en mica, vaig anar descobrint i aprenent la farmacologia evuzok. Dins del marc d'aquesta medicina casolana i vilatana, les meves relacions es van anar eixamplant progressivament. Si és cert que gairebé tothom sap identificar i tractar les malalties benignes més corrents, també ho és que certes persones solen adquirir amb el temps una reputació de bons guaridors, especialitzats en una o un cert nombre de malalties, sense fer-ne per això una «professió» que els distingeixi massa dels seus consemblants. De fet aquests guaridors viuen i fan com tothom. Teòricament poden rebre el nom de *mod mebala* que podriem traduir molt bé per «remeiers» ja que literalment *mod* vol dir «home» i *mebala* «remeis», però de fet, qualsevol persona que conegui unes quantes receptes pot ser designada amb aquest nom; les fronteres entre aquesta medicina més especialitzada, i feta d'una mica de renom, i la medicina casolana són molt vagues.

Amb el temps vaig «identificar» un nombre important de noms de malalties. Amb el temps també vaig anar descobrint qui sabia curar-les. Quan Amaba Odile va comunicar-me la recepta amb la qual havia tractat els cucs (ascàrides) del seu fill, vaig tenir el bon encert d'escriure-la directament en ewondo. Així vaig fer-ho cada vegada que algun remeier em comunicava una recepta. Amb el temps i una mica de paciència vaig recollir un corpus farmacològic d'unes quatre-centes receptes. Aquest material lingüístic va proporcionar-me una quantitat important d'informacions. Una recepta sol incloure els elements següents : una breu descripció de l'estat patològic ; la materia mèdica, és a dir, el nom dels ingredients (en

general d'ordre vegetal) acompanyat, de vegades, d'alguna breu descripció sobretot quan la natura de l'ingredient pot plantejar alguna confusió ; designació de les operacions que acompanyen la recerca i la collita dels ingredients ; enumeració de les operacions de preparació del medicament ; indicacions sobre la via i la manera d'administrar el remei ; i, en fi, alguna breu indicació sobre el resultat esperat.

Aquest treball no va ser senzill. Les circumstàncies que acompanyaren la transmissió d'aquest saber popular van ser molt variades. Entre l'ideal etnogràfic i la realitat hi ha sovint una gran distància. Aquell ideal exigiria fer coincidir l'observació directa de totes les operacions descrites en la recepta en el moment de la seva preparació i administració amb la transmissió de la recepta i l'obtenció de la mostra adient per a procedir després a la identificació científica de les plantes. Els més exigents demanarien fins i tot l'experimentació del remei per a prendre part realment en la relació terapèutica que s'estableix entre el remeier i el malalt i que només és possible estudiar-la convertint-se en subjecte d'aquesta relació. Una mica com Jeanne Favret-Saada, ho ha volgut fer creure a tota una generació d'estudiants en antropologia afirmant qu'*«on ne peut pas étudier la sorcellerie sans accepter d'être inclus dans les situations où elle se manifeste et dans le discours qui l'exprime»*. Es cert que Jeanne Favret Saada es referia a la bruixeria però el seu principi d'ordre metodològic ha estat fàcilment estès a altres camps etnogràfics més o menys pròxims a aquella temàtica.

Més de quatre vegades vaig posar-me a les mans d'aquests remeiers casolans perquè em guarissin d'algun petit mal. Sense cap intenció etnogràfica. Només per a curar-me. De totes maneres, un cop acabat el tractament, els meus remeiers van acceptar comunicar-me la recepta del

remei administrat. Els coneixements adquirits gràcies a aquesta circumstància particular no van ser res de l'altre món. Quan la meua estimada veïna, l'Ada Myriam, va oferir-se per fer-me un cataplasma per a curar el meu lumbago, la meua afecció a l'etnografia no fou suficient com per a trobar les forces necessàries per aixecar-me i anar a contemplar com el preparava... Aquestes poques experiències van fer-me comprendre que en unes circumstàncies diferents, quan el malalt era un altre i jo, el veí que es trobava en una cuina en el moment en què es preparava o s'administrava un remei, em calia tenir el seny suficient per no fer el paper de l'antropòleg inoportú preocupat únicament de les informacions que vol obtenir, caigui qui caigui, sense pensar en l'aspecte sensible i de vegades dolorós d'aquella situació que cal saber respectar.

Si un remeier pot ensenyar al seu fill o a la seva filla a curar una malaltia mentre prepara i administra el remei, també pot transmetre el seu saber dissociant-lo de l'acte de la preparació i administració.

El discurs causal

Els termes del segon quadre de referència esmentat més amunt constitueixen una mena de fons comú de significacions religioses, màgiques i socials en el qual s'inscriuen totes les malalties. En efecte, davant d'una malaltia identificada, designada pel seu nom i classificada seguint les regles del sistema descriptiu, els evuzok són idonis, en un context precís, per determinar a quina categoria etiològica pot ésser assignada aquesta malaltia, i, per consegüent, per anomenar-la i classificar-la en funció, aquesta vegada, dels criteris propis d'una etiologia en relació a uns valors d'ordre social, màgic i religiós. L'articulació d'aquests dos

quadres de referència es realitza en el moment del diagnòstic. La formulació d'aquest diagnòstic pren aleshores les formes teòriques següents : «la malaltia del cuc de l'urina purulenta (categoria descriptiva) és una malaltia nocturna (categoria etiològica)»

De fet els evuzok efectuen dos tipus de diagnòstics, l'un d'ordre, podríem dir-ne, estrictament biomèdic, mitjançant el qual hom agrupa els diferents símptomes que presenta el malalt relacionant-los amb el nom d'una malaltia, que ocupa un lloc precís en el sistema descriptiu ; l'altre tipus de diagnòstic és d'ordre etiològic : hom cerca determinar les causes (socials, religioses o màgiques) que d'alguna manera han intervingut en el procés de formació d'un estat patològic donat. Com ho veurem tot seguit, aquest segon diagnòstic no és sempre necessari.

En el nivell més general d'aquest altre sistema, els evuzok estableixen una distinció entre «malalties simples» i «malalties autòctones». El terme *zeze*, amb el qual són designades les malalties del primer grup, significa literalment «res», «poc important» o «simple» i que jo tradueixo per «simple» o «normal». Una malaltia és qualificada d'aquesta manera quan, per una banda, ningú la posa en relació amb el sistema màgic-religiós i, per l'altra, ningú la considera com la conseqüència d'un desordre social. És així com aquestes malalties esdevenen «insignificants» de cara el grup, és a dir, desproveïdes de qualsevol significació social, màgica o religiosa. Etiològicament parlant, les malalties «simples» no són atribuïdes ni als avantpassats, ni als esperits, ni als bruixots. Són considerades com a fenòmens normals en el sentit que s'inscriuen dins d'aquell ordre volgut per Déu o l'Avanpassat mític, i que els evuzok intenten d'explicar mitjançant unes causes simplement «naturals».

Per tractar aquesta mena de malalties, el terapeuta no necessita posseir cap poder especial. En principi, el seu tractament és a l'abast de tothom. Els tractaments casolans constitueixen l'àmbit propi d'aquestes malalties. Això no obstant, en certs casos, quan la natura de la malaltia exigeix uns coneixements més acurats, hom s'adreçarà als remeiers especialitzats en el tractament d'una o de diverses malalties «simples».

Pel que fa el concepte de «malalties autòctones», cal dir en primer lloc que aquest concepte fa referència a un sistema de representacions etiològiques molt important. La seva principal característica és donar a la malaltia una funció significant. La malaltia, concebuda en un primer moment com un simple desordre corporal, es transforma progressivament en un fet d'ordre social. Cada malaltia «autòctona» esdevé així un signe. Ella aporta a la societat un missatge. Per a desxifrar-lo, la comunitat, els caps de llinatge o els terapeutes especialitzats, han de referir-se al sistema simbòlic de l'evu.

Els evuzok distingeixen dues menes de malalties autòctones, les diürnes i les nocturnes. L'oposició entre el dia i la nit permet d'establir dos registres etiològics que recobreixen l'oposició ja esmentada entre absència i presència d'evu. Les malalties diürnes es caracteritzen pel fet de no estar en relació amb la noció d'evu, ni etiològicament (l'estat morbós no és considerat com el resultat d'una acció portada a terme per un posseïdor d'evu), ni terapèuticament (la persona encarregada de curar-les no ha de posseir necessàriament l'evu). Com les malalties «simples», aquestes s'inscriuen en el marc d'aquell ordre instaurat per l'avantpassat mític que, com ja he dit més amunt, es defineix per la seva manca de relació positiva amb el món de l'evu ; s'hi inscriuen, però d'una manera diferent. Les malalties diürnes, en efecte, no són considerades com uns fenòmens

normals o com uns simples fenòmens de la naturalesa, sinó com la conseqüència d'una sanció directa o mediatitzada dels avantpassats per no haver respectat degudament les normes que regulen la vida clànica. L'homicidi, l'incest, la transgressió dels interdictes, el furt i la manca de respecte a les normes de cooperació i de reciprocitat poden trobar-se a l'origen d'aquesta classe de malalties.

L'altra categoria de malalties autòctones està formada per les malalties nocturnes. A nivell formal, aquesta categoria etiològica és un nom de classe que inclou altres categories, cada una d'elles evocant un aspecte particular d'ordre etiològic. Totes aquestes categories estan relacionades amb el món de l'evu. Aquesta relació és, en primer lloc, d'ordre causal, car els evuzok pensen que la causa agent que les provoca són els posseïdors d'evu antisocial. Però aquesta relació és també d'ordre terapèutic, car el terapeuta especialitzat en el tractament d'aquestes malalties ha de ser necessàriament un *ngengang*, és a dir, un *medecinaire* posseïdor d'un evu de caire social. Durant el procés de curació d'aquests malalts s'enfronten, doncs, dos tipus de poder que emanen, tant l'un com l'altre, de l'evu : el poder del bruixot que, com hem vist més amunt, provoca l'estat morbós ; i el poder del *ngengang* que, lluitant contra el primer, intenta controlar-lo i assolir la curació del malalt. El *ngengang* és l'únic terapeuta capaç de curar aquesta classe de malalties. Com els bruixots, posseeix el poder de desdoblar-se de manera que el seu evu, separant-se del seu cos, pot penetrar en el món de la nit. Gràcies a aquest accés al coneixement nocturn de les coses, el *ngengang* pot descobrir el bruixot que actua contra el seu client i obtenir els mitjans necessaris per a controlar la seva acció nefasta, combatre'l i reduir-lo al no-res. Gràcies als seus desdoblaments, el *ngengang* penetra en els misteris del temps i de l'espai,

descobreix el passat i el futur de la gent, travessa el cel i la terra, la selva i els espais habitats ; entra en relació amb el seu esperit protector i descobreix, amb el seu ajut, els misteris del món de la nit. Tot això és expressat d'alguna manera a través de l'acte ritual celebrat per aquest gran personatge del sistema mèdic evuzok. Aquest ritu de caire terapèutic es fa sempre de nit i, encara que tingui un cert caràcter públic, la seva dimensió social no és gens marcada, contrastant amb aquells altres ritus que els evuzok celebren per a curar les malalties o tractar els afers diürns*

La noció de malaltia, les funcions pròpies dels diferents terapeutes i les pràctiques curatives, rituals o no rituals, s'articulen amb el sistema simbòlic de l'evu. Aquest sistema, gràcies a l'oposició fonamental entre absència i presència d'evu, entre l'ordre instaurat pels avantpassats i el món incontrolat de les forces de la selva, entre el dia i la nit o, en altres termes, entre la «religió» i la «màgia» - si és que encara volem guardar aquests termes -, ofereix l'estructura ideològica en la qual s'integren les diferents formes d'interpretació causal de la malaltia i els diferents tipus de saber i de poder dels terapeutes per a curar-les. El sistema d'interpretació causal de la malaltia és, en definitiva, un dispositiu conceptual que permet als homes d'explicar les diferents formes de desordre que poden desestabilitzar una societat o, dit d'una altra manera, la malaltia és un mitjà que permet als homes de pensar la societat, d'organitzar-la i de reestructurar-la.

* Com l'eva netye, l'esye...

Els grans medecinaires
(o els dolents de la pel·lícula)

Els grans medecinaires anomenats *ngengang* eren les ovelles negres de les esglésies cristianes. La personificació viva del dimoni. La representació més significativa del paganisme. Les seves pràctiques eren constantment condemnades. Els cristians eren fàcilment excomunicats o, almenys, privats de rebre els sagraments, quan el missioner s'assabentava que havien seguit un tractament amb ells o que, simplement, havien assistit com espectadors a les seves cures rituals. Aquesta era la posició oficial de les esglésies controlades per els missioners estrangers en el moment de les independències. Caldria dir que el clergat africà, si, oficialment, mantenia la mateixa posició envers aquests medecinaires, en privat, es mostraven molt més comprensius. De totes maneres, els grans medecinaires quedaven al marge de la vida de les comunitats cristianes. La seva presència en la vida d'un poble permetia al missioner de veure materialitzada aquella idea que es feia d'un món dividit entre el Bé i el Mal, que justificava així la seva missió de salvació enmig d'aquell món de tenebres i de pecat. La cosa venia de molt lluny. La història de les missions - com la història de la colonització - és molt «edificant». La biblioteca nacional de Madrid guarda un manuscrit atribuït al Pare Mateo de Anguiano de la Rioja, el qual va escriure una relació sobre l'obra dels caputxins espanyols en el Regne del Congo entre els anys 1645 i 1705. En aquest manuscrit, que ha estat editat pel Consell Superior d'Investigacions Científiques, hi trobem una plana deliciosa sobre la descoberta, per part dels caputxins espanyols, d'un *ngangas* (l'equivalent del *ngengang* dels *evuzok*), el primer amb el qual els nostres compatricis hagueren

d'enfrontar-se. Val la pena copiar aquesta plana inefable escrita pels meus predecessors :

13. «En esta misma ocasión descubrió dicho religioso [P. Fr. Bernardino] por medio de los muchachos que le acompañaban, al patriarca o primer catedrático [el títol val totes les pesseses del món] de todos los nganga ngombas del reino, que los tenían como a sus sacerdotes y oráculos por ser grandes hechiceros con pactos explícitos con el demonio. Fué a su casa de éste, que vivía en una libata cercana a la banza de Bamba y le prendió para hacer inquisición [almenys les coses eren clares] de sus diabólicos enredos y descubrir las sinagogas de Satanás [amb una mica d'antisemitisme i tot] que él gobernaba, para castigar a los cómplices y pegar fuego a las cosas e instrumentos de que usaban. El hallazgo de esta mina infernal [no tot eren mines de diamants] fué de gran consecuencia para adelante, porque con eso se descubrieron muchas supersticiones que había ocultas en el reino y se puso toda eficacia en extinguirlas, las cuales hasta entonces no habían sido entendidas de los religiosos por celárselas la gente y especialmente los nobles.

14. Era el tal patriarca nganga un viejo de más de setenta años, el cual, desde tiempo inmemorial, conservaba en su familia aquel oficio y dignidad. Registró el P. Fr. Bernardino la casa y halló cinco o seis ídolos ; dos grandes, el uno con cara de hombre y el otro de mujer ; los demás eran pequeños y, según decía el viejo, éstos eran hijos de los grandes. Mandóles a los muchachos cargasen con ellos y él se llevó al viejo a la banza y en el camino le confesó todo lo referido, añadiendo que su vida y la de todos los de su linaje consistía en la fiel guarda de aquellos sus dioses, a quienes tenía puestos sus nombres particulares.

15. El religioso hizo lo posible para sacarle de aquel engaño y por última diligencia mandó hacer una hoguera y echó en ella uno de los ídolos, el cual al instante se convirtió en cenizas...»

Les peripècies continuen d'una manera molt divertida. El *nganga* fa creure al P. Fr. Bernardino que vol convertir-se i aprofita la primera avinentesa per fugir amb els «ídols» que s'havien lliurat de la foguera... Aquest fet memorable, acaba dient el relat, va donar peu al fet que el R. Fr Buenaventura de Collera organitzés una predicació a la «cort» del «rei» del Kongo en presència de tots els seus «dignataris». El pare caputxí, continua dient el text , *«hizo sobre la materia [els nganga i els seus ídols] un sermón muy fervoroso [...] y los afeó mucho tan abominable vicio y la malicia en haberlo ocultado hasta entonces...»*

Al cap de tres-cents anys l'actitud de l'església envers els *nganga* del Kongo o del Camerun no havia canviat massa. Continuaven sent els «dolents» de la pel·lícula... encara que la bona cosa que té una pel·lícula clàssica de «bons» y «dolents» és que tot seguit saps qui són els uns i qui són els altres. Identificar els «dolents» de Nsola, en canvi, no era cosa fàcil. És clar que tampoc m'ho vaig proposar. Exteriorment, els grans *medecinaires* vivien com tothom. Si entraves a la cuina d'un d'ells sense saber-ho, era difícil endevinar que eres en un lloc on els malalts solien dormir-hi, preparar els seus àpats i els seus remeis. Calia ser ben bé del país per adonar-se'n. Potser havien après a no fer-se veure massa... i a dissimular una mica els seus estris rituals.

*Les meves relacions amb els grans medecinaires :
el dilema entre «saber» i «poder»*

Les meves relacions amb els cinc grans medecinaires de Nsola vaig anar teixint-les de mica en mica. Els primers contactes no van ser en tant que grans medecinaires, sinó com a persones, normals i corrents, que es creuaren en les meves anades i vingudes per les clarianes del país evuzok. Vaig tardar molt en transformar la meva relació convivial en una relació de caire etnogràfic. Per a poder abordar un tema relacionat amb les seves funcions calia que la meva actitud no inquisitorial fos una mica creïble. Per a ells, més que ningú, el missioner era un home sospitós. La història com aquella dels caputxins se la coneixien de memòria. Cap d'ells, per altra banda, sabia què era un antropòleg. Jo era capellà i prou. Potser un capellà que s'interessava per les «seves coses»...

Si el fet de ser capellà m'obria fàcilment certes portes per a l'estudi de la vida d'aquell poble, d'altres, en canvi, i per aquesta mateixa raó, se'm tancaven. La porta que em podia conduir al món dels grans medecinaires n'era una. Aquesta mateixa dificultat era una prova - a posteriori - d'aquella oposició entre el món del dia i el món de la nit que governa el sistema de representacions d'aquest poble. Les relacions «etnogràfiques» amb les persones que representaven l'ordre diürn volgut pels avantpassats com Etundi Etundi Ambroise, Ntzama Alvin, Atangana Dominique, etc. van ser sempre més fàcils. Les relacions amb els representants del món nocturn van ser, en canvi, més delicades.

De totes maneres, no tenia pressa. L'etnografia es fa a poc a poc.

Així doncs, en un començament, les meves relacions amb els grans medecinaires van prendre el mateix aire que les que mantenia amb l'altra

gent. Quan anava a la clariana d'un d'ells, i conversàvem sense dir-nos res que estigués relacionat amb la natura i exercici de les seves funcions, tot anava bé. La relació era normal. Però, si més tard intentava encetar alguna conversa sobre aquests temes, la nostra relació esdevenia una mica estranya. «Per què volia «saber» aquelles coses relacionades amb el món de la nit?». - Una manera de dir-me que sobre aquestes coses, el «saber» per el «saber» no existeix ; que el «saber» és ja un «poder» o que, més exactament, és el «poder» el que dóna la capacitat de «saber». Posseïa jo el «poder» per a «saber» aquelles coses?. Quan, per altra banda, demanava una informació sobre el seu art de curar era pressuposar que el seu «saber» podia «acumular-se» quan, de fet, els grans medecinaires el consideren com un «saber» que no pot addicionar-se car el seu contingut els hi ve del món de la nit, «hic et nunc», és a dir, desdoblant-se, i cas per cas, sense formar un tot ordenat i sistematitzat, rebut una vegada per sempre. Què podien, doncs, dir-me d'especial?. Dient-ho d'una altra manera : o bé jo tenia aquell poder anomenat *evu* - i en aquest cas el meu «aprenentatge» havia de revestir una altra forma -, o bé no el tenia - i, en aquest cas, les informacions que jo «era capaç» de rebre eren coses «superficials», no «trascendents», les que eren a l'abast de tothom i que, elles sí, podien «acumular-se» ja que, precisament, no formaven part del veritable saber al qual accedien els grans medecinaires. Cal dir que, per a mi, aquestes informacions eren suficients ja que, malgrat la idea que els grans medecinaires es feien de la natura del seu propi saber, l'experiència que podien «acumular» en l'exercici de les seves funcions era, sens dubte, més important que la dels altres *evuzok*.

Les raons d'un malentès

Freqüentar i mantenir una relació «normal» amb aquells grans medecinaires, era una manera de dir-los que respectava el que creien i feien. La fidelitat a aquest principi podia crear, però, situacions poc ortodoxes tant des del punt de vista de l'església catòlica com de les «creences» tradicionals. Va ser, doncs, en un context més aviat ambivalent com vaig anar conduint les meves recerques etnogràfiques sobre la vida d'aquests personatges que tenen nom i fama per tot el món bantu.

El gran medecinaire és un terapeuta especialitzat en la cura de les malalties relacionades amb el món de la bruixeria. Però de fet, aquest personatge és molt més que un curandero capaç de guarir certes malalties. El medecinaire és considerat, sobretot, com un home que vetlla per a la seguretat i la prosperitat del seu país, que utilitza, per això, aquells mitjans extraordinaris relacionats amb l'enigmàtic món de la nit. Els poders que la societat li atribueix en fan un ser excepcional. El ngengang és, en efecte, un home del qual es diu que coneix les dues cares de l'univers, la visible i la invisible o, com diuen els evuzok, la diürna i la nocturna. El coneixement que pot adquirir del món de la nit li dona la capacitat de lluitar contra les forces encarnades pels bruixots i de preparar i comunicar als homes aquelles «medecines» que poden aportar riqueses, fecunditat i prosperitat.

Atangana Michel era un d'aquests grans medecinaires. Vivia tot sol, sense dona ni fills, a la cruïlla dels camins que unien els llinatges majors Bekudu i Bikoe, i el caminet que s'endinsava per un cantó, cap a la selva, per a formar-hi una clariana on vivia el llinatge menor anomenat Dima. Aquest llinatge menor pertany al llinatge major Bikoe. Era un

llinatge petit, però històricament important, perquè s'havia format amb la descendència de les noies que els evuzok i els Bassa es bescanviaren per a signar la pau després que els evuzok haguessin ocupat el territori on vivien els bassa. És potser per això que aquest sots-llinatge evuzok viu una mica al marge dels altres i tots els seus membres parlen ewondo però amb un accent bassa i, en tot cas, tots ells parlen molt bé la llengua del clan de les seves mares.

Havia conegut Atangana anant a la clariana de la família de Nlomo Paul*. Quan sabia que jo hi era, venia a veure'm (la seva casa era a quatre passos) i juntament amb els membres del sots-llinatge Dima solíem fer bones tertúlies. Va ser Enyege Emilienne, la filla de Nlomo Paul, qui va dir-me que Atangana era un *ngengang*. Un dia vaig demanar-li si estaria disposat a explicar-me alguna de les coses que feia. Va acceptar la proposta, però a condició de fer-ho a casa seva i a soles.

Parlar secretament amb un informador sempre m'ha estat difícil. El treball etnogràfic de l'antropòleg es ambigu i té quelcom de tèrbol. Potser per això els antropòlegs no en parlem massa. Fins a quin punt podem aconseguir la nostra tasca sense profanar la intimitat dels nostres interlocutors? En quines condicions obtenim les nostres informacions? I en què consisteix exactament aquesta «intimitat» de l'altre?. Com mesurar-la sense aplicar-hi els nostres propis esquemes mentals?.

De vegades penso que he estat un etnògraf ple de complexos - el complex de pertànyer a la raça d'un poble colonitzador, n'era ja un - o un etnògraf ple de timidesa incapaç de crivellar de preguntes una persona,

Veure cap. I p.

disposat a plegar a la primera mostra de cansament del meu interlocutor. És per això que, en la meua manera de fer l'etnografia, preferia caçar les informacions al vol que no pas asseure'm i treure'm de la butxaca el grapat de preguntes que m'havia preparat. Això també vaig fer-ho, és clar! I moltes vegades. Però sempre sentint una certa incomoditat, sobretot quan el tema giravoltava sobre qüestions que creia secretes o personals. No és el mateix fer una recerca sobre el parentiu que sobre els poders dels medecinaires.

Cal dir que les converses amb aquests grans medecinaires prenen gairebé sempre un cert aire de solemnitat. El malentès amb ells començava precisament aquí. La meua demanda podia ser fàcilment interpretada com un desig de fer-me «iniciar» en una «medicina» (*byang*). Aquesta «iniciació» o transmissió d'una medicina sol fer-se sempre secretament. Hom creu que la divulgació del seu contingut té com a conseqüència la pèrdua de la seva eficàcia. El malentès començava aquí car jo no cercava rebre una «medicina» per a desvetllar o augmentar les meves capacitats sexuals (havia fet promesa de castedat), o per esdevenir un home ric (l'esperit de pobresa formava part de l'ideal de l'època i a més passava ja per a ser el més ric del poble), o per a curar una malaltia perticular (en principi ja en tenia prou amb els medicaments del dispensari). Les meves preocupacions eren unes altres. Però, quines? - podien preguntar-se els meus interlocutors. En un principi, els grans medecinaires manifesten una certa desconfiança envers les persones que volen ficar el nas en els seus afers. Tots ells creuen posseir uns poders excepcionals. Una de les formes possibles de veure-se'n privats és essent víctima d'un furt. Hom creu, en efecte, que una persona pot arrabassar el poder dels altres. És per això que tots els grans medecinaires proclamen els orígens legítims dels seus poders recitant, en

el moment de preparar, administrar o transmetre una «medicina», la fórmula següent :

Jo no et tinc per la força
Jo no t'he robat
Jo t'he rebut legitimament
Jo et vaig rebre de les mans de N.,...
El qual per part seva et va rebre de les mans de N.,... etc.

Entre la «transmissió ritual» d'una «medicina» i el furt, jo creia que era possible un tercer camí, aquell de la conversa neutra de l'etnògraf que, com en el meu cas, pretenia informar-se simplement d'una sèrie de punts relacionats amb la noció d'evu per a controlar-ne la seva pertinència tot intentant, al mateix temps, d'abordar temes més específics relatius a l'exercici de les seves funcions. Encara que amb el pas del temps vaig aconseguir obtenir d'ells una quantitat important d'informacions etnogràfiques, jo penso que entre nosaltres va haver-hi un cert malentès. Per a aquests medecinaires la comunicació d'un «saber» és la transmissió d'un «poder» específic. La prova n'és que, quan la conversa giravoltava sobre la natura de tal o tal «medicina» particular, els medecinaires anaven a buscar-me les plantes que es requerien per a preparar-la i me les donaven, repetint així el gest d'una transmissió ritual. Podria presentar una munió d'exemples. En transcriuré només un :

Aquesta planta que et dono es diu «Dibi»,
I com el seu nom* ho diu, ella «barra el pas» als enemics,
Mira-la ben bé,
Si un dia el país s'alça contra tu,
Aniràs a buscar aquesta planta i li arrencaràs les fulles.
Faràs un clot enmig del camí i les colgaràs a dins.
Tots aquells que vinguin per a fer-te mal
o, simplement, per a buscar-te raons,
quan arribin allí on hauràs colgat aquesta planta,
s'aturaran, tornaran enrera
i et deixaran en pau.
La planta de la qual podria dir-se que és la «medicina» per excel·lència
és aquesta, l'anomenada «Dibi»,
el «món de la nit» en persona!
Si colgues aquesta planta a l'entrada de casa teva,
Allí on vius, al peu del turonet,
tal com t'he dit,

* els evuzok fan un joc de paraules entre *dibi* que vol dir «foscor» i el verb *dib* (amb un canvi de to) que significa «tancar»

Si un dia, el mateix cap dels Evuzok
 o un grup d'altres persones es confabulen contra tu
 i es diuen ; «anem a fer la punyeta al mossèn»,
 quan arribin allà on hi ha enterrada la planta Dibi,
 s'aturaran i giraran cua...
 Va ser aquesta mateixa planta la que va causar la perdició dels blancs,
 Quan el nostre poble va maleir-los,
 anàrem a enterrar-la per tot arreu, a la cruïlla de tots els camins,
 per a barrar-los el pas i aconseguir que se n'anessin definitivament
 i així poguéssim tornar a ser «negres» com les fulles d'aquesta planta.
 Allò que va causar-vos la perdició,
 Que va causar la perdició dels blancs,
 Va ser precisament aquesta planta,
 La planta «Dibi» que et dono és la «medicina màgica» per excel·lència,

He parlat de malentès. Potser també podria parlar de «confusió». Tots
 els meus interlocutors sabien ben bé que jo era un representant de
 l'església catòlica. En la transmissió d'aquests «poders» cap d'ells va
 considerar que fos poc adient transmetre'm una «medicina» per a lluitar
 contra els bruixots, per a reforçar la meua virilitat (que deuriem
 considerar més aviat migrada), per a obtenir la consideració amorosa de
 totes les noies del país, per a assegurar el meu poder de comandament,
 etc... Aquesta confusió, mare de molts sincretismes, prengué en les
 relacions que m'unien amb Atangana Michel, l'aire d'un intercanvi simoniac.

*La conversió una mica sospitosa
 d'un gran medecinaire*

Molt més que els altres grans medecinaires, Atangana Michel tenia la
 preocupació de fer-me saber d'una manera ben explícita tres coses. La
 primera, que en les seves pràctiques no s'oblidava mai de dir als seus
 clients que era Déu qui donava el poder de guarir a les plantes. La segona,
 que no recorria mai als sacrificis cruentos d'animals. La tercera, que en
 les seves pràctiques rituals no dansava com actualment ho fan alguns nous
 grans medecinaires. I potser encara una quarta, que consistia en dir que

feia els seus remeis gratuïtament i que només acceptava els obsequis. Atangana Michel formava part dels medecinaires de l'antiga generació que per sobreviure havien hagut de compondre-se-les amb el poder religiós de l'època colonial, reduint l'aspecte ritual (extern) a la mínima expressió i proclamant una certa conformitat amb els principis cristians. De tots els grans medecinaires, Atangana Michel era qui semblava tenir més necessitat de recordar-me tot això. El fet que aquell ministre de l'església que tenia davant seu no l'amonestés, ans semblava interessar-se pel que feia, li devia donar una certa confiança. Si entre l'església i les «creences» tradicionals no hi havia cap incompatibilitat, ¿per què no - devia pensar - treure'n totes les conseqüències i demanar d'ésser batejat? El bateig de Cristina, les meves bones relacions amb els evuzok més «pagans», anaven en aquest sentit. Certament que Atangana Michel coneixia bé, per altra banda, el cas d'en Bikoe Laurent, el tamborinaire de la missió que esdevingué gran medecinaire. N'he parlat més amunt. Reprenc el fil. Bikoe Laurent va caure malalt. Intentà curar-se anant d'un medecinaire a l'altre una mica per tot arreu. Finalment va anar a raure en mans d'un gran medecinaire anomenat Ngono que pertanyia a un clan veí. Mentre es feia curar, els seus avantpassats se li apareguren en un somni. Me'n parlà amb aquestes paraules :

Un dia mentre dormia vaig veure els meus avantpassats en somnis, Aquells homes d'un altre temps, els mateixos que m'havien engendrat. Aquests homes se m'aparagueren tot portant un petit paquet a les mans S'acostaren cap a mi i me'l donaren dient aquestes paraules :

- «¡Obre la boca!»

Vaig obrir la boca.

Tot seguit, desferen el paquet,

Partiren la pasta

I la posaren dins la meva boca dient :

- «¡Ves!»

«¡Ves a fer el Remei!»

«¡Cura la gent!»

Resumeixo el seu relat. Després d'aquesta revelació en somnis, Ngono va submergir-lo en una riera on rebé l'esperit protector anomenat Manga. Bikoe Laurent retornà a Mvondo on fou presentat pel seu mestre com un nou gran medecinaire iniciat a la dansa i als poders de l'esperit Manga. Cada dissabte, en caure la nit, Bikoe Laurent feia la seva dansa terapèutica per a curar els malalts víctimes de la bruixeria. És amb ell, amb qui va fer-se curar, Enyege Madeleine, l'infermera del nostre dispensari. Tot això no fou obstacle perquè el diumenge, Bikoe Laurent i el seu germà, continuessin tocant els tambors a l'església. No se'm va ocórrer mai excomunicar-lo. Al contrari, acollint la seva invitació, moltes vegades assistia a la seva dansa ritual. El que hauria pogut ser excomunicat era jo... La confusió devia ser total en l'esperit dels meus feligresos. Alguns aprofitaren el meu «laxisme» per retrobar el camí dels grans medecinaires amb la consciència tranquil·la. En un principi assistia només a una part del seu ritu. Quan Bikoe Laurent em deia que la «festa» ja s'havia acabat, me n'anava. La meua clariana i la seva eren veïnes. Des del llit sentia perfectament com els tam-tams continuaven repicant... Hi havia alguns aspectes rituals sobre els quals els grans medecinaires creien que els blancs (i més encara els missioners) podrien escandalitzar-se, sobretot, quan es tractava de fer algun sacrifici cruent. Per part d'ells, calia una certa prudència i, per part meua, calia no insistir massa i acceptar els seus silencis. L'aprenentatge amb els grans medecinaires vaig fer-lo lentament, per etapes, com en un llarg ritu d'iniciació...

Atangana Michel deuria pensar que si jo mantenia aquestes relacions amb un d'aquests nous medecinaires que s'atravien a fer sacrificis cruentos i a introduir danses en els ritus terapèutics, seria més fàcil per a mi que acceptés batejar-lo. La seva demanda m'introduïa en un procés d'intercanvi

de coses «sagrades». Per la teologia moral cristiana això rebia el nom de «simonia» encara que potser no del tot, car l'autèntic acte simoniac consisteix en la compra o la venda d'una cosa sagrada a canvi d'un preu «temporal» (diners, presents...), mentre que en el cas d'Atangana i meu es bescamviaven dues «coses sagrades», tot pertanyent, això sí, a dos universos religiosos diferents. El problema consistia en què un d'aquests universos, el meu, oficialment, considerava l'altre com fals, erroni, mancat de sacralitat. Cal recordar aquí que, en aquest poble bantu com en tants altres de la terra, un do exigeix un contra-do. És tenint en compte aquesta filosofia que l'etnògraf no pot perdre mai de vista que les seves preguntes s'inscriuen en un procés d'intercanvi i que, quan a la qüestió posada segueix una resposta, la resposta crea un deute. El bateig d'Atangana Michel va ser una manera de satisfer aquest deute. En cap moment vaig considerar-lo com el fruit del meu zel apostòlic sinó més aviat com el fruit d'un malentès creat per un missioner amorós de la cultura d'aquell poble i respectuós de les seves exigències, encara que una d'elles consistís en no veure, entre les coses, les mateixes contradiccions que nosaltres.

Nkoa Ebogo Etienne

Nkoa Ebogo Etienne era, sens dubte, el gran medecinaire més prestigiós de tota la regió. La seva clariana es trobava enfilada al capdamunt de la carena de la muntanya que ens separava de Ngovayang ; a la frontera amb el clan Ngoe. Sempre que anava a visitar els evuzok que vivien en aquella contrada, una mica separats dels seus germans de la vall, m'aturava a passar uns dies a la clariana de Nkoa Ebogo. Alt com un sant Pau, la seva

estatura m'impressionava com devia impressionar, a tots els evuzok, el seu parlar clar, ferm i autoritari. Quan li preguntava quelcom relacionat amb les seves funcions de gran medecinaire, em contestava com un mestre (potser els nostres caputxins tenien raó de considerar el *nganga* congolès com un «catedràtic»). Recordo especialment una vegada que vaig preguntar-li «com funcionava el cos humà». Em contestà amb una autèntica dissertació de mitja hora que vaig gravar i que considero com una petita meravella etnogràfica. Gràcies a aquest discurs vaig començar a descobrir la teoria evuzok sobre la concepció i la gestació del fetus, sobre l'aportació masculina a través de l'esperma, i l'aportació femenina gràcies al flux hemàtic que en lloc de ser menstruat, a partir de la concepció, roman en el ventre de la dona per a contribuir, juntament amb l'esperma de les relacions sexuals (que a partir d'aquell moment han de ser regulars), a la formació de l'infant. Segons aquesta teoria, l'aportació masculina concorre a la formació dels elements durs i sòlids del cos humà, mentre que l'aportació femenina participa a la formació dels elements molsos o líquids. Després vaig anar confirmant i completant les dades d'aquesta informació però ningú no m'ho havia explicat tan clarament i, menys encara, en un to tan solemne. Les seves dots oratòries eren conegudes i celebrades. Quan al caure la nit, ens reuníem tots els habitants de la clariana a la cambra comuna per a vetllar una mica, les rondalles que desgrenava eren una preciositat que captivava a tots els assistents. Al cap de vint-cinc anys, alguna de les seves estrofes em ressona encara a les orelles, sobretot la de la rondalla sobre l'amistat impossible entre la Boa i el Lleopard, i en la qual la Tortuga Kulu, el personatge més famós dels contes beti, es presentada practicant l'endevinació amb les escates epidèrmiques de pangolí. Aquesta estrofa que Nkoa Ebogo repetia amb força, tot accentuant

els tons de cada una de les seves síl·labes, reproduïa la crida que la Tortuga feia a la Boa i al Lleopard amb el tamborineig del tam-tam :

Kulu, Kulu, Kulu
Kulu ngan, Kulu ngan, Kulu ngan
Amvoe Mbomo ban Zè
Kulu ngan, Kulu ngan do, Kulu ngan do
Amvoe Mbomo ban Zè
Kulu ngan, Kulu ngan do,
Mendib me kidi, mendib me kidi
meturugu minlo mi tsid
E ma me ngoge
mengaturugu minlo mi bod,
Mata mvoe, mata ai etom
Mod awu, mod awu do,
ken, ken ken.

Durant les meves estades a casa seva no vaig veure'l mai curar. Potser suprimia les sessions terapèutiques o les feia tan discretament que no me n'enterava. Cal dir però que tampoc vaig demanar-li de presenciar-les. El que jo volia, en primer lloc, era mantenir una relació normal amb aquells grans medecinaires. Les converses que havia tingut amb ell m'havien après ja moltes coses relacionades amb l'univers de l'evu.

La fama d'aquest gran medecinaire havia, doncs, anat més enllà dels límits del país evuzok. La Tònia Cortadellas, directora de l'hospital de Ngovayan, n'havia sentit a parlar. Entre nosaltres en parlàrem també. Era l'època en què creiem necessari mantenir una relació positiva amb tots els medecinaires que exercien la medicina tradicional dins de l'àrea d'influència de l'hospital i del dispensari de Nsola. La Tònia Cortadellas volia conèixe'l. Vaig negociar una visita. Potser era la primera vegada que un metge hipocràtic posava els peus en aquella contrada. Vam passar'hi dues nits. La visita va tenir una certa sol·lemnitat. Havíem portat una bona garrafa de vi de taula i altres obsequis que van ser rebuts per Nkoa Ebogo

entremig dels xiscles d'aclamació rituals dels habitants de la clariana. Com contrapartida, tot seguit, les dones ens van oferir paneres plenes de queviures i una cabra que vam fer matar per menjar-la plegats aquells dies. En aquestes terres, sempre reps més que no dones i es així, donant més, com es fa el prestigi de les persones. Aquesta vegada, Nkoa Ebogo se'n guanyava una mica més.

Van ser uns dies relativament fructuosos. La Tònia Cortadellas va parlar de l'hospital de Ngovayang. Nkoa Ebogo ens parlà de la seva medicina. Com per il·lustrar les seves explicacions ens convidà a fer un tom per la selva. En primer lloc ens va conduir al peu d'un majestuós *eyeng on*, entre els seus magnífics contraforts, els grans medecinaires es reuneixen amb el seu client per a fer l'edu osoe, un bany ritual que va sempre precedit d'una «confessió» del malalt. Al costat de l'arbre hi havia l'estaca a la qual el medecinaire lliga la cabra oferta pel malalt per a sacrificar-la després de la confessió.

La passejada per la selva va prendre l'aire d'una lliçó de coses. Nkoa Ebogo ens anava ensenyant les plantes que solia utilitzar en els seus tractaments tot transmetent-nos el nom i la seva etimologia gràcies a la qual - i sovint fent un joc de paraules - ens indicava les virtuts que els atribuïa. Aquesta manera de fer l'havia erigit en principi : «masye a biyole, biyole...», va dir-nos, que podriem traduir dient «jo curo gràcies al coneixement que tinc del nom de les plantes...»

Per a mi tot allò no era massa nou. Havia après més coses amb les converses que havia tingut altres vegades asseguts en la seva sala comuna que en aquella ocasió en què la transmissió d'alguns dels seus coneixements semblava revestir una certa solemnitat. Es possible que per a ell, en canvi, aquelles converses més informals no significuessin res i que els

coneixements que ara ens transmetia, mostrant-nos i «donant-nos» aquelles plantes, tinguessin un sentit, el sentit d'un primer gest iniciàtic important. En tot cas la nostra visita i aquella passejada per la selva prengueren més tard una significació especial pels habitants d'aquella clariana.

Ens vam acomiadar prometent que més endavant tornariem per a continuar el nostre aprenentatge.

Al cap d'un temps me'n anava a França. Volia posar una mica d'ordre a tot el meu «saber» etnològic i fer-ho en contacte amb l'etnologia «professional». Mentrestant en Tomeu Amat assumiria la responsabilitat de la missió de Nsola.

Durant la meua estada a França, Nkoa Ebogo va tenir una crisi de bogeria molt forta. En els seus moments de deliri parlava molt de mi ; quan escoltava la radio i sentia l'emissora de la Guinea equatorial que emetia en castellà, explicava a la gent que aquella veu era la meua i que li parlava per radio...

La seva família el va portar a veure un gran medecinaire de la regió de Yaundé. El diagnòstic va ser clar. Nkoa Ebogo havia comès la imprudència de comunicar-me el seu saber sense adonar-se'n que havia anat a veure'l amb la intenció de «robar-li» els seus poders. Això no podia fer-ho sense anorrear la meua víctima, buidar-la de la seva força, dels seus dons i de tot el seu prestigi. Així doncs, la seva bogeria no era res més que la conseqüència de la meua acció permanent i a distància contra ell. Mentre jo reeixia anar a Europa per a fer prosperar els poders robats, Nkoa Ebogo Etienne començava la seva devallada als inferns... Calia «deslligar» tot allò que jo havia intentat «lligar» a profit meu. La primera cosa que el gran medecinaire va dir de fer a la família de Nkoa Ebogo fou de tornar-me

la garrafa de vi que li havíem donat... Així van fer-ho a través d'en Tomeu Amat, el qual va escriure'm per assebantar-me de tot aquell afer. Amb aquest gest, la família de Nkoa Ebogo Etienne em considerava «persona non grata» en aquella clariana de Nkolombog.

Fou així com els primers rumors sobre les meves intencions secretes de voler apoderar-me dels poders dels grans medecinaires començaren a circular.

V
1974 i 1978
(RUMORS)

L'any 1974 tornava al Camerun. Havien passat moltes coses. La meva darrera estada a Nsola havia sigut l'any 1969. L'antropologia m'havia donat una nova dimensió de l'Altre. Havia comprès que ella i l'acció missionera eren incompatibles. Mentrestant continuava a París. Acabava el meu doctorat. Un anunci en el diari «Le Monde» dient que la universitat de Nanterre necessitava un etnòleg, doctor, i amb experiència de treball de camp, va incitar-me a presentar la meva candidatura. Així va ser com vaig passar d'una antropologia carismàtica a una antropologia acadèmica.

L'any 1974 tornava, doncs, al Camerun. Aquesta vegada, com a antropòleg professional. La sensació era estranya : em sentia un privilegiat de la societat. Vivia fent el que m'agradava fer, i, a més a més, podia tornar entre els evuzok per a continuar les meves recerques antropològiques. Vaig anar-hi acompanyat de cinc estudiants de la universitat. Els havia proposat de fer plegats una primer assaig de treball de camp, menys centrat en una recerca que en una temptativa d'establir un primer contacte amb una realitat social i cultural diferent.

Els evuzok sabien que havia deixat de fer de capellà, que m'havia casat, que tenia dos fills i que era professor d'alguna cosa a París... Feia temps que ho sabien sense entendre'n massa bé les raons.

Retornava entre ells amb l'ai al cor. Ignorava quina podia haver sigut la seva reacció.

Duala. Primeres gestions. Un vol d'avió fins a Yaundé. Tràmits oficials.

Kribi. Punt de trobada amb els estudiants que havien fet el viatge amb charter. La Thérèse Bikoe, una amiga evuzok, antiga col.laboradora d'Agermanament, ens acull a casa seva. Decidim que tots els estudiants es quedin a Kribi uns quans dies. Només un d'ells m'acompanyaria. Cap protesta. Farien una mica el turista. Les platjes de Kribi, retallades de cocoters són realment una petita meravella. A pocs quilòmetres, en direcció de Campo i la Guinea equatorial, s'hi troben les cascades del riu Lobe que cauen esglaonadament sobre l'oceà. Un do de la natura que val la pena contemplar. Així van fer-ho.

Pujo cap a Nsola amb en Michel Hauseman, un estudiant nord-americà, avui investigador del CNRS. Era una mesura de prudència. Abans d'arribar amb tota l'«expedició», calia parlar-ne amb la gent i organitzar l'estada.

El meu retorn va ser una festa. Arribàrem als primers llogarets de Nsola quan ja feia fosc. Viatjàvem amb un Land Rover vell que ens va donar molts mals de cap. El senderol que enllaçava les clarianes entre si s'havia convertit en un camí de treta construït per a l'explotació dels arbres d'aquell tros de selva. Des de la primera clariana, l'anunci de la meva arribada fou transmès a les altres pel tam-tam. A cada poblat, ens trobàvem amb els seus habitants que sortien ja de les cuines amb les làmpades de petroli a les mans tot cridant : *Fada asò ya, man evuzok asò ya...!* («¡El mossèn ha tornat, el fill dels evuzok ha tornat...!»). S'em possava la pell de gallina. A cada pas, ens veiem forçats de parar i baixar del cotxe. Els crits, les abraçades i aquells xiscles femenins fets d'un «eeeeeeee.....» que no s'acabava mai m'ennuagaven d'emoció sense apenes poder dir res.

Malgrat aquella infinitat de parades, el camí va semblar-me curt. El plaer de retrobar-me a Nsola era immens. Per un antropòleg que pretén fer de l'antropologia una ciència, recordar aquests moments d'emoció pot semblar superflu. Fins i tot ridícul. M'és igual. No em fa res recordar-ho. Per més ciència que volguem fer, em sembla que l'antropologia és impossible sense una certa emoció per l'Altre. I si més no, recordar aquests moments és una manera de portar testimoni del gran sentit d'acolliment i d'hospitalitat que vaig trobar entre els habitants d'aquelles clarianes.

Per fi vam arribar al terme del nostre camí. La mica de lluna que hi havia penjada al cel va fe-me descobrir les parets de fang emblanquinades de la casa d'Aseng-Bede... «A l'Àfrica, podria dir jo també com ho deia Isak Dinesen, hi tenia una finca...». Una finca rústica que s'havia quedat buida però que en mi romania plena de records. El dispensari ja no hi era. El país en tenia un de públic, a Kamelon. Mba Tobies havia mort. Les seves dues vidues, ~~mamà~~ Christine i ~~mamà~~ Jeanne, em reberen a l'entrada d'una de les cuines. En un moment vaig veure'm envoltat de tots els veïns que, com ombres bellugadisses mig il·luminades pels llums de petroli, anaven arribant i repetint «Fada asò ya, Fada asò ya...»: la Myriam amb el darrer dels seus nadons penjat al pit; el seu marit, l'Albert que, en aquelles hores encara, s'aguantava dret; l'Elisabeth amb els seus crits festius i esbojarrats, i que l'endemà em portà el primer plat de cacauets torrats; la vídua Philomène amb el seu somriure trist darrera el qual hi amagava molts anys de sofriment; en Bivina Bernard, el meu professor d'ewondo, amb els cabells ja emblanquinats; en Lucas, el cantaire que, amb la guitarra i les seves serenates solia venir a casa per a conquistar la Maria Cinta o l'Angeleta, i que al cap d'uns dies ens faria una de les seves exhibicions de dansa amb els cascabels als turmells i un feix de plomes

virolades al cap ; l'Anne Marie, la veïna del davant, la més bonica (encara) de tot el veïnat; l'Amèlie i el seu marit Jean acompanyats de tota la canalla... i tots els altres que formaven part d'aquell petit veïnat d'Aseng-Bede... com l'Agnès i en Justin que durant tots aquells anys s'havien cuidat del meu estimat Jusufaki fins que, en un moment de penúria, decidiren anar-lo vendre a Lolodorf... En mig de tot aquell bullit, les dues vídues aconseguiren agafar-me, cada una d'un braç, per a conduir-me davant mateix de la veranda on havia la tomba del seu comú espòs. Més que mai vaig comprendre el sentit de la resposta que un dia em donà un mabea de Kribi, quan al preguntar-li: «quans sou en el vostre poblat?», em digué : «amb els vius i els morts són quarenta-set». En aquells moments, Mba Tobies, el cap de família, era un present més a la festa que s'improvisava allí mateix amb cants i danses per a celebrar el meu retorn al país. Les lletres de les cançons, inventades lliurement seguint la inspiració dels cantaires, celebraven el meu retorn tot fent de vegades malicioses al·lusions :

Solista ; Diuen que el mossèn s'ha casat
Cor ; ee ee ee!
Solista ; Es que heu vist la seva muller?
Cor ; ee ee ee!
Solista ; Digueu-me ; on és?
Cor ; ee ee ee!
Solista ; Per què no ha volgut presentar-nos-la?
Cor ; ee ee ee!
Solista ; No deu ser perquè nosaltres són més boniques?
Cor ; Diuen que el mossèn s'ha casat
ee ee ee!

L'explicació

L'endemà, amb alguns veïns començarem a construir un cobert davant de la veranda, al costat mateix de la tomba de Mba Tobies. Sota l'ombra d'aquest cobert, dos dies després ens hi reunirem els veïns d'Aseng-Bede amb tots els membres del sots-llinatge Mba, al qual pertanyia Mba Tobies. Hi assistiren també Etundi Etundi Ambroise, el portaveu dels evuzok, Atangana Dominique i Ntzama Alvin ~~(els seus dos ajudants)~~ que solien presidir aquest tipus de celebracions. Ens reunirem per a recordar la mort del cap de la família que m'havia acollit durant tots els anys que havia viscut a Aseng-Bede. Com el costum ho volia, vaig oferir una cabra i unes garrafes de vi negre per a menjar i beure comunitàriament a la memòria del difunt. Els vells del sots-llinatge m'explicaren les circumstàncies de la malaltia i de la mort de Mba Tobies. Em parlaren també de la situació en què havien quedat la mamà Christine i la mamà Jeanne tot presentant-me el membre del sots-llinatge que n'havia assolit la responsabilitat i que per aquest fet assumia també la meua protecció. Si aprovaren el meu gest d'haver-los reunit per a beure plegats aquell «vi de la mort» a la memòria del meu pare adoptiu, abans de beure'l, em demanaren que els digués el que havia fet durant aquells anys fora de Nsola, per què havia tornat i qui era aquell jove blanc que m'acompanyava. Tots ho sabien ja, però, calia dir-ho públicament, ritualment. Era el moment de retre comptes. La cosa no va ser fàcil. Tothom va comprendre la mar de bé que m'hagués casat i que fos pare de dues criatures. El pas de prevere a laic, en canvi, era difícil de fer comprendre. No me'n vaig sortir. Ningú podia imaginar-se que darrera de tot allò podia haver-hi un problema de fe en aquella església de caire colonial. Les religions tradicionals africanes no són l'objecte d'una

creença. La noció de fe religiosa no existeix. Convenç-los que havia renunciat lliurement a la condició de capellà que els evuzok consideraven com una situació social elevada, era difícil de lograr. Ens moviem en dos móns religiosos diferents, irreductibles. Si explicar la meua «reducció a l'estat laical» va ser problemàtic (tant per a ells com per a mi), explicar-los que tornava a Nsola per a continuar les meves recerques etnogràfiques, encara va ser-ho més. La nova imatge que volia donar d'un professor que ensenyava en una escola per a nois grans (la universitat) coses relacionades amb l'Àfrica i que volia que ho aprenguessin venint a passar una temporada amb ells, no sé fins a quin punt va ser intel·ligible pels evuzok. De totes maneres, el que importava era dir-ho i dir-ho públicament. De fet, els membres d'aquella assemblea van acceptar que anés a buscar els estudiants que s'havien quedat a Kribi i un bon nombre de famílies s'oferiren per a rebre'ls a casa seva. Havíem pensat, en efecte, que seria millor que visquéssim separats i que ens retrobéssim plegats els caps de setmana per a reflexionar sobre les nostres diferents experiències. Per part meua, aquella missió havia estat concebuda com un prolongament de la meua activitat docent.

A l'endemà mateix, en Michel Houseman, anava a Kribi per a buscar els seus companys.

*Una missa seca**

El diumenge erem tots a la casa d'Aseng-Bede. El cel estava mig

* Una aberració litúrgica introduïda pels missioners que consistia en «dir la missa (recitar-la) sense fer-hi l'eucaristia».

ennuolat. La gent que venia de Mvondo, Kpwa i Melondo (cantó nord del país) entrava per a saludar-nos. Anaven a l'església. La taula quedà plena d'ous, taronges, cacauets, bananes, mandioca i altres queviures. Els estudiants feien els primers exercicis lingüístics... En veure aquelles entrades i sortides, abraçades i salutacions, no se'n sabien avenir. Tots venien de París on les persones, al creuar-se per l'escala, es diuen «pardon!» i no «bon dia!» com si el fet de trobar-se en un mateix replà fos quelcom que ferís l'altre i calgués excusar-se'n... Tampoc se'n saberen avenir massa que els digués :

- Bé, me'n vaig a missa...

- A missa, tu...? - em digueren.

- Es clar que sí! Per què deixaré d'anar-hi? - No sentiu com tothom em diu «mossén Lluís?. Sóc el rector de la parròquia...!» - vaig fer jo amb un to una mica solemne.

Després d'un moment de dubte decidiren seguir-me, potser per a no quedar sols a la clariana, potser, sobretot, per a veure com un professor de la revolucionària universitat de Nanterre deia missa... En tot cas tots vingueren com uns novells amb el magnetòfon sota el bras.

No vaig dir missa, però, vaig fer-los un sermó ... una mica especial.

Ngondang Bruno, el venarable catequista de Nsola m'esperava a l'entrada de l'església. Em preguntà si pensava dir missa. Ningú havia entés res d'aquella fórmula vaticana segons la qual havia estat «reduit a l'estat laical». Li vaig fer un gest dient que no i com un «laic» humil i obedient vaig anar a asseure'm al fons de l'església sobre un tronc jacent que feia de banc.

La «missa» va fer-la un aprenent de diacre que el bisbe havia enviat a Nsola. Ngondang Bruno que feia d'acòlit estava nerviós. Cap al final de la

recitació de les pregàries de la missa, d'una manera ben ostensible va travessar tot el passadís central, vingué cap a mi i em digué :

- «Si no has volgut dir missa, almenys, vina i digue's quelcom a la gent que ha vingut per a veure't i sentir-te i no perquè t'estiguis aquí amagat, com si juguessis, en un racó de l'església...»

No m'hauria fet res dir missa... El Crist i jo érem antics amics. No vaig fer-ho per a no veure'm obligat a dir allò que tots sabem : «Con la Iglesia hemos topado, Sancho!» que, en aquelles terres no manxegues, també podia produir-se. Tampoc volia barrejar les coses. Prou que es barrejarien soles! Potser va ser un error. Vaig voler quedar bé amb les institucions : la universitat francesa i l'església universal. Potser va ser també per manca de coratge: un no saber respondre a la demanda que em feien els propis evuzok i, potser més encara, un voler escabullir-me d'una situació que hauria estat en contradicció amb mi mateix però que no ho hauria estat pels evuzok. Volia presentar-me d'una altra manera, volia dir-los que era professor i antropòleg, que ensenyava coses relacionades amb els seus costums!

Quin il.lús! Quin sentit podia tenir, en aquelles circumstàncies, tot allò? Fer «antropologia» quan vivia d'una manera continuada entre els evuzok, podia tenir un sentit. Ara que no hi vivia, per a ells, no en tenia cap.

Continuem el relat. Ngondang Bruno tenia raó : «jugava» a fer de laïc. Vaig seguir-lo pel passadís central. La gent es posà a cridar. La «coral» entonà un salm. Els tam-tams i tambors es posaren a repicar tot marcant el ritme alegre i festiu d'aquells cants en ewondo. La Marie «de les flors» com jo l'havia anomenat pel plomell de flors vermelles que

portava al cap, es posà a dansar com solia fer-ho, tot sacsejant les seves maraques... Algú tirà una salva...

Vaig predicar. Era la diada de Sant Joan. Els estudiants disfrutaven com uns malvats. No entenien res, només eren testimonis de les reaccions de la gent que m'escoltava i prenia part en la meva peroració amb murmuris, rialles i respostes a l'unison. Van gravar-ho tot. Podria transcriur-ho mot a mot i traduir-ho. Però no val la pena. Va ser un sermó de circumstàncies. De la vida de Joan Baptista, aquell sant profeta que havia «preparat els camins del Senyor», no sé com, vaig posar-me a parlar dels camins sinuosos que havia seguit des de que me n'havia anat de Nsola. Va ser en aquest moment de la meva predicació, quan les reaccions foren més vives. En efecte, en dir que m'havia casat, tots els feligresos es posaren a aplaudir - mentre que algun d'ells deuria pensar que ja era hora!; quan vaig anunciar que tenia dos fills, els crits i els aplaudiments van ser més sorollosos - mentre Etundi Etundi i els seus ajudants se n'atribuïen el mèrit dient que si el ventre de la meva dona s'havia arrodonit dues vegades havia sigut gràcies a la benedicció que m'havien donat ... Vaig continuar el fil de la meva prèdica recordant que de la mateixa manera que alguns evuzok havien donat el meu nom i cognom als seus fills - cosa que va inquietar moltíssim a la meva família -. jo havia fet el mateix, donant al meu fill Oriol el sobrenom d'Atangana en record d'Atangana Dominique de Kpwa, i a la meva filla, el nom de Myriam en record de la meva veïna d'Aseng-Bede. L'Ada Myriam que estava allí, llençà un crit al cel tan alt i fort que em tallà la paraula. D'altres dones l'imitaren. Són crits que s'encomanen. Tots ells s'ofegaren amb un cant que eixí del cantó de la coral acompanyat del ritme dels tam-tams per a celebrar allò que de totes maneres, en terres africanes, sempre cal celebrar : la fecunditat. En

aquest sentit podia dir-se que havia esdevingut un *nyamodo*, un «home madur», un «fill dels Evuzok» amb tot el sentit de la paraula. El sermó s'havia acabat. Durant una bona estona, la festa continuà fora de l'església.

Atangana Dominique

Al cap d'uns dies, Atangana Dominique, aquell vell murri i divertit, l'homònim del meu fill Oriol, vingué a veure'm. Com sempre, anava amb la motxilla penjada a l'esquena. A la mà portava un espantamosques fet amb un manyoc de fibres de ràfia que lluia un mànec de liana teixida segons l'art de cistelleria. L'havia fabricat ell mateix. En aquestes contrades, l'espantamosques és un signe d'autoritat, una mena de ceptre que porten les persones grans, caps de llinatge. Atangana Dominique m'agafà la cara i m'escupí sobre el front per a beneir-me. Em posà l'espantamosques entre les meves mans i tot apretant-les amb les seves em digué : «Es per a tu, perquè presideixi el llinatge que has fundat...»

De la poligàmia a la monogàmia: un pas enrera

Entre les lleis vaticanes i la llei humana de la reproducció, els evuzok semblaven comprendre millor la darrera que la primera. En tot cas la cinta magnetofònica que guardo amb la gravació d'aquest fet n'és un bon testimoni. Això no vol dir que els evuzok estiguessin contra el celibat dels preveres de l'església. Era una cosa dels blancs. No l'entenien. Hi deien amén. Tampoc es creien que fos possible. ¿Per què aquell canvi,

per part meva, tan radical, quan de fet havia viscut sis anys, en aparença almenys, com un senyor polígam, fent vida comuna amb dues o tres noies blanques de la meva «tribu»...? Qui es creia que havia sigut fidel al meu celibat? Ningú. Potser només aquelles noies... Vés a saber...! Per què anar-me'n de Nsola i deixar de ser capellà quan havia decidit precisament viure més «honestament» - segons dirien els blancs - seguint el règim d'un matrimoni monogàmic?. Algú va dir-me : «per què has deixat de fer de capellà per un afer de dones? Què és el que ha canviat en tu?». Un altre va preguntar-me: «per què has tornat?». I un tercer em demanà : «quines són les teves intencions?». En tot aquell embolic hi havia un fil que no es desenfilava. Va ser així com l'ombra d'un dubte començà a planar. Un dubte sobre la meva identitat, sobre les meves intencions reals, sobre el sentit de les meves anades i vingudes. La imatge d'antropòleg o de professor era difícil de fer-la passar malgrat la presència d'aquelles figures decoratives que eren els estudiants. Una cosa era la imatge que jo volia donar per a raons d'honestetat professional, una altra la plaça que amb el temps la societat em donaria. De moment, els evuzok, amb el seu sentit de l'humor habitual, van començar a atribuir-me una divisa que solien donar als blancs i que deia: «angaso, angake» que literalment vol dir «ve i se'n va», una manera de dir que, de totes maneres, el blanc sempre fa igual : ve sense que li demanin que vingui i se'n va quan vol, sense dir res... Però com les dites, els proverbis o les divises no signifiquen gran cosa puix que sempre n'hi ha un altre que pot significar el contrari, també diré que, malgrat el meu canvi de situació, el meu retorn a Nsola va ser interpretat positivament, fins el punt que algú va comparar-me molt poèticament a la planta aquàtica *elelang* de la qual els evuzok diuen que està tan contenta de viure dins de l'aigua que es passa la vida saltant i ballant, referint-

se al moviment que el corrent d'aigua imprimeix constantment a les seves fulles. Amb aquesta comparança els evuzok honoren l'estranger que es complau en viure en el país que l'ha acollit. Les meves tornades succesives podien suggerir aquesta altra interpretació. Sigui el que sigui, el cas és que, per part meva, cada vegada que he anat a Nsola m'he sentit no tan sols com aquella planta aquàtica, sinó també, com diríem en català, «com un peix a l'aigua».

Una «colònia de vacances»

Entre els antropòlegs professionals hi ha com un pacte implícit de no anar a ficar el nas en la regió on treballa un altre col·lega. Així el camp de treball de cada antropòleg esdevé el «seu» terreny, una mena de «propietat privada», de la qual amb el temps el proclamen o s'autoproclama l'únic expert, tancant així la porta a tota forma de confrontació i discussió intel·lectual saludable.

La proposta que vaig fer als estudiants de Nanterre d'anar a viure plegats un parell de mesos a Nsola, volia ser precisament el primer pas d'una manera alternativa de concebre el camp de recerques de l'antropòleg professional, encara que de fet, la meva proposta, va tenir molt d'amateurisme. La universitat francesa és massa encarcarada - com potser també les d'arreu - com per a assumir un projecte adreçat a estudiants de darrer any de llicenciatura. Sense que es digui, els estudiants no graduats no mereixen encara prou confiança. El treball de camp està reservat als doctorants, als professors i investigadors. És així, doncs, com vàrem organitzar aquella estada, lliurament, sense cap suport oficial, ni econòmic ni administratiu, entenc per aquest darrer el lliurament d'un

«ordre de missió» que ens hauria obert més fàcilment les portes per a obtenir una autorització de recerca al Camerun. Jo la tenia, els estudiants, no. Recordem que cada país té la seva «lleï d'estrangeries»...i que, malahauradament, certes categories d'estrangers, els africans a Europa, els europeus a l'Àfrica, no sempre poden ballugar-se com volen. De totes maneres ens en vam sortir gràcies a la comprensió d'un cert nombre d'amics camerunesos que el veure'm acompanyat d'aquells cinc estudiants, més les companyes de dos d'entre ells, se'ls hi escapava dels llavis un somriure indulgent, tot preguntant-me si havia vingut a fer una «colònia d'estiu»... Pel que fa aquestes lleis d'estrangeries, sempre ens en sortim millor nosaltres que els immigrants del Maresme o de la plana de Vic...

Malgrat l'aire una mica escolta de l'experiència, crec que va ser interessant per a tots. Ho va ser perquè ens havíem proposat de no fer res, de no fer cap enquesta, de limitar-nos a estar i viure amb la gent i a bescanviar informalment les nostres experiències. Va ser-ho també perquè alguns d'ells van comprendre que s'havien equivocat de «carrera» ja que si la nostra disciplina exigia un treball de camp seriós, certament més llarg, i probablement més solitari, ells no es veien capaços de realitzar-lo. Amb molt de seny havien descobert que el treball de camp de l'antropòleg no era cap colònia de vacances exòtiques, ni cap safari intel·lectual.

L'any 1978 renovaria l'experiència. Amb menys estudiants. Dos doctorants i un investigador camerunès del CNRS. Va ser una experiència diferent.

Una visita a Etundi Etundi Ambroise

Una de les raons que m'havia fet anar a Nsola amb l'ai al cor, era aquell afer relacionat amb el gran medecinaire Nkoa Eboga Etienne i els

rumors que havien circulat sobre la meua responsabilitat en les seves crisis de bogeria.

Etundi Etundi va tranquil·litzar-me.

Pocs dies després de la meua arribada vaig anar a visitar-lo a la seva clariana de Kpwa. Era un deure ritual ja que havia presidit el ritu de benedicció abans d'anar-me'n cap a Europa. Li portava un present. També era un deure. Vaig tornar a Aseng-Bede amb una gallina sota el braç, un raïm de bananes i un grapat d'ous. En aquell país sempre rebies més que no donaves...

El portaveu dels evuzok vivia amb una gran simplicitat, amb una simplicitat gairebé ostentatòria. La seva casa era més aviat petita, amb les parets fetes de taulons i el sostre de foliols de palmera. Vestia modestament. Sempre anava malgirbat, amb un préssec als mitjons. Com fet a exprés. Apenes mai l'havia vist una mica mudat. Em deia que potser, aquella almenys aparent simplicitat, era una exigència de la funció que exercia en el si de la societat clànica. Un home prestigiós com ell hauria pogut presentar-se amb una mica d'elegància : un pagne o llençol de colors virolats, replegat fins a la cintura o fent-ne passar un tros de la cintura a l'esquena pel coll, era una forma de vestir relativament tradicional que tothom apreciava i estava a l'abast de tothom. Per altra banda, gairebé tots els homes tenien un «complet» més o menys nou, més o menys a la mida, per a mudar. Per dir-ho d'alguna manera, Etundi Etundi Ambroise anava molt d'estar per casa, sobretot quan presidia els ritus de benedicció. Mai vaig gosar abordar el tema. Preguntar-li per què solia anar amb uns pantalons tan tronats em semblava incorrecte. Vaig quedar-me amb les meves suposicions : una pobresa ostentatòria s'esqueia més bé al seu status simbòlic que no pas l'ostentació de riquesa que fàcilment hauria

estat relacionada amb la possessió de l'evu. De totes maneres, vès a saber...! Potser m'equivoco de dalt a baix. A casa nostra, el «mossèn llànties» també ha existit i les llànties, aquelles, no les altres - les del santíssim -, no han tingut mai una funció ritual.

Ens havíem saludat a Aseng-Bede.

En arribar, va fer-me entrar. Estava assegut amb un nét (o besnét) a la falda.

Parlàrem d'una colla de coses.

Tot conversant, discretament, vaig preguntar-li per l'estat de salut de Nkoa Ebogo Etienne. El molt llest entengué el que volia dir.

- «No et preocupis, va contestar-me, ja està bé...»

I afegí:

- «Quan va tornar de Yaundé, el seu estat va continuar més o menys igual. El país va reunir-se a Nkolombog. Vam fer un esye. Vam veure que ni tu ni la doctora de Ngovayang en tenieu la culpa, que la causa de la seva bogeria era ell mateix car darrerament aprofitava el seu evu per «sortir de nit» i «fer actes de bruixeria». El clan va amonestar-lo, però, decidí malgrat tot «fer-lo viure» i li acordà la seva benedicció. Ara està més bé. Vès a veure'l. Estarà content...»

En mig d'aquesta conversa, Etundi Etundi, de cop, en trencà el fil, romangué uns instants en silenci, i tot seguit improvisà un cant per a celebrar la visita que li feia.

Després continuàrem parlant. Com si res.

Hi han trossos de vida que mai podran aparèixer en un llibre d'antropologia però que, d'alguna manera, formen part de la trama del nostre treball de recerca sobre el terreny. Etundi Etundi i jo estàvem sols. El nen dormia entre els seus braços. Introduir un cant en mig d'una

conversa era un fet etnogràfic insignificant. Només era una manera diferent de fer, com el saludar, menjar, vestir o expressar una emoció... Una d'aquelles coses insignificants que ens fan sortosament diferents i donen a les nostres existències una dimensió cultural nova capaç de fer-nos sortir de la terrible solitud que dona la (falsa) creença en una cultura, la millor, la nostra...

Al cap d'uns dies, Etundi Etundi em convidava a assistir a un esye que devia celebrar-se a Melondo. Sabia que Nkoa Ebogo hi seria. Vaig anar-lo a buscar a Nkolombog amb la Land Rover. Va ser una manera de retrobar-nos. Vaig tenir la impressió, però, que la seva família no les tenia totes amb mi... Era normal. Les accions rituals no sol.lucionen les coses en un dia.

Aquesta estada a Nsola va ser curta, un parell de mesos només. Malgrat això, vaig poder donar un bon pas endavant en les meves recerques etnobotàniques.

Mba Owona i la dansa als esperits

L'any 1978 tornava al Camerun. Durant quatre anys, a París, m'havia dedicat sobretot a traduir, seleccionar, analitzar i organitzar els materials per a redactar el diccionari de plantes medicinals o, més ben dit, d'etnobotànica evuzok. Abans de posar punt final a la primera versió d'aquest treball, volia llegir-lo i discutir-lo amb alguns evuzok, principalment, amb alguns remeiers i altres persones que coneixen bé el món de les plantes. Estava convençut que seria un treball llarg, ja que aquell estudi mig embastat resultava un manuscrit espès que em calia controlar i verificar atentament. Conscient d'això, no m'havia fixat cap altre objectiu. Un fet, però, va fer-me canviar de plans. Un dia, mentre

passejava per una clariana del cantó de Kpwa, va venir a saludar-me un xicot jove, d'uns trenta anys d'edat, que parlava correctament el francès. La meua llarga estada a Nsola m'havia familiaritzat amb gairebé tots els seus habitants. Aquella cara, però, no m'era coneguda. Vam fer les presentacions. El xicot es deia Mba Owona i era fill d'Owona Ntzama. A mi em coneixia de referències. Jo coneixia la seva família, que pertanyia al llinatge Bekudu i vivia en una clariana a la vora del lloc on el riu Nsola forma dues branques, i que, per aquest fet, rep el nom de Minsola (plural de Nsola). En preguntar-li com era que no ens coneguéssim, m'explicà que, de petit, els seus pares l'havien enviat a viure a la tribu dels seus oncles materns que eren fang i vivien no massa lluny de Ngovayang. Em digué també que des de llavors no havia tornat a Nsola fins feia poc, un parell d'anys, que era quan havia decidit de regressar-hi definitivament. Tots dos anàvem conversant, bo i seguint un corriol que des d'aquella clariana s'endinsava en un tros de selva. En un punt de la nostra conversa, Mba Owona va dir-me que era curandero i sense fer masses embuts em va invitar a anar-lo veure com curava. Aquesta invitació em va sorprendre. Probablement Mba Owona estava assabentat de la meua curiositat per la medicina evuzok. La seva invitació potser era un gest de deferència envers la meua persona. Però com més hi pensava, aquesta interpretació, menys em convenia. Havia tingut tractes amb molts medecinaires i mai n'havia trobat un de sol, que d'entrada es mostrés tan disponible. Com ho he explicat més amunt, les converses sobre temes etnogràfics amb aquesta classe de personatges només havien sigut possibles després d'haver establert uns lligams d'amistat i de confiança recíproca. I, d'altra banda, quina mena de remeier podia ser Mba Owona, una persona relativament jove i donant senyals manifestos de pertànyer a aquella nova generació mig occidentalitzada, amb una cultura

mig tenyida de blanc? Per a parlar-me de la seva, diguem-ne, «professió», Mba Owona havia emprat el terme francès de «guérisseur», però aquest terme, com els termes catalans de «medecinaire», «remeier», «curandero» o «herbolari» no tradueixen correctament el contingut dels termes evuzok. Conscient d'aquesta dificultat, vaig deixar el francès i prosseguí la conversa en ewondo. Vaig preguntar-li si era un *mod mebala* o un *ngengang*. En poques paraules va fer-me saber que era un *ngengang*, un *medecinaire* especialitzat en el tractament de les malalties relacionades amb la bruixeria, i que la seva «medicina» era una dansa als Esperits anomenats *minkug*, gràcies als quals alliberava els malalts de la dominació dels bruixots. Les seves paraules em causaren estranyesa. Tots els *ngengang* que havia conegut eren persones grans i profundament arrelades a la tradició del país. Cap d'ells no parlava francès ni tenia menys de cinquanta anys. Cap d'ells tampoc havia sigut tan explícit amb tan poca estona. Malgrat la meva sorpresa, i una mica d'escepticisme, vaig acceptar la seva invitació. El dissabte següent aniria a veure'li celebrar la seva «Dansa als Esperits...»

En aquell moment, jo no podia adonar-me que estava davant d'una possible nova generació de *ngengang*. Tot em feia creure, al contrari, que la generació de vells *ngengang* anava desapareixent. Dels vuit que havia conegut quan vivia a Nsola, només en quedava un de viu, Nkoa Ebogo Etienne que ja no exercia per les raons que sabem. La desaparició d'aquests personatges és viscuda com una desgràcia. Veure's orfes d'aquests remeiers vol dir estar a la mercè de les forces nefastes de la bruixeria sense tenir aquell contrapès capaç de fer-hi front que representen aquests personatges. Això, jo ho sabia, i moltes vegades m'havia preguntat com s'ho farien els evuzok per a resoldre el problema que representava per a

l'equilibri del seu sistema social la mort d'aquestes persones, sobretot quan res no deixava entreveure que algú pogués succeir-los. Es deia que ni Nkoa Ebogo, ni Bikoe Laurent, ni Omgba Mbarga, per citar només els més famosos, havien fet res per a transmetre els seus poders. La generació de *ngengang* evuzok semblava estroncar-se. Però no seria així. En aquell moment crític, un fill del clan, nat a Minsola i membre del llinatge Bekudu, després de molts anys d'absència i d'una llarga iniciació tornaria al seu país natal, on de mica en mica faria ús dels seus poders de *ngengang* i seria reconegut com a tal pels seus consemblants.

Però d'això jo no en sabia res. Els primers passos d'aquesta descoberta els faria uns quants dies després quan per primera vegada assistiria a la dansa ritual celebrada per Mba Owona.

No és el lloc aquí de descriure i analitzar els diferents aspectes d'aquesta dansa i de les pràctiques d'aquest nou terapeuta. Ho he fet ja en un altre lloc*. El que vull recordar ara és el que em va cridar l'atenció i em va conduir a interessar-me pel cas d'aquest nou *medecinaire*. Aquell dissabte a la nit, durant gairebé cinc hores se succeïren davant meu els diferents episodis, plens de moviment, de ritme i de dramatisme, d'aquell ritu de curació. En molts dels seus aspectes, la dansa ritual de Mba Owona va semblar-me, almenys en la seva forma externa, comparable a altres ritus del mateix ordre als quals havia assistit altres vegades, sobretot el Manga que celebrava Bikoe Laurent a la clariana veïna de Mvondo. Però les diferències eren prou significatives perquè l'ull de l'antropòleg pogués restar-hi insensible. Els dos dansaires - Mba Owona i el seu ajudant - entraven en un estat de trànsit. La dansa prenia la forma de quelcom semblant a una crisi de possessió. L'estat de trànsit de Mba Owona s'acabava amb una caiguda que tenia tot l'aire d'una crisi

catalèptica. Aquests fenòmens, ben coneguts per l'antropologia religiosa i que hom pot observar encara en altres indrets de l'Àfrica, no havien sigut mai assenyalats per a ningú en l'àrea cultural a la qual pertanyen els evuzok. Des del punt de vista de l'etnografia local, aquestes innovacions eren importants. Des d'un punt de vista més general, la possibilitat d'estudiar el procés de transformació del sistema de representacions d'un poble em semblava que no podia deixar-se de banda. Quan els darrers cants rituals s'apagaven, la decisió de voler comprendre més bé aquella Dansa i conèixer millor aquell nou medecinaire era ja presa. Aquella nit estava cansat i no em quedava esma per a res més. Eren les dues de la matinada quan tots els qui havíem assistit a la dansa de Mba Owona ens acomiadàvem i encetàvem el camí de retorn a les nostres clarianes. Aquesta vegada també anava acompanyat de dos estudiants, en Michel Hauseman que havia vingut de nou per a començar un estudi sobre el sistema de parentiu i en Pierre Bois, un etnomusicòleg, que preparava la seva tesi doctoral sobre les cantafauls evuzok. Tan l'un com l'altre perllongarien la seva estada durant més d'un any.

Al cap d'uns dies vaig tornar al llogaret de Mba Owona. Només hi era ell i alguns dels seus malalts. La seva dona i la seva mare eren al camp. El seu pare, havia marxat de viatge. Ens assegürem sobre un llit de la «casa de les medecines», que és la casa on sojornen els malalts. Dins d'una carbassa hi havia una mica de vi de palmera collit aquell mateix matí. Me n'oferí, i tots dos acabàrem de buidar-la. Al cap d'una bona estona la

* Lluís Mallart, *La Dansa als esperits, Itinerari iniciàtic d'un medecinaire africà* (Barcelona, La llar del llibre, 1983).

conversa va començar a girar entorn de la seva dansa. Vaig dir-li que m'agradaria poder-ne parlar amb ell per aclarir algunes coses que no havia entès. Aquesta demanada no podia estranyar-lo. Com tots els evuzok, Mba Owona sabia que m'interessava per «les coses del país». Era ben conscient que els remeiers i els medecinaires no lliuraven fàcilment el seu saber. Mba Owona en seria una excepció. Puc dir que de la facilitat amb què explicava les seves coses en feia gairabé un principi d'ètica professional. En les converses que tindriem, diverses vegades va criticar l'actitud dels vells ngengang, que prenien un aire enigmàtic negant-se a comunicar els seus secrets a les generacions més joves. Però darrera aquesta manera de fer de Mba Owona, aparentment més oberta, s'hi amagava una idea més radical. Estava convençut que res de tot allò que podia explicar-me podria ser-me útil sense ser iniciat pels Esperits. El seu raonament era d'una lògica elemental. El «coneixement» de la Dansa que jo podia adquirir seria un coneixement exterior i no tindria res a veure amb el coneixement d'un iniciat i l'experiència íntima viscuda pel propi medecinaire. Mba Owona ho veia molt clar, i potser va ser per aquesta raó que no va fer objecció a la meva demanda, dient-me només que seria millor quedar-me uns quants dies a la seva clariana per a parlar-ne més tranquil·lament.

Així vaig fer-ho. En aquesta època, el llogaret de Mba Owona estava situat en una clariana no massa lluny de les aigües fosques i sorolloses del riu Minsola. L'hàbitat estava format per tres cases amb les parets fetes de troncs i fang, i els sostres de foliols de palmera: la «casa dels homes», composta d'una sala d'estar i dues o tres habitacions; la «casa de les dones», feta d'una sola peça rectangular, i, per últim, la «casa de les medecines», formant angle amb les altres dues. Aquesta darrera, que malgrat el seu nom serveix també, com ja he dit, per a allotjar els

malalts, estava feta d'una peça molt àmplia, on hi havien cinc o sis llits, i, en un angle, una cambra molt petita on Mba Owona guardava els seus objectes rituals. Les tres portes d'aquestes cases s'obrien a un pati, net i pelat, revestit d'un sòl rogenc, espai domèstic i ritual a la vegada, car era aquí, en aquest lloc de pas, on Mba Owona celebrava la seva dansa ritual per a entrar en comunicació amb els seus esperits protectors. Pels voltants, els plàtans, signe de fecunditat, anunciaven la presència d'un hàbitat humà, envoltat tot ell pels mil tons d'aquell verd humit de la selva que omple la vall dels evuzok.

Aquell dia no parlàrem més de la seva dansa. A la tarda anàrem a fer un tomb a la clariana veïna, a l'altra banda del riu, on viuen els seus oncles paterns. De retorn, les dones havien tornat ja del camp i es preparaven per anar-se a banyar. Als tròpics, la tarda cau de pressa, sense capvespre. Quan les dones tornaven del riu, regalimant, amb les galledes plenes d'aigua al cap, les ombres de la nit s'estiraven ja ràpidament sobre aquells tros de terra suava rogenc i embolcallada de verd.

Aquella nit, en la casa de les medecines només hi dormia un malalt, acompanyat de la seva muller. Els coneixia molt bé. Ens havíem saludat el matí en una situació gairebé ridícula. En efecte, en el moment que travessava el llindar de la casa de les medecines vaig saludar una persona que no vaig reconèixer car els meus ulls estaven enlluernats. Mba Owona estava assegut sobre un llit. Després d'haver-nos saludat em va invitar a asseure'm al seu costat. Mentre conversàvem, vaig adonar-me que aquella persona que havia saludat estava asseguda al costat de la porta, mirant cap enfora i donant-nos lleugerament l'esquena. Al cap d'una estona va arribar una dona. Ens coneixíem. Era Nga Zibi, la muller de Zogo Jean del petit

llinatge Dima*. Després d'haver-nos abraçat, d'haver intercanviat les nostres primeres salutacions i d'haver-me preguntat per l'estudiant de Nanterre que havia acollit l'any 1974, vaig preguntar pel seu marit. «Però com, va dir-me tota estranyada, que no el veus aquí...?». El seu marit, en efecte, estava allí. Era la persona que havia saludat en entrar. Vaig quedar confús, però també una mica estranyat de l'actitud tan discreta del seu marit. Després vaig comprendre el perquè. Zogo Jean era allí per a fer-se curar d'una malaltia atribuïda a la nova forma de bruixeria anomenada *kong*. Estic segur que en veure'm arribar es va sentir molt fumat. Sabia molt bé que tant ell com la seva dona eren protestants practicants i que exercien certes responsabilitats en el si de la comunitat protestant de Minsola. I tot «bon» protestant, com tot «bon» catòlic, no han de recórrer a la medicina tradicional quan aquesta implica un sistema de representacions que les esglésies cristianes, catòliques i protestants, han qualificat de «supersticioses». Va ser per aquesta raó que va voler passar desapercebut per por de ser jutjat per la seva conducta «pagana». De tota manera, penso sincerament que la meua estada al llogaret de Mba Owona, les nostres converses amicals, la meua presència en la dansa ritual en la qual Zogo Joan era tractat, i sobretot les nits que vam passar plegats a la casa de les medecines conversant fins que els ulls s'ns aclucaven, deuriem contribuir a convèncer-lo que tenia tot el dret a fer-se tractar seguint els costums del seu poble, i que ni jo ni ningú no podíem erigir-nos en jutges dels seus actes.

L'endemà començarem les nostres converses, instal·lats a la sala d'estar de la casa dels homes. Mba Owona no va tenir cap inconvenient que les gravés en cinta magnetofònica. En aquell temps, Mba Owona estava iniciant als secrets de la seva dansa un jove d'uns vint-i-cinc anys, membre dels

seu llinatge. Aquest jove, anomenat Amugu, assistiria a totes les nostres converses sense intevenir-hi gens.

Havia provocat la situació típica de l'etnògraf que comença una enquesta i vol obtenir una serie d'informacions sobre un tema determinat. Ens havíem assegut per parlar de la dansa ritual. Volia aclarir alguns punts que em semblaven nous, sobretot aquell en què el dansaire entrava en un estat semblant a una crisi de possessió i aquell altre en què la seva dansa acabava amb una caiguda catalèptica. Volia saber-ne la seva pròpia exègesi. La natura d'aquell «acte etnogràfic» era artificial. Inconscientment deixàvem de ser dues persones que conversen lliurement i ens convertíem en els actors d'una operació encaminada per part meua a recollir una informació i per part seva a proporcionar-me-la i això mitjançant el clàssic joc de preguntes i respostes. L'antropòleg pot haver-se plantejat molts problemes i tenir a flor de llavi moltes preguntes, però el que no sap és fins a quin punt el seu interlocutor està disposat a sotmetre's a un interrogatori que molt bé, si hom no hi posa cura, pot prendre un aire inquisitorial. L'etnografia ha de ser l'art de convertir aquests actes formals en situacions conviviales animades pel to i l'esperit coloquials. L'etnografia ha de tenir en compte per altra banda les formes de comunicació social usuals en la societat en la qual l'antropòleg treballa. Les exigències teòriques de la recerca etnogràfica no poden ignorar aquest punt. En una societat allunyada de les modernes tècniques d'enquesta, la utilització d'un qüestionari és el mètode menys adequat per a fer una bona etnografia. Encetar una conversa, mantenir un to ben informal, deixar parlar i saber escoltar, admetre la possibilitat d'una digressió o del fil que es trenca per un acudit, acceptar la frase buida o el silenci que tradueix el dret legítim d'una certa reserva, em sembla que

és la millor manera per a crear el clima d'espontaneïtat que ha d'animar la recerca etnogràfica. El qüestionari condiciona l'interlocutor i l'impideix d'encaminar el seu discurs per paratges potser insospitats.

I va ser precisament a través d'uns paratges insospitats on va conduir-me aquella conversa amb Mba Owona. Aquell matí, doncs, m'havia proposat parlar amb Mba Owona d'alguns aspectes de la seva dansa ritual. Evidentment, no havia preparat cap qüestionari. Pensava que d'una manera o d'una altra aniríem parlant de tot, i que el caràcter formal que havíem donat a la nostra assentada aniria prenent un caire informal. Només calia enfil·lar l'agulla. I per encetar d'alguna manera la nostra conversa vaig preguntar-li com era que, essent tan jove, exercís ja la funció de medecinaire. La seva resposta va ser el relat dels esdeveniments que marcaren l'itinerari de la seva elecció pels Esperits i de la seva iniciació, descabdallant el fil d'aquesta història sense cap aire de misteri, gairebé d'una tirada i amb una gran simplicitat. És cert que, objectivament parlant, la meua pregunta no era del tot innocent, però també ho és que en aquell moment la meua intenció no era obtenir del meu interlocutor un relat autobiogràfic. En prendre consciència del valor etnogràfic d'aquell relat vaig deixar-lo parlar sense a penes interrompre'l. Cal dir que anava acompanyat d'en Pierre Bois, el doctorant etnomusicòleg que feia el seu primer treball de camp, i com que, no entenia la llengua ewondo, Mba Owona ens va lliurar el seu relat en francès. Les poques preguntes que li vaig fer - i en aquest cas les hi feia parlant ewondo - van ser per a controlar la traducció, sempre difícil, de certs conceptes locals en una llengua estrangera, en aquest cas la francesa. Aquell dia no vàrem parlar gens de la dansa però gràcies a aquell relat

iniciàtic vaig entendre'n moltes coses. Una vegada més, obtenia la bona informació etnogràfica quan menys m'ho esperava.

Si l'observació de la dansa ritual havia desvetllat el meu interès per aquell nou medecinaire, la conversa d'aquell matí m'encoratjà a continuar aprofundint aquell estudi de cas. A aquesta conversa en seguiren d'altres que alternaren amb l'observació de diverses celebracions de la seva dansa ritual.

El meu pas de l'etnografia carismàtica a l'etnografia professional no havia modificat gaire la seva manera concreta d'acomplir-se sobre el terreny. L'havia desacralitzat i prou. Els mètodes eren els mateixos. Una cosa fonamental, però, havia canviat : la meua relació amb el temps. Les estades curtes de dos o tres mesos no em permetien imprimir el ritme lent que cal imprimir en les relacions humanes, almenys, en aquestes regions tropicals. Les presses són la gran temptació de l'etnògraf ; els objectius que hom es fixa, en són sovint una altra. Aquests darrers, mai vaig lograr respectar-los. La suma d'aquestes dues temptacions pot crear situacions alarmants com la d'aquell antropòleg que s'havia proposat anar a estudiar els ritus funeraris a no sé on i al cap de dos mesos d'estada sobre el terreny començà a sentir-se frustrat en veure que ningú es moria... La coneixença de Mba Owona va obligar-me a canviar de plans. La revisió del meu diccionari etnobotànic va sofrir-ne les conseqüències. Caldria dir també que el fixament que vaig fer sobre la persona de Mba Owona, amb anades i tornades contínues d'Aseng-Bede a Minsola i amb estades llargues a la seva clariana, no beneficiaren massa les meves bones relacions amb la resta de la població evuzok. El caràcter «intensiu» que vaig donar a aquesta recerca va ser-me imposat pel temps de què disposava. L'ombre del dubte sobre les meves intencions es feia així més espessa en veure'm

freqüentar d'una manera tan selectiva aquell personatge. Les estades dels antropòlegs sobre el terreny on efectuen el seu treball de camp han de ser suficientment llargues per a poder crear unes relacions normals. La imatge de l'antropòleg que «ve i se'n va» o de la recerca etnogràfica dels «caps de setmana» (i un parell de mesos africans pot semblar-se molt a un cap de setmana entre nosaltres), caldria fer-la desaparèixer dels nostres costums universitaris.

La fortalesa santa de Ngovayang

Ngovayang era una de les missions més antigues del Camerun, fundada pels alemanys. Una magnífica clariana, sobre un turonet, separada de la carretera i ben envolcallada de vert. I en el cor d'aquesta clariana, la veritable «ciutat de Déu» bastida, sòlidament, amb pedra, ciment, fusta i alumini. Al bell mig, l'església amb el seu campanar i els seus bancs de fusta ben tallada i una sagristia que guardava, entre altres objectes sagrats, una custòdia, un joc de casulles i dalmàtiques brodades amb fil d'or. Per a la gent, un vertader tresor...! I un escàndol en veure que la darrera raça de missioners catalans tenia tendència a arraconar-ho i a presentar-se davant d'ells revestits amb l'alba més sencilla de totes, sense puntes... A un costat de l'església hi havia la rectoria, a l'altre, la casa de les monges. Dos edificis, sòlids, fets per a l'eternitat, de planta baixa i un pis amb refectori, sala d'estar, capella, biblioteca, les cambres i una magnífica veranda en el pis de dalt per a prendre la fresca en santa companyonia. Pels voltants, les classes de l'escola, la casa del director i dels catequistes amb les seves famílies i uns edificis reservats a magatzem, garatge... I una mica més enllà, en un cantó ombrívol de la

clariana, una gran plantació de cacau, mentre que a l'altre costat del camí que vorejava la plantació, hom podia contemplar el petit cementiri cristià amb les inscripcions tombals recordant els noms dels missioners morts a Ngovayang.

Els anys d'esplendor en què aquella missió era el centre espiritual d'on els missioners irradiaven la fe cristiana a centenars de quilòmetres a la rodona, ja s'havien acabat.

Les dependències de la missió s'havien envellit. Els membres d'Agermanament, i, sobretot, els de Medicus Mundi de Barcelona donàren un aire nou a aquell vestigi heroic de l'època de l'evangelització alemanya, i transformaren un bon nombre d'aquells edificis en hospital.

Malgrat la impressió que ens causaven aquestes fortaleses santes que eixien enmig de la selva camerunesa com en un conte fantàstic, els alemanys potser havien tingut raó en presentar l'església amb tota la seva magnificència institucional. D'aquesta manera, almenys, les coses eren clares : aquella «religió» era la «religió» dels blancs. Potser també tenien raó d'oferir en aquella clariana un lloc confortable als missioners que tornaven de les seves llargues peregrinacions per la selva convertint i batejant... que era lo seu.

Jo mateix, quan tenia necessitat d'estar una mica tranquil, de veure cares noves, de fer algun tractament i, sobretot, de menjar una mica millor, me n'anava cap a Ngovayang a passar uns dies...

Així va succeir al terme d'aquesta missió.

El temps se m'havia fet curt. M'havia proposat de revisar el meu manuscrit amb la gent. Només ho havia fet a mitges. En Zama Vincent era un bon coneixedor de la botànica local. Vaig proposar-li d'anar passar uns dies a Ngovayang per a treballar amb calma. Estariem tranquils. Va acceptar.

Ho aprofitaria també per refer una mica la meua salut. Em sentia cansat i tenia ganes de fer uns quans àpats a la catalana.

D'entrada, vaig quedar servit. En aquella època el doctor Ramón Rovira i la seva muller Montserrat es cuidaven de l'hospital. Tenien un nadó. En Vincent i jo ens instal·làrem a casa d'ells, en l'antiga casa de les monges.

- «Arribeu en un bon dia...!» - ens digué en Ramón

I afegí :

- «Avui, tenim escurçó per dinar...!»

- «No em futuràs, Ramón!» - vaig dir-li i gairebé de genolls per terra afegí : «Si us plau... he vingut per a menjar a l'europea...!»

La Montserat va fer-me una bona amanida i una magnífica truita amb seves i patates que ens partírem ella i jo, mentre el seu marit i en Vincent es llepaven els dits menjant aquell escurçó fet a la cassola. I tot escurant-li els ossets, en Ramón, el molt malvat, m'anava dient :

- «No saps el que et perds. Es tendre i bo com un conillet...!»

En aquell «castell», l'ambient era agradable. La casa estava oberta a tothom. En Vincent i jo vam treballar de valent. Una mica artificialment, és cert, però, en aquelles condicions, aquell treball de revisió de dades no sabia fer-lo de cap altra manera. En caure la tarda, en Vincent anava a veure parents i amics que tenia per allí. Jo em quedava a casa per a fer llargues xarradets amb els amics Rovira. Era l'hora daurada. A l'Àfrica hom es reconcilia amb el temps. Hom pot mesurar-lo i deixar-lo passar tot gaudint de cada un dels seus instants. Sense presses.

VI
ITINERARIS ETNOGRAFICS
(el llenguatge de les plantes)

Com quansevol altra persona en terres estrangeres, l'antropòleg comença a sentir-se un ser estrany, diferent, quan mesura la distància que el separa de les condicions ambientals que constitueixen el marc ecològic de la seva nova forma d'existència.

Els plàtans que voregen el passeig de la Bonanova com les pinedes que revesteixen la falda de la muntanya de Vallvidrera, els roures, les alzines, les mimoses i les atzavares, han format sempre part del meu paisatge interior. Van acompanyar tota la meua infantesa. Amb ell, vaig anar forjant les nocions abstractes d'espai i d'entorn. La relació que hom crea amb el seu medi ambient en aquests moments de la seva existència l'acompanya per sempre més, encara que sigui d'una manera inconscient. La relació que hom manté amb l'entorn dels seus orígens és una relació fonamentalment diferent. És ella la que engendra la possibilitat d'obrir-se després a nous espais i a nous horitzons. Ser fill de «soca i arrel» d'un lloc vol dir portar, d'alguna manera, les soques i les arrels del seu entorn dintre seu.

En aquell tros d'Àfrica tot el que m'envoltava m'era estranger. Les soques, les arrels i els contraforts. Les condicions climatològiques. El ritme estacional. La vegetació. El món animal. El règim alimentici. Tot

prenia un aire exòtic, distant. Com per a tots els pobles de la terra, la cultura material dels evuzok era el resultat d'un llarg procés d'adaptació al seu medi ambient. Per a ells, tot era quotidià. Per a mi, en canvi, tot prenia l'aire d'una novetat, de quelcom que calia aprendre i al què, bé o malament, calia adaptar's-hi. M'hi vaig adaptar més o menys. Per necessitat. Cal dir que de vegades em sentia més estranger d'aquell medi ambient que de les persones que m'envoltaven. La llarga estació de plujes amb els seus fangueigs, degoters i humitats que m'ulceraven els peus. El seu fort contrast amb l'estació seca que deixava les clarianes obertes a l'esclat d'un sol de justícia que fàcilment em pujava al cap i em causava fortes migranyes. Què bé vaig comprendre, sota aquell sol abrusador, la gran invenció del casc colonial que ens interdiem de portar perquè en aquell temps havia esdevingut un dels símbols de la no massa gloriosa gesta colonial, però que, més d'un evuzok, sense les nostres manies, solia portar-lo encara que fos vell i tronat. Com l'envejava...!

La majoria de gustos i olors eren nous. Sempre he sigut un llepafils. Els meus escrúpols en el menjar eren d'ordre, podríem dir-ne, classificatori, sobretot pel que feia la carn. Tenia necessitat de saber el que menjava. De quin animal es tractava. Quan la bèstia era identificada i el seu nom pronunciat, si s'esqueia bé als principis del meu sistema classificatori no hi havia cap problema, en el cas contrari, en menjar-lo, mastegant i mastegant, se'm feia una bola a la gola que no em passava avall. La carn de mono, de boa, d'escurçó, de rata de bosc, d'elefant, de llargandaix... no perteneixia a la bona categoria. La carn de les diferents varietats d'antílops la trobava, en canvi, exquisida. Cal dir que el meu sistema de representacions animaleres era molt elemental. Hi havia els animals «bons» i els «dolents». La serp era la representació del mal ; el mono, la d'un

il.lustre avantpassat... mentre que els antílops m'apareixien com uns animals nobles, simpàtics i amables car segurament els associava als cèrvols de casa nostra, a les daines de l'escultisme i al bambi d'en Walt Disney... Cal dir, però, que els fàstics que podia causar-me la rata de bosc per associar-la a la rata de les cloaques, els escrúpols i altres mil sensacions de disgust que em podia causar la cuina evuzok, no em venien pas de la manca de cura en la seva preparació que era extremadament neta i entretinguda, ni tampoc d'una evaluació objectiva del seu valor nutritiu.

Quan anava a Kribi em delectava amb plats de llagosta i de llenguado (que per cert els autòctons no apreciaven gaire). Les cuines no són del tot irreductibles. Els sabors i olors tenen una dimensió cultural molt pronunciada. La sensació percebuda pel sentit del gust és variable. L'adaptació a nous aromes i sabors depen de molts factors. Cada poble (cada cuiner o cuinera) té la capacitat de produir els seus. Es potser per això que podem parlar d'una cuina casolana. L'adaptació a una altra cuina no és tan sols una adaptació als aromes i als sabors, és també una adaptació a les seves variades combinacions, a la presentació, al temps, lloc i hora de menjar, a les referències familiars (la recepta de l'àvia) religioses (la mona de pasqua) o socials etc ... Hom pot adoptar certs elements de les cuines veïnes. Tots ho fem. La circulació de receptes és una pràctica universal. Adaptar-se a la cuina d'un altre poble no és impossible ; fer-ho integralment en tot allò que implica culturalment pot ser-ho. Per a mantenir-se fidels a les seves arrels culturals, tots aquells que viuen fora de les seves terres fan festa grossa quan poden presentar a la seva taula un producte, un guisat, un pastís de la seva terra. Quan érem al Camerun, les famílies prenién cura d'enviar-nos turróns que generalment rebíem per Pasqua i que, certament, ens menjàvem fins a la darrera

engruna, encara que sense la devoció que hi hauriem posat si els haguèssim rebut per Nadal... Cada cosa al seu temps. Ningú s'ha dedicat a estudiar la circulació dins del territori de l'estat espanyol, per exemple, i de l'estat espanyol cap enfora, de tots els menjars tradicionals que els familiars i amics envien als emigrats... Les menges nodreixen les nostres arrels i fan que les soques siguin més fortes...

Els camins i els rierols m'eren desconeguts. Els noms de les plantes també. No en sabia res dels seus usatges. L'antropòleg és com un infant que per aprendre a ballugar-se en l'ambient on viu continuament ha de preguntar: «com es diu això? i allò altre, per què serveix?»

Els meus estudis sobre la medicina i la farmacopea dels evuzok van conduir-me a interessar-me per la flora d'aquest país. A ningú pot estranyar que l'univers vegetal ocupi una plaça rellevant en la vida d'un poble que viu al bell mig de la selva equatorial. Els evuzok no són vegetarians. Els agrada menjar carn de caça. Un àpat sense carn no mereix cap compliment. Això no obstant, la cultura material d'aquest poble s'asseu sobre el món vegetal. Tots els sectors de la seva existència, l'economia, la tecnologia, l'art, la música - pels seus instruments - la medicina - pels seus medicaments..., per esmentar-ne només uns quants, estan íntimament relacionats amb l'univers vegetal. La selva ofereix una matèria primera abundosa per a fabricar o construir cases, tanques i ponts; cordes, xarxes i fils; coles, verins i colorants; culleres, plats i morters; llates, vigues i taulons... i mil coses més. Però cal dir tot seguit que les relacions que els evuzok han creat amb aquest univers no són solament d'ordre utilitari. Són també - i potser abans que tot - d'ordre cognitiu i simbòlic. Si és cert que les plantes permeten d'assegurar la subsistència

també ho és que permeten de pensar el món. Els evuzok, com tots els altres pobles de la terra, abans d'utilitzar una planta per a satisfer una necessitat han après a conèixer-ne les seves particularitats, a donar-li un nom, a classificar-la, a posar-la en relació amb altres elements de la natura establint així un teixit de correspondències, d'analogies i d'oposicions, tot assenyalant a cada planta un lloc a l'interior d'un sistema de significacions. És per això que l'univers vegetal apareix com un univers ple de signes. Desxifrar aquests signes, interpretar la funció significant que la societat els hi atribueix és l'objecte propi d'allò que avui anomenem l'etnobotànica. L'antropòleg no preten estudiar el món vegetal des del punt de vista de la ciència botànica, com un objecte empíric que sotmet a una anàlisi inspirant-se únicament en els principis que governen aquesta disciplina científica. L'etnobotànica s'interessa per la manera com cada societat o cada cultura empra, contempla, organitza, designa, classifica i es representa el seu univers vegetal.

L'etnografia del món vegetal

L'estudi de les plantes medicinals és de moda. El de les medecines naturals o exòtiques també. Avui, una mica per tot arreu es van publicant reculls de plantes que ens donen les seves utilitzacions, sobretot de caire medicinal, cosmètic i culinari. Es desempolsega els estudis dels folkloristes i dels autors exòtics per proposar una medicina o una cuina alternatives. Però en aquests reculls les plantes són presentades fora del context social i cultural en el qual les seves aplicacions van ser pensades. Quan una revista publica una «petita auca de l'herbolari» i ens diu, per exemple, que la «Reina dels prats» (*Filipendia ulmaria*) és un bon

diurètic i apropiada per combatre el reumatisme articular, no sabem pas si aquesta aplicació és l'expressió d'un saber popular o simplement el resultat d'una temptativa de compromís entre aquest saber i la ciència mèdica oficial, com semblen suggerir-ho els termes erudits de «diurètic» i «reumatisme articular». La identificació científica - ben útil, és cert! - és un altre exemple d'aquesta temptativa de compromís, com ho és també la descripció de la planta treta d'un manual de botànica. Així és fan les paus amb la ciència tot donant un aire de serietat científica a aquests sistemes naturals per guarir o alimentar-se naturalment. Però el més greu és que aquests reculls es presenten gairebé com una mostra del saber popular i tradicional dels nostres pobles, quan en realitat a penes ens diuen res de les concepcions botàniques populars, ni de les representacions sobre el cos humà, ni dels conceptes mèdics tradicionals, ni de les condicions socials que varen fer possible aquest saber tot determinant l'ús de tal o tal planta en un marc geogràfic i temporal ben delimitats. ¿Quina relació s'havia establert entre aquests sistemes i aquella planta que era anomenada amb un nom tan suggestiu de «Reina dels prats»? Potser mai no podrem saber-ho, però en tot cas caldria intentar-ho. El camp d'exploració de les etnociències o ciències dels sabers populars roman obert i no ha de limitar-se a les societats forànies o llunyanes. Pel que fa a les nostres societats, l'etnobotànica i l'etnohistòria fan bona companyia.

El cas dels evuzok potser és diferent. Aquesta societat manté una relació molt íntima amb l'univers vegetal que l'envolta. L'etnografia d'aquest univers esdevé més fàcil. La gent no tan sols utilitza les plantes, sinó que sap designar-les pel seu nom, identificar-les i explicar-ne mil detalls. Quan els evuzok proclamen que «els arbres i les herbes constitueixen un do que els va ser llegat pels seus avantpassats», es

refereixen sobretot à la «ciència» sobre el món vegetal que han rebut dels seus besavis i que consideren com una herència que es va transmetent pel gest i la paraula d'una generació a l'altra. Però aquesta ciència no forma un corpus de coneixements explícitament estructurats. És una ciència feta acte ; un saber viscut que no necessita ser sistematitzat però que malgrat això es estructura implícitament seguint una lògica pròpia. Els principis que inconscientment inspiren aquesta lògica i que permeten de relacionar cada un dels seus elements només poden posar-se de manifest estudiant minuciosament cada un dels elements que formen aquest saber. És per això que la recerca etnogràfica ha d'orientar-se en tots els sentits. És per això també que l'etnografia del món vegetal implica, al mateix temps, l'etnografia de tots els altres aspectes de la cultura de la societat que s'estudia.

La ciència de les qualitats sensibles

Era pels anys seixanta-tres. La lectura del *Pensament salvatge* de C. Lévi-Strauss m'havia fascinat. Recordaré amb una certa solemnitat aquests mots que vaig llegir en un racó d'Aseng-Bede i que guiaren la meua recerca :

"No n'hi ha prou d'identificar amb precisió cada animal, cada planta, cos celeste o fenomen natural evocats en els mites i en el ritual - tasques múltiples per a les quals l'etnògraf està rarament preparat -; cal saber també quin paper els atribueix cada cultura al sí d'un sistema de significacions. Certament, és útil d'il·lustrar la riquesa i la finor de l'observació indígena i de descriure'n els mètodes : atenció prolongada i repetida, exercici assidu de tots els sentits, enginy que no refusa l'anàlisi metòdica de les dejeccions dels animals per tal de conèixer-ne els costums alimentaris, etc. De tots aquests petits detalls, pacientment acumulats en el

transcurs dels segles i fidelment transmesos d'una generació a l'altra, només alguns són retinguts per assignar a l'animal o a la planta una funció significant dins d'un sistema. Ara, cal saber quins, car d'una societat a l'altra i per a la mateixa espècie, aquestes relacions no són pas constants".

(Claude Lévi-Strauss, *El pensament salvatge*,
(Edicions 62, 1971, p. 67 ; primera edició francesa : 1962)

He dit que l'interès per l'etnobotànica evuzok va nèixer, en el meu cas, com una necessitat per a comprendre una sèrie de problemes d'interpretació que se'm plantejaven en estudiar la farmacopea i el sistema ritual d'aquest poble. Dos fets m'havien cridat l'atenció. El primer ja l'hem esmentat. En efecte, en l'acte de purificació i de benedicció ritual anomenat *eva metye* que sol incloure's en els ritus de matrimoni, de comiat o de guariment, al terme de la cerimònia, la persona encarregada de presidir-la i que en aquell temps era Etundi Etundi Ambroise, demanava als assistents d'anar a la selva a cercar-hi, cada u, una planta. A mesura que anaven tornant i entregaven la planta escollida al portaveu dels evuzok, aquest l'examinava amb atenció, palpejant les seves fulles, testant la seva saba, olorant ben fort per identificar el seu perfum, demanant, en fi, consell als seus ajudants, Atangana Dominique, Ntzama Alvin o Akoa Ignace, per veure si la planta era bona o no per barrejar-la amb l'aigua lustral que serviria per a la purificació. Ho hem vist en el meu *eva metye*.

Els gestos d'aquest ritual m'apareixien com l'expressió material d'un acte del pensament que cercava identificar i classificar d'alguna manera les espècies vegetals presentades per la gent. Per què unes plantes eren acceptades i les altres rebutjades? Seguint aquesta pista, més tard vaig saber que els evuzok distingien dues classes de plantes, les diürnes i les nocturnes, segons podien ser emprades en un tipus de ritus relacionats amb

els avantpassats (les diürnes) o en un altre en relació amb l'evu (les nocturnes). Aquesta oposició era important perquè corresponia d'una certa manera a aquella altra que hem vist més amunt entre absència i presència d'evu. La pista era interessant ja que així podia establir un lligam entre el sistema de representacions sobre l'evu i l'univers vegetal passant pel sistema ritual. De mica en mica, vaig anar establint un primer inventari d'aquestes dues classes de plantes, tasca que no va resoldre el problema fonamental que em plantejava i que de fet planteja qualsevol forma de classificació i que podria formular d'aquesta manera: quins són els criteris que permeten als evuzok d'establir una classificació com l'esmentada? Cal dir, per altra banda, que les cultures orals no solen establir llistes massa llargues de les coses. L'enumeració d'un seguit de plantes que pertanyen a una categoria determinada d'ordre simbòlic o d'ordre utilitari és un acte verbal més aviat rar, que s'escau més al llenguatge escrit que al llenguatge parlat, raó per la qual, quan hom intenta accomplir-lo oralment no sol anar més enllà d'uns quans noms. La classificació d'una planta en una categoria determinada és una operació que s'acompleix sobretot a través de situacions concretes com aquella que acabem d'esmentar.

Un altre fet va cridar-me l'atenció. Examinant el recull d'unes quatre-centes receptes que els medecinaires evuzok m'havien comunicat, vaig constatar que no sempre tots ells empraven les mateixes plantes per guarir les mateixes malalties. Aquesta constatació, que no té res de sorprenent i que molt bé podia atribuir a una possible diversitat de tradicions i d'origens, em va permetre, això no obstant, de formular una hipòtesi de treball que podria resumir així : allò que permet als evuzok d'organitzar i classificar les plantes tant des d'un punt de vista empíric com simbòlic no

són tant els seus usos (plantes comestibles, plantes cultivables, plantes medicinals...), sinó la selecció de certs trets operada per l'esperit humà, als quals, aquest mateix esperit, els atribueix una funció, ja sigui d'ordre medicinal que podria formular-se dient per exemple : les plantes suaus als tacte son bones per a calmar qualsevol excès (una crisi nerviosa, una febrada, l'acceleració del ritme cardíac) d'un comportament del cos humà considerat com patològic; ja sigui d'ordre simbòlic, que podria formular-se dient per exemple: les plantes espinoses són un bon suport material per lluitar contra els mals esperits. Cal dir tot seguit que els trets retinguts pel pensament pertanyen a la categoria d'allò que és directament perceptible pels sentits, com el color de la planta, el gust, l'olor, la forma, etc. i que és suficient de retenir un sol tret per assignar a la planta una funció significant específica. Es així com l'estudi del món vegetal es va anar convertint per a mi en una recerca d'allò que C. Lévi-Strauss anomena la «*science du concret*» o la lògica de les qualitats sensibles, és a dir, en una recerca dels mecanismes lògics a través dels quals l'esperit de l'home estructura l'univers vegetal prenent com a base la realitat concreta que perceben els sentits. La pista va ser-me assenyalada pels mateixos evuzok. El mestre de cerimònies de l'eva *metye*, Etundi Etundi Ambroise, identificava les plantes i operava una certa selecció i classificació de caire ritual, palpejant-les, olorant-les, testant-les i reconeixent el seu nom.

Indicacions metodològiques

Per menar una recerca d'aquest ordre cal precisar l'àmbit d'allò que més amunt he anomenat «l'etnografia del món vegetal» i que, d'una manera

general, ha de cobrir gairebé tots els camps de relacions possibles que la societat estudiada manté amb aquest univers. Diré amb tota la sinceritat del món que la pauta d'anàlisi que presento a continuació no va ser elaborada amb tots els seus detalls des del primer moment de la meua recerca en la pau d'un laboratori. Ha sigut el resultat de moltes temptatives, converses i, sobretot, de moltes altres «enquestes» que, en un principi, no tenien res a veure amb l'univers vegetal. Al meu entendre una etnografia del món vegetal ha de tenir en compte els punts següents : 1 Nom local de la planta. 2 Indicacions taxinòmiques. 3 Localització. 4 Descripció local de la planta (que no ha de confondre's amb la descripció científica dels botanistes). 5 Utilitzacions tecnològiques (construcció de l'hàbitat, fabricació de la vestimenta, mobiliari, estris de cuina, eines de treball, instruments de música, trapes, xarxes, cordes, begudes, colorants, verins, olis...) 6 Cuina. 7 Farmacopea. 8 Usos rituals. Valors simbòlics atribuïts als vegetals. 9 Referències d'ordre vegetal a través de la literatura oral (mites, contes, proverbis, dites....).

Aquesta pauta no ha d'aplicar-se d'una manera mecànica. S'ha d'utilitzar com una guia que assenyala a l'etnògraf els camps envers els quals ha d'orientar la seva recerca. Molts dels seus punts exigeixen per altra banda enquestes específiques com és el cas de tot allò que fa referència a la farmacopea, el ritual i la literatura oral. Es així, almenys, com he procedit en l'estudi de l'etnobotànica del poble evuzok, sense presses, de mica en mica, tant sobre el terreny com en la quietud de la meua taula de treball a París. D'aquesta recerca va nèixer, molt lentement, aquell diccionari-enciclopèdic d'etnobotànica amb quatre-centes-setenta entrades de noms de plantes que havia pogut sentir de la boca dels evuzok. Va ser sobretot en el moment de la redacció d'aquest diccionari quan vaig seguir

d'una manera sistemàtica, per a cada planta - i sempre que m'era possible -, els diferents punts de la pauta presentada més amunt. Per a mi aquest «diccionari» no volia ser res més que l'elaboració d'una eina de treball que em permetés després disposar del màxim d'elements per a analitzar allò que podríem considerar com les estructures lògiques de l'univers vegetal en relació sobretot amb la farmacopea, el ritual i l'expressió simbòlica d'aquest poble.

Es difícil refer el camí que vaig seguir per a recollir aquesta informació. Potser tampoc és necessari. El que voldria recordar són alguns aspectes de la gran llicó que vaig treure d'aquesta recerca i que ha consistit sobretot en descobrir com aquests pobles que anomenem «primitius» saben transformar un món informe en un món ordenat, al mateix temps que es serveixen d'ell per a pensar simbòlicament el món i la societat. El que no pensem suficientment, nosaltres, les nacions riques, és que la protecció del nostre entorn vegetal passa per l'explotació del món vegetal dels altres. Cada vegada que veia la companyia forestal de Bipindi endur-se'n el tronc d'un dels grans arbres d'aquella selva, pensava, certament, en la font de riquesa que desapareixia de les mans dels evuzok, però també i potser sobretot, en aquell suport d'una certa manera de pensar simbòlicament el món, que s'esfumava d'aquell poble. L'explotació d'aquell espai verd era, doncs, més que un pillatge econòmic i ecològic, ~~un~~ un acte de descivilització.

L'organització lingüística de l'univers vegetal evuzok

Com quansevol poble de la terra, els evuzok han intentat establir un ordre en l'univers vegetal que els envolta. Aquest ordre, sigui quin sigui

i per més elemental que ens pugui aparèixer, és ja millor, com ens ho diu C. Lévi-Strauss, que el caos.

Des d'un punt de vista classificatori, els evuzok distingeixen, en el nivell més inclusiu, quatre formes principals d'existència vegetal : els arbres (*ele*), les herbes (*elog*), les lianes llenyoses (*ndig*) i les lianes herbàcies (*nkol*). Amb tot, aquestes quatre categories classificatòries fonamentals no inclouen totes les formes de vida vegetal identificades pels evuzok.

En el nivell classificatori següent, constatem que cada nom d'arbre, herba, liana llenyosa o herbàcia va acompanyat - o pot anar-hi - del terme de base corresponent del nivell superior. Els evuzok no parlen com nosaltres ho fem del «roure», l'«alzina» o la «farigola», sinó que, a cada nom propi hi afegeixen el nom de la categoria superior a la qual pertany. Es així com parlen de l'«arbre *abel*» o de l'«herbe *abomendzana*» o de la «liana herbàcia *akon*». De totes maneres, la utilització del terme de base (arbre, herbe, liane) és facultatiu, fora del cas en què dues formes d'existència vegetal (un arbre i una liana) són designades pel mateix nom.

Però seguint el sistema de designació de l'univers vegetal d'aquest poble observem que hi ha altres formes d'existència vegetal que no formen part, com he dit més amunt, d'aquestes quatre categories vegetals fonamentals. Així per exemple, els evuzok no diran mai que el bananer o la palmera és un «arbre», una «herbe» o una «liana». Per la seva apariència morfològica, els bananers no s'escauen a cap d'aquestes categories. Són una altra cosa. I aquest fet ben elemental apareix en la manera de parlar i de classificar aquests organismes vegetals. Cada classe de bananers (*Musa paradisiaca*, *Musa sapientium*) o de palmeres (*Raphia*, *Elaeis*, *Cocos*) rep un

nom propi, al qual no se li afageix mai cap d'aquells quatre termes de base fonamentals.

Des d'un punt de vista classificatori semblaria, doncs, que tots aquests noms de classe se situen al mateix nivell que les quatre categories fonamentals esmentades, car tots aquests noms designen una forma d'existència vegetal diferent de la dels arbres, les herbes o les lianes. Lingüísticament, tots aquests noms són expressats mitjançant un lexema primari (un sol terme de base). Per altra banda, cal assenyalar també que la llengua ewondo no creu necessari forjar un terme genèric que inclogui, per exemple, els bananers *ekon* (*Musa paradisiaca*) i *odzoe* (*Musa sapientium*) o les palmàcies *zam* (*Raphia*), *alen* (*Elaeis*) i *mvondo* (*Cocos*).

En el nivell classificatori següent - que podria correspondre a la nostra categoria classificatòria de «gènere» -, hi trobem tots aquells noms d'arbres, d'herbes, de lianes, dels bananers *ekon*... que estan immediatament inclosos en una d'aquestes categories designant les diferents formes d'existència vegetal. Aquest nivell classificatori és, tant des d'un punt de vista numèric com pràctic, el més important de tots. Segons els nostres càlculs, un *evuzok* és capaç de designar pel seu nom de trescents a cinc-cents organismes vegetals.

Pel que fa el nom propi d'aquests «gèneres» cal dir que, en general, són noms simples (*adjab*, *atondo*, *akom*...), fora d'alguns casos en què el nom és una expressió, com per exemple : «l'arbre-dels-bruixots» (*ele beyem*), «l'arbre-plantat-per-Déu» (*ebebege Zamba*). Si molts noms de «gènere» tenen un sentit autònom, d'altres, en canvi, són derivats de verbs, adjectius o d'altres noms significant llavors una característica de la planta, un ús, una de les seves virtuts o totes aquestes coses a la vegada. Així, per exemple, una «classe» del bananer *ekon* (*Musa paradisiaca*) és anomenat *elad*

ekon. Elad és un nom derivat del verb *lad*, que vol dir «ajuntar», «unir». Els fruits d'aquest bananer tenen la particularitat de presentar-se molt junts. Aquest bananer és un símbol de l'amistat i de la bona entesa. En el moment de la fundació d'un nou vilatge, hom el planta ritualment darrera la casa perquè els seus habitants visquin ben agermanats. Els seus fruits s'empren per a la preparació de certes *medecines* rituals destinades a obtenir la reconciliació entre persones renyides. Els *evuzok* són molt amants de fer jocs de paraules amb els noms de les plantes buscant derivacions o semblances fonètiques a fi d'explicar les virtuts curatives o les funcions simbòliques que solen atribuir-los.

La localització

Un aspecte important que l'enquesta etnobotànica ha de tenir present és el de la localització de les plantes. No es tracta de precisar botànicament l'hàbitat on s'ha collit la mostra que ha de servir per a la identificació científica de la planta. Es tracta de tenir en compte els conceptes *evuzok* relatius a la toponímia local i de les principals formacions vegetals reconegudes per aquest poble.

La representació de l'espai vegetal no és sinó un aspecte de la concepció de l'espai en general. Cal saber per exemple que a nivell simbòlic l'oposició entre les clarianes habitades (concebudes com l'espai social on regna l'ordre dels avantpassats) i la selva (concebut com l'espai asocial) és molt important, i que, entre l'un i l'altre, hi ha un espai intermediari associat simbòlicament a una funció de mediació o de transició. És en aquest darrer espai on es creu ronden les ànimes en pena dels difunts que encara no han assolit l'estatut d'avantpassats. És aquí

també on els infants orfes solen trobar, en els contes, el camí que els permet retrobar-se amb els seus pares. Es aquí, per últim, on els adolescents eren iniciats i esdevenien homes adults de la tribu.

Una planta, segons creixi en un o altre d'aquests espais, pot tenir un caràcter simbòlic diferent. Per altra banda, els evuzok tenen en compte certes condicions climatològiques per a definir i distingir un espai vegetal d'un altre. Es parla d'espais secs i humits, calents i refrescants, solellats i ombrívols...etc. Totes aquestes característiques poden permetre d'establir diferents tipus d'associacions. La qualitat de la terra és presa també en consideració. Així, per exemple, es diu que la terra dels voltants del lloc on creix un *Terminalia superba* és molt bona per els cultius. Després d'un part, la partera fa portar la placenta al peu d'aquest arbre i la deixi arran de terra enmig dels seus magnífics contreforts per a manifestar el seu desig d'infantar un altre cop. Els evuzok atribueixen a aquest arbre majestuós la virtut de comunicar la fecunditat i la longevitat, i l'associen al caràcter perdurable de l'ordre social volgut pels avantpassats. El seu nom ewondo és *akom*, un derivat de *kom* que vol dir «sempre». Tot fent un joc de paraules, els evuzok diuen que aquest arbre «fa viure eternament el país». El *Barteria fistulosa*, en canvi, és un arbre formiguer que creix aïllat en terrenys que els evuzok consideren infèrtils a causa de les formigues. Al revés de l'anterior, aquest arbre és associat a l'esterilitat i al mal, i el seu nom, *mebenga*, serveix per a designar els posseïdors d'evu antisocial que només pensen en la seva pròpia prosperitat i que els evuzok designen també amb el nom de «solitaris», com el *Barteria fistulosa* que «creix tot sol».

Un altre punt que fa veure la importància de la localització : de vegades el nom de la planta pot canviar segons el lloc on creix. L'exemple típic es

el d'*Uapaca staudtii*. Quan aquest arbre creix al bell mig de la selva, els evuzok l'anomenen *ebebega Zamba* («l'arbre-plantat-per-Déu»), perquè en aquell indret, allunyat dels homes i a l'abast solament dels iniciats que en coneixen les seves propietats, l'arbre guarda tota l'eficàcia que se li atribueix ; però, quan aquest mateix arbre creix a la vora de les clarianes i es troba a l'abast de tothom, llavors rep el nom d'*asam* («l'espoliat») per l'abús que la gent sol fer-ne de les seves escorces, i que, en aquest cas, hom pensa que han perdut ja una part de la seva eficàcia. A través d'aquest exemple pot veure's com l'oposició entre la selva i el món de les clarianes, inicialment, doncs, d'ordre espacial, s'articula amb una altra relacionada amb la noció de saber i que podríem anunciar dient : ús reduït o esotèric de les plantes / ús popular. Aquesta oposició sembla incloure'n una tercera que expressa la idea segons la qual el pas d'un saber esotèric a un saber popular va acompanyat d'una pèrdua d'eficàcia. Es així com fent «parlar» les plantes, els evuzok ens parlen del secret com mitjà de control social.

Descripció local de les plantes

Al meu entendre la descripció evuzok de les plantes és un dels punts més importants de l'enquesta etnogràfica sobre l'univers vegetal. He dit «descripció evuzok». No cal repetir que les descripcions científiques elaborades pels botànics són d'una gran utilitat per a l'antropòleg. Però el que l'antropòleg es proposa saber no és el que en diu la botànica linneana, sinó el què poden dir-me els «naturalistes» evuzok. Aquests, és ben cert, no han elaborat cap manual de botànica local. Però tots ells saben parlar de les plantes que els envolten i en coneixen mil detalls. Es

aquest tipus de «saber» que cal consignar per a poder estudiar després els criteris retinguts, ja sigui per anomenar una planta, ja sigui per identificar-la, ja sigui, en fi, per atribuir-li unes propietats terapèutiques o una funció simbòlica. Insistiré una vegada més : el que em sembla important en aquest tipus d'enquesta és deixar parlar lliurement la gent sense fer preguntes que puguin orientar massa la resposta. Car el perill és de formular unes qüestions que impliquin ja una certa concepció dels organismes vegetals i que privilegien uns aspectes i en deixin de banda uns altres. Moltes vegades, una pregunta d'ordre general pot ser suficient per obtenir una descripció dels trets principals que la gent reté per identificar una planta. Es cert que no sempre tots els informadors que parlen d'una mateixa planta coincidirán en tots els detalls, però la descripció de l'un podrà completar la de l'altre, i la suma de totes elles pot ser un bon exponent del saber popular sobre una planta determinada. Cal dir, però, que allò que anomeno «saber popular» és més un «saber compartit» que no pas un «saber addicionat», mitjançant la suma dels seus coneixements».

Ha sigut fent una recerca d'aquest tipus com he pogut reunir una informació considerable sobre la manera com els evuzok parlen dels vegetals: els conceptes utilitzats per distingir-ne els diferents elements, la manera de descriure'n les característiques i les propietats: la talla, la forma, el color, el gust, l'olor, la consistència del tronc; de les fulles, de la saba, dels fruits, etc. Més que mai, en un treball com aquest, cal emprar la llengua del país i prendre en consideració les distincions que la llengua opera i el contingut que es dona a cada una d'elles.

La denominació dels colors

Contemplem un aspecte particular del que acabem de dir. En descriure les plantes, els evuzok es refereixen sovint al color dels seus elements. Aquesta qüestió sola mereix un estudi a part que necessàriament s'ha d'articular amb la manera de designar i classificar els colors en general. Diguem ràpidament que és molt diferent de la nostra. El problema que planteja la denominació dels colors ha interessat molt als antropòlegs. Si tots veiem els mateixos colors, no totes les cultures segueixen els mateixos principis per a denominar-los i, menys encara, per a donar-los una dimensió de caire simbòlic.

Així per exemple els evuzok en parlar dels colors dels vegetals empen gairabé sempre una forma verbal, la qual cosa ens suggereix ja que el color és concebut en aquest cas precis més com un esdevenir - com quelcom que es fa i es modifica - que com una qualitat immutable. Per altra banda, els verbs emprats designen més els graus d'intensitat d'un color que el color mateix. Un evuzok no diu pas que «aquest tronc és d'un color marron» sino que, si es tracta d'un marron fosc, dirà que «fosqueja», però si es tracta d'un marron clar, dirà simplement que «clareja». Les formes verbals utilitzades són *fum*, *vin* i *vie* que podriem traduir respectivament per «clarejar», «fosquejar» i «enrogir». Així, tots els colors pàlids, ja siguin blancs, grocs, grisos, verds, blaus, etc. són designats pel verb *fum* ; tots els colors foscos, ja siguin marrons, morats, verds, blaus... són designats pel verb *vin* ; i en fi tots els colors vius (vermell i groc) són designats pel verb *vie* que vol dir també «madurar»). Pel que fa doncs la denominació dels colors, els Evuzok i nosaltres pocedim de manera diferent. Nosaltres partim del nom d'un color i en designem després la seva

intensitat, mentres que els Evuzok semblen interessar-se més pels diferents graus d'intensitat que pels colors mateixos. El sistema evuzok permet, per altra banda, matitzar combinant entre si les tres formes verbals esmentades. Així per exemple, quan els evuzok volen designar el color gris fosc del tronc d'un arbre, empraran les formes verbals fum i vim que podríem traduir dient : «el tronc d'aquest arbre és entre clar i fosc».

El color dels vegetals és un element que pot determinar ja sigui una aplicació medicinal, ja sigui l'elaboració d'un símbol ritual. Un exemple només : moltes anomalies del cicle menstrual de la dona són tractades amb les escorces de color vermellós de l'arbre *Pterocarpus soyauxii*. Aquest arbre, que segrega una substància resinosa de color vermell, és anomenat *mbel* o *ele meki*, aquesta darrera denominació significat literalment «l'arbre-de-la-sang». L'amenorrea (manca o cessació anormal del flux menstrual) és considerada pels evuzok com una minimenopausa. La cessació natural de les regles és designada amb el terme de *ndib*, terme relacionat amb les nocions de «foscor» i de «tancament» : la dona que ha cessat de tenir les regles té un ventre «tancat» o «fosc». Per curar l'amenorrea, el medecinaire utilitza l'herbe anomenada «l'herba-de-le-tenebres» (*dibi elog**) juntament amb les escorces vermelloses (*vie*) de *Pterocarpus soyauxii*. Aquesta combinació de colors (negre + vermell) és associada a la malaltia de la dona i a la seva guarició. L'eficàcia simbòlica d'aquest tractament ritual es fonamenta en l'ús d'unes plantes que suggereixen el pas d'un estat, en el qual el ventre de la dona es troba anòmalament «tancat» o «fosc» a un altre en el qual aquest ventre s'obrirà per donar pas al flux menstrual.

La llista de les propietats sensibles retingudes pels evuzok en contemplar l'univers vegetal és llarga, i més ho seria encara l'estudi de

de la planta, ni la funció que se li atribueix, allò que es pren en compte, sinó el tipus d'esdeveniment que es produeix en una circumstància particular. Es el cas de la planta *myan m'fag m'fag* (literalment: *myan* d'un sol cantó»). Es tracta d'un *Costus* que els evuzok qualifiquen de «m'fag m'fag» perquè té les fulles disposades a un sol costat de la tija. Es per aquesta raó que aquesta planta està associada a l'ordre social representat pels no posseïdors d'*evu*. Recordem que els evuzok anomenen aquests darrers amb el mateix qualificatiu de *m'fag m'fag*, «homes d'un sol cantó» perquè només són capaços de veure i de conèixer un sol cantó de l'univers. Cal dir que aquesta planta pertany a la categoria de plantes *evovae* ja que les seves fulles són suaus i vellutades. Es per a totes aquests raons que aquest *Costus* és el símbol més prestigiós de l'ordre social instaurat pels avantpassats i té un paper molt important en els ritus diürns de caire social.

Totes aquestes breus indicacions ens ensenyen la importància que té l'estudi de l'etnobotànica d'un poble per a comprendre mil aspectes amagats de la seva cultura.

La selva de la vall dels evuzok és plena de símbols, de signes, de missatges, de lliçons de coses. «Els arbres, em deia Zama Vincent, són els meus millors amics, tocant-los, testant-los o olorant-los em diuen si serveixen per a curar tal malaltia, o per a fer tal medicina...»

VII
CRÒNICA D'UNA MISSIÓ DE COMIAT

L'any 1985 vaig decidir fer una altra missió al Camerun. Oficialment, en la meua demanda de crèdits a la universitat invocava d'un manera gairebé rutinària la necessitat d'un complement d'enquesta. Cap problema. La univesitat sempre ha posat a la disposició dels seus professors els mitjans necessaris per a fer el treball de camp que calgués. L'enquesta va ser completada. Però la veritat és que la meua intenció era una altra. Volia passar un temps entre els evuzok per a despedir-me silenciosament d'ells, relegant les preocupacions etnogràfiques en un segon lloc. Creia que calia posar un terme a la relació directa amb aquell poble. La posició de l'etnògraf «professional» que va i ve, i, més encara, la de l'universitari que no pot allargar més de tres mesos les seves missions, em semblava difícil de mantenir. Volia, doncs, anar uns mesos a Nsola per estar simplement amb la gent, sense que el treball de recerca fos la meua preocupació principal. De totes formes sabia que, d'una manera o d'una altra, l'estada em seria etnogràficament útil. Aquesta vegada, més que cap altra, vaig fer l'etnografia gairebé sense voler, escoltant i deixant-me portar pels esdeveniments. Només havia previst completar alguns elements d'informació amb el medecinaire Mba Owona, i llegir amb algunes persones el manuscrit del meu diccionari etnobotànic per a verificar-ne una vegada més

el seu contingut. La crònica d'aquesta missió viscuda interiorment com un comiat serà també la crònica d'una etnografia feta sense cercar-la amb tot allò que té de quotidià, de fortuït i de relacional.

*De Yaundé a Kribi
(els primers adéus)*

A l'Àfrica he fugit sempre de les grans ciutats. Sense cap justificació antropològica. Vaig arribar a Yaundé un dissabte del mes d'octubre. A l'aeroport m'esperava una amiga barcelonina de l'antic grup d'Agermanament que em va rebre amb tota l'amabilitat del món. El dilluns començava les gestions administratives. Visita al director de l'Institut de Ciències Humanes que ja havia rebut el meu dossier de la universitat. A l'endemà tenia l'ordre de missió signada, autoritzant-me a continuar les meves recerques sobre la medicina tradicional a la regió de Nsola. Al mateix temps rebia les claus i els papers del cotxe de la universitat i que l'Institut de Ciències Humanes ens guardava. Revisió. Gestions complementàries per obtenir un xófer de l'Institut. Compra dels queviures necessaris. Anada a la universitat per a veure alguns professors amics meus. Visita a l'ambaixador d'Espanya al Camerun. I, per primera vegada, la sorpresa de trobar-me amb un ambaixador amb qui es podia parlar de temes africans sense caure en els clàssics prejudicis ; la sorpresa per part seva, la de descobrir un català fent antropologia per aquelles terres. El dimarts al migdia podia posar-me en ruta cap a Edea i Kribi. Amb menys de quaranta-vuit hores havia fet, doncs, tots els tràmits d'ordre administratiu. Calia dir-ho. No sempre l'administració camerunesa és tan complicada com ens ho vol fer creure Nigel Barley en el seu *Antropólogo*

inocente. Ni tampoc tan eficaç. En totes les administracions del món hi trobarem més d'un funcionari estúpid. I si no que el mateix Nigel Barley ho preguntí als negres, indis, nordafricans i altres que van de finestreta en finestreta per les nostres «civilitzades» administracions angleses, franceses, catalanes, castellanques i altres... a la recerca d'un simple certificat...

En arribar a Elogbatindi, a uns cinquanta quilòmetres de Kribi va començar a ploure. Es feia ja fosc. El camí va fer-se difícil. La carretera sense esfaltar lliscava per tot arreu. El neteja-parabrisa no donava l'abast. Quan les primeres llums elèctriques enterbolides per la pluja ens anunciaven l'arribada a Kribi, l'aigua queia a bots i barrals. Sota aquest diluvi tropical, em calia indagar on vivia la Thérèse Bikoe, una antiga col.laboradora d'Agermanament que havia passat dos anys a Barcelona per a fer un curs de confecció. Des de París li havia escrit anunciant la meua vinguda. Vaig parar-me al peu de la desembocadura del Kienke. El brogit de les seves aigües m'era familiar. Havia viscut dos anys a l'altre costat del pont, sobre un turonet a la riba del riu, al peu d'aquella desembocadura, davant mateix de l'oceà. A l'entrada del pont hi havia una estació servei. Els seus neons vermellosos em recordaren que allí regnava la Texaco. Era un bon lloc per començar les meves indagacions. Vaig demanar a l'encarregat si coneixia una tal Thérèse Bikoe. Abans de contestar-me em preguntà :

- *Ye one man evuzok ya Nsola, nga?* [«Ets el «fill-dels-evuzok» de Nsola, oi?»]

Em vaig sentir a casa. Els motius es conserven més que els noms. L'encarregat de l'estació deuria ser un batanga. No em semblava coneixe'l. El seu ajudant sabia on vivia la Thérèse Bikoe i s'oferí a acompanyar-me hi. La ciutat havia canviat molt. Havia crescut. Tenia un aire més urbà.

Com sempre, les millores havien beneficiat el barri residencial i administratiu. S'havien obert i asfaltat alguns carrers. La Thérèse Bikoe, la seva mare i una neboda vivien rellogats en una casa a mig fer d'una família fang. Disposaven de tres cambres. Al costat dels llits s'hi podia contemplar, ocupant gairebé tot l'espai, armaris, cadires, maniquis i maletes velles plenes de retalls i patrons. En un racó un rètol que deia : «SALON DE COUTURE «BARCELONE». Senyals d'un projecte que no acabava de tirar endavant. La casa quedava enclotada al costat d'un carrer il·luminat, a mig camí entre el barri administratiu i New-Bell. Crits i exclamacions de sorpresa per la meva sobtada aparició que, malgrat la pluja, feren sortir els veïns de les cases del costat. La Thérèse Bikoe no havia rebut la carta. De totes maneres la meua arribada no la va sorprendre gens : n'havia tingut el pressentiment. Feia tres o quatre dies havia somiat amb mi...

Mentrestant la pluja va parar. De lluny podia sentir-se la música congoleesa que eixia d'un bar dels voltants. Un cop asserenades les condicions atmosfèriques, la vida nocturna començava a posar-se en moviment. Eren les vuit del vespre. Els dancing-bars dels voltants havien ja encès les seves garlandes lluminoses, mentre alguns nois joves aprofitaven la llum dels fanals per repassar les lliçons de l'endemà.

A les ciutats, rebre una visita inesperada crea uns problemes completament inexistents en els pobles de la selva. Les condicions de vida del món urbà impedeixen sovint posar en pràctica el sentit de l'hospitalitat d'aquests vilatans convertits ocasionalment en ciutadans. Tenia prou confiança amb la Thérèse per dir-li que ens instal·laríem a l'«Hotel dels Alemanys». Ens hi va acompanyar. L'hotel era desert. No era època de turisme. Ens van preparar, però, dues habitacions. A l'altre cantó

de la ciutat vam trobar un petit restaurant africà, també desert però amb un bamileké disposat a preparar-nos quelcom per menjar. Tot sopant la Thérèse Bikoe va donar-me les primeres notícies de Nsola que sempre començaven per la llista de persones mortes. Per altra banda, Zibi, el fill del catequista, havia estat destinat a la missió de Kribi on el director de l'escola era precisament l'antic director de l'escola de Nsola. Una bona parella d'amics. Després de sopar, se'ns va ocórrer d'anar a saludar en Zibi. Era ja tard. Vivia a New-Bell, el barri dels forasters, en una casa que no era cap meravella, feta de taulons. Tothom dormia ja. Embolcallat amb el seu llençol de colors virolats, obrí la porta tot preguntant què passava. La sorpresa va traduir-se amb un «ekie, fada Louis...!» tan fort que desvetllà tota la família. Per a ell com per a la majoria dels evuzok continuava encara sent «mossèn Lluís». Al cap d'una estona teníem cinc o sis veïns al costat nostre participant del petit esdeveniment. Les retrobades en aquest país són autèntiques celebracions. Com en cada viatge, durant uns quans dies viuria aquesta atmòsfera d'una manera quasi permanent.

De retorn a l'hotel, vaig asseure'm una estona a la gran terrassa que obria els seus esglaons sobre la platja. Em trobava a pocs metres d'un mar que es gronxava tot deixant les crestes escumoses de les seves onades càlides desfer-se silencioses al peu del primer esglaó. No hi havia ningú. La llum groguenca d'unes animetes elèctriques em permetia contemplar alguns crancs de mar que, tot saltironat sobre el paviment de la terrassa, tornaven a la platja per fer-hi un clot i desaparèixer dels meus ulls. Aquell joc em divertia. No tenia son. Era el primer moment en què em trobava pràcticament sol des de la meva sortida de París. Vaig deixar-me anar. La remor de l'aigua acompanyant les sensacions d'aquelles primeres

retrobades em donava una gran felicitat. La joia immensa que causa poder experimentar que, al marge de totes les diferències, existeix la possibilitat d'una comunicació entre homes de cultures i societats diferents. Era bo sentir-ho. I quan, per altra banda, pensava que malgrat les opressions, dolors, mancances i plors, la comunicació entre individus continuava essent el valor fonamental d'un poble, llavors em deixava emportar pel sentiment exultant que em causava el pensament que els *tròpics no són, ni poden ser tristos* car en ells hom hi troba encara els signes d'aquella grandesa inenarrable dels pobles quan s'acompleixen com a tals : la grandesa d'unes relacions humanes fetes d'autenticitat donant a aquest terme el sentit que li donaria el mateix Lévi-Strauss.

L'endemà a les vuit, la Thérèse Bikoe vingué a buscar-nos a l'hotel. Havia matinat més que nosaltres. A trenc d'alba havia anat a la vora del riu Lobe, al peu de les seves cascades, per a esperar l'arribada dels pescadors i comprar peix fresc. Vaig dedicar aquell matí a fer algunes gestions. Visita de cortesia al senyor governador. Compra d'algunes garrafes de vi per a oferir als evuzok. Visita sentimental a la missió on havia viscut els dos primers anys africans. Passejada pels voltants de la desembocadura del Kienke on s'hi trobava la casa de la SOCOPEC, una de les cooperatives de pescadors que l'Agermanament havia creat per aquelles terres. Vaig recordar vagament una pregària que havia escrit quan vivia a Kribi. Era l'època dels grans ideals. Del somni d'agermanament. De la descoberta del Tercer-Món i de Theillard de Chardin. De la crítica a l'Església colonial. Eren els primers moments de la descoberta de la vida i de la cultura d'un altre poble. Els gèrmens d'una antropologia que encara no li havia donat aquest nom. Una de les versions que he retrobat

deia així :

Arribo del barri de pescadors batanga
Els he vist tornar del mar
Amb les piragües sobre el cap
Amb els fils de pescar entre els dits...

Uns pescadors que transporten les piragües sobre el cap
Com els aprenents de can Foix hi porten les barques plenes de pastissos...

Unes piragües
Fetes d'un tronc d'arbre
Esculpides a cops de destrai
Sense motor
Sense veles al vent
Sense res...
Fora d'un home
Que pacientment
Amb el seu fil de pescar
Espera atrapar un peix
I un altre
Un a un
Sense desesperar,

Des del temps de Nyambe
Fins avui
Els homes de la tribu batanga
Cada dia
Se'n van mar endins
Com sempre
Asseguts sobre les seves piragües
Amb les cames penjant dins del mar
Simplement
Amb la sola esperança de subsistir

Sovint em passejo pels carrers malgirbats d'aquest barri de pescadors
Pescadors batanga
Homes germans dels pescadors del Maresme i de Vilanova,
I entro a les seves cases
Unes cases fetes amb planxes, escorces o fang
Sense llum, sense aigua, sense res
Res d'allò que nosaltres, blancs, considerem indispensable
I veig els seus infants
Infants de ventre gros, desnodrits
I contemplo les seves dones
Dones de trenta anys, envellides,
Amb els pits exaurits
Cansades
Tornant del camp
Amb una panera plena de troncs a l'esquena,
Sovint em passejo pels carrers malgirbats d'aquest barri de pescadors.

I quan torno a la missió
Llavors l'esglesiola de Kribi
Bastida amb pedres i ciment
Amb els seus dos canons cara al mar
Amb els seus vitralls virolats
I amb el seu campanar fitant el cel
Em dóna la impressió d'una gran catedral
D'una catedral magnífica
Bastida per a acollir a uns simples pescadors
és llavors quan, mirant l'infinit del mar
Que s'estén davant dels meus ulls
Fins a fondre's amb el cel blau,
Comença la meva pregària :

Senyor...!
Em dol que estiguis aquí
Separat del barri de pescadors
No m'agrada que la teva casa sigui gran, lluminosa
I la d'ells unes pobres barraques
Em fa por que et prenguin per un burgés
Tu, que has vingut a parlar als pobres,
A mi m'ho diuen sovint : «Vosaltres rai, els missioners, vosaltres rai que sou rics...!»
Perdona'ns, Senyor, perquè t'hem instal·lat
Perquè ens hem instal·lat tan bé,
Sortim d'aquí, Senyor!
D'aquesta església
Anem-nos-en amb ells
A la platja
Entremig de les seves piragües
Allà on els homes són
I viuen
Amb els seus problemes
Les seves angoixes
Les seves esperances,
Els parlarem de xarxes
De barques de motor
De pesca a alta mar
De cooperatives...
Anem-nos-en d'aquí, Senyor!
I fem-nos presents en la seva vida
en les seves estructures
en el seu món de pescadors batanga,

Paraules que ressonen lluny, d'un temps en què pensavem «salvar» el món pel progrés... El poema vaig fer-lo jo. La pregària també. La cooperativa no. De les xarxes i de les barques se'n cuidaren en Victorià Cunill i la Montse Jotglar. Jo era sincer a l'hora d'escriure i de pregar, però una inutilitat a l'hora de cuidar-me d'aquests afers. De «fer-nos presents en

la vida i en les estructures d'aquells pobles» vam assajar-ho una mica tots els catalans de la colla d'Agermanament. Sense aquesta colla, sense els nostres somnis i utopies, mai hauria pogut fer aquella descoberta de l'Altre que vaig aconseguir més tard amb l'ajut de l'antropologia. A mi, el Senyor va escoltar-me : «vam sortir d'allí...» almenys jo. I molts altres de la colla també. Ell ja no deuria ser-hi. És una manera de parlar. No crec que s'identifiqués massa amb aquella església colonial. A en Victorià i la Montserrat, el Senyor no els va ajudar gaire : organitzant aquella cooperativa hi deixaren gairebé la pell.

Al migdia, estàvem instal·lats al voltant d'una taula ben parada a la veranda de la casa on vivia la Thérèse Bikoe i la seva mare. En Zibi i en Felip Enyege, l'ex-director de l'escola de Nsola havien estat també convidats. Des de la carretera la gent que passava contemplava aquella recepció feta a un blanc en ple barri africà. Una manera com una altra per a mostrar també que la nostra amfitriona tenia «bones relacions». Més d'un vianant deixà el carrer asfaltat, travessà la cleveguera i ens vingué a saludar mentre nosaltres menjàvem un succulent plat de gambes a la planxa...

Vam fer una bona sobretaula. Parlàrem de moltes coses. De les dificultats per a aquests «petits funcionaris» de viure en una ciutat on, seguint el model urbà, calia «comprar-ho tot» i això sense tenir mai la certesa de cobrar a finals de mes. Després del viatge del Papa al Camerun, les finances del bisbat van quedar tan escurades que els mestres tardaren cinc o sis mesos a cobrar... En mig de la conversa, la Thérèse i en Zibi van deixar-me caure una informació, a la qual no vaig donar cap importància: «A Nsola, van dir-me, les coses han canviat molt. Etundi Etundi Ambroise no és el d'abans. Els bruixots han desaparegut

completament...» Vaig donar-hi tan poca importància que no vaig anotar-ho. La primera nota escrita data de tres dies més tard, quan algunes persones més s'havien encarregat de transmetre'm aquest mateix missatge. Així va encetar-se per primera vegada un dels temes que més sovint apareixeria en les meves converses durant aquesta darrera estada a Nsola.

La sobretaula va acabar-se sobtadament. El primer toc de sirena anunciant a tota la ciutat el començament de les classes, va deixar-se sentir. Ens diguérem adéu. Els acomiadaments africans són també autèntiques celebracions. Després vaig quedar-me una estona sol, assegut a la veranda. La meva vista es perdia en aquell tros d'espai urbà mig embastat, sense cap horitzò, entremig de fanguers i de bidons que recollien l'aigua de pluja. Els meus ulls s'enllagrimaren. Havia començat a acomiadar-me d'un poble del qual em sentia profundament deutor. Va ser difícil dissimular-ho. La Thérèse va veure'm amb els ulls humitejats. S'acostà i em digué : «Apa, anem cap a Nsola. T'acompanyo fins a Ngovayang...!»

*L'arc de Sant Martí
(una altra ocasió mancada)*

Car abans de pujar a Nsola havia decidit d'anar a Ngovayang per a saludar el nou equip de metges.

Vam fer una part important del camí sota la pluja. De mica en mica, però, es va anar asserenant fins a poder contemplar en certs indrets de la ruta, davant nostre, un magnífic arc de Sant Martí. La bellesa d'aquell espectacle compensava una mica l'estat calamitos d'aquella carretera sense asfaltar, que en vint-i-tres anys no havia millorat gens. Sense demanar-li

cap explicació d'aquell fenomen meteorològic, la Thérèse Bikoe va posar-se a explicar la *història* sobre els orígens mítics de l'arc de Sant Martí :

- «Saps la història de l'arc de San Martí? - va fer-me.

- «No!» - vaig contestar-li

«En un poblat - va començar dient - hi vivia una donzella molt desobedient. Quan el seu pare o la seva mare li manaven de fer quelcom, sempre trobava una excusa per no fer-ho. Un dia la seva mare li proposà d'acompanyar-la al riu per pescar. La filla va dir-li que no en tenia ganes i es quedà al poblat. A mitja tarda, una gran negror omplènà el cel i, sobtadament, es posà a ploure. De cop i volta, una serp enorme entrà a la cuina, englotí la donzella i se'n pujà al cel. La mare, que en aquells moments tornava del riu, en veure el que succeïa, agafà un matxet i, mentre la serp s'enlairava cap el cel, li va tallar la cua. La cua es transformà en una boa mentre que la serp que s'havia engolit la donzella es transformà en l'arc de Sant Martí. La mare va dir als seus d'abandonar el vilatge i d'anar viure a la selva. El color blau de l'arc de Sant Martí, va acabar dient, és la donzella...»

Ignorava aquella versió evuzok. Coneixia, en canvi, l'existència d'una versió fang publicada l'any 1901 per Largeau. En aquells moments, més preocupat per les sotragades i relliscades del cotxe que per l'etnografia de l'arc de Sant Martí, em va semblar que es tractava de la mateixa història. Vaig escoltar i prou. Ara penso que és interessant constatar que al cap de vuitanta anys aquell mite continuava transmetent-se. Llàstima de no haver escoltat la versió evuzok en unes circumstàncies més adients i d'haver tingut presents els detalls de la versió fang per a demanar algunes explicacions. De retorn a París vaig adonar-me que, si bé aquella versió explicava la mateixa història, invertia gairebé tots els seus

elements. La parella d'actors formada per una mare i una filla, en la versió evuzok, esdevenia, en la versió fang, una parella d'actors masculins formada per un pare i un fill. Si en la versió evuzok és la mare la que se'n va al riu a pescar, i la filla es queda al poblat, en la versió fang, és el fill qui se'n va al riu, no per fer-hi la pesca (treball femení), sinó per a buscar-hi aigua. En la primera d'aquestes versions, és una serp qui engloteix la noia i puja cap al cel, mentre que en la segona, és el cap de família qui acompanyat de tota la gent del poblat pugen, un a un, cap al cel enfilant-se per una corda. Pels evuzok, és la mare qui, veient com la serp s'emporta la seva filla, li talla la cua, mentre que pels fang, és l'infant qui en veure com tots els seus pugen cap al cel, agafa un matxet i talla la cama del seu pare. Segons el mite evuzok, la cua de la serp es transforma en boa i la serp en l'arc de Sant Martí, un arc al qual els evuzok atribueixen el poder d'englutir l'aigua de pluja ; segons el mite fang, la sang de la ferida es transforma en serp, mentre que el tros de cama es transforma primer en boa i després en l'arc de Sant Martí. Mai m'he pogut explicar el perquè d'aquestes inversions, sobretot tenint en compte que entre els evuzok i els fang la distància cultural no és massa gran. En aquelles circumstàncies vaig ser incapaç de fer les preguntes adequades. És quelcom que l'etnògraf ha de saber acceptar : les ocasions mancades, les ocasions perdudes. I en aquest cas concret, va ser una llàstima si tenim en compte que, en el món bantu, l'associació simbòlica entre l'arc de Sant Martí, la serp i l'aigua és constant. Aprofundir el cas d'aquesta associació simbòlica en aquesta àrea cultural, en la qual una versió femenina i una versió masculina semblen oposar-se, hauria estat aportar una peça més al sistema de transformacions estudiat per Luc de

Heusch en els seus llibres *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat* (1972) i *Rois nés d'un coeur de vache* (1982).

Després d'una breu parada a Bipindi, continuàrem cap a Ngovayang. Les primeres ombres d'una nit serena havien fet desaparèixer progressivament els reflexos policromats d'aquell arc de Sant Martí.

Ngovayang
(la decepció)

A l'hospital de Ngovayang l'estada va ser curta. Pensava estar-hi una mica més, però se'm va fer desagradable suportar l'esperit gairebé segregacionista (amb un deix d'anticatalanisme) dels dos metges espanyols (excel.lents professionals) que tenien la casa hermèticament tancada als africans. A mi, cal dir-ho, me l'obriren (era blanc). La Thérèse Bikoe (era negra), que ja sabia l'ambient que regnava en aquella casa, va prendre les seves precaucions per anar a dormir a casa d'uns amics i entornar-se'n a Kribi l'endemà de bon matí. Arran de les primeres converses, vaig constatar que la concepció que tenien sobre els pobles que ens acollien era tan diferent de la meua que vaig decidir plegar veles i anar-me'n a Nsola com més aviat millor. Si hi ha una diferència que sóc incapaç d'acceptar és la dels que neguen el dret a la diferència.

«La fi de la bruixeria»
(un missatge incompès)

Em seria impossible fer la crònica de la meua darrera estada a Nsola sense esmentar el que semblava haver estat el gran esdeveniment dels darrers temps : la fi de la bruixeria acompanyada de la mort dels darrers

grans bruixots o, si més no, del fet d'haver-los reduït completament inactius. En Zibi i la Thérèse Bikoe me'n parlaren ja a Kribi sense que hi prestés massa atenció. El meu primer error va ser interpretar aquell enunciat que deia : «saps? a Nsola la bruixeria ja no existeix més» com si els meus interlocutors volguessin dir-me que el que havia desaparegut era la «creença» en la bruixeria. El segon error va ser rebre aquell enunciat com una «informació» adreçada a l'etnògraf i no com un «missatge» personal. Per a comprendre aquest punt, la cronologia dels fets i la personalitat dels «informadors» (o missatgers) no és indiferent.

Vaig sortir de Bipindi el diumenge dia 21 de setembre. Pel camí, molta gent endiumenjada anava com de costum cap a l'església. Les aturades per a saludar els uns i els altres van ser contínues. Mba Owona, el medecinaire de «*La dansa als Esperits*» havia bastit la seva «clínica tradicional» en una clariana situada no massa lluny de la dels seus pares, allí on l'havia conegut. Vaig aturar-m'hi una estona. Ràpidament va ensenyar-me les dependències de la seva nova «clínica». «De totes maneres, va dir-me, mentre entràvem a la «sala» destinada als malalts, actualment a penes hi ha ningú. A Nsola, la bruixeria ja no existeix...» Aquesta vegada, aquestes paraules començaren a cridar-me l'atenció.

Arribada a Aseng-Bede. La mamà Jeanne estava esperant-me a la porta de la casa que ja m'havia netejat i endreçat. Des del dissabte havia corregut la nova de la meua vinguda. Estava molt envellida. Una de les primeres coses que va fer va ser mostrar-me la tomba de la mamà Christine, davant mateix de la casa, al costat de la tomba de Mba Tobies...

Durant tot el dia va entrar i sortir molta gent de casa. A mitja tarde el «saló» estava ple de veïns, però sobretot de membres del sots-llinatge Mba de les clarianes veïnes. Va haver-hi les paraules rituals de benvinguda

pronunciades pels successor de Mba Tobies. I va haver-hi les meves per a recordar mamà Christine. Vaig dir-los que havia vingut a veure'ls, a passar uns dies amb ells. No vaig dir res de que hi anava a despedir-me. És cert que en aquella anada hi havia també una certa intenció etnogràfica, però no vaig parlar-ne. Cada vegada se'm feia més difícil retre'n compte a la gent. Per a mi, l'etnografia era ser allí sense preocupar-me de res més. I això no exigia masses explicacions. Havia ofert el «vi de la mort». Es va buidar la garrafa, cantar i dansar una mica. Etundi Etundi Ambroise vingué de Kpwa per a saludar-me. Vaig trobar-lo molt passat. Tots ens havíem envellit. En aquells moments vaig recordar-me que a Kribi, en Zibi m'havia dit que el portaveu dels evuzok «ja no era el mateix d'abans». Què volien dir aquelles paraules?

M'havia oblidat de comprar petroli i de portar una làmpada. La mamà Jeanne me'n deixà una. M'agradava dormir amb una mica de llum al costat meu. Em feia companyia. Sempre vaig tenir por de trobar-me amb alguna serp. Ningú dormia completament a les fosques. Potser per altres raons. De fet, però, mai cap serp vingué a desvetllar el meu son...

Dilluns. Vaig despertar-me aviat. Havia dormit malament, lluitant entre els bonys del matalàs i la postura del meu cos perquè s'hi adaptés bé. Començaven a sentir-se les primeres veus matinals i els primers cops de morter. Vaig sortir fora a la veranda. Els meus ulls resseguien pam a pam l'espai a cel obert d'aquella clariana. Aseng-Bede no havia canviat gaire. Alguna cuina de menys, alguna tomba de més.

Les tres cambres del darrera que havien servit de dispensari estaven ocupades pel cap dels serveis d'agricultura, un batanga de Kribi. Feia molts anys que treballava a Nsola. Ja ens coneixíem. Anava molt amunt i

avall, ajudant i aconsellant els plantadors de cacau. Era la seva feina. Es deia Samuel. Vam compartir la casa i molts àpats...

Estava amb la cafetera a les mans quan varen entrar en Zama Vincent, el meu mestre de botànica local i en Bivina Bernard, el meu professor d'ewondo. En Zama Vincent venia a dir-me que una dona de Melen (a uns tres quilòmetres vers Bipindi) s'havia suïcidat. Era un fet rar i molt greu. Tant els suïcidis com els homicidis entraven dins de la categoria d'impuresa anomenada *tsoo*. La família del malaurat contraïa per aquest fet una màcula hereditària que, si no es feia el ritu apropiat, podia provocar una sèrie de mals i d'infortunis ben caracteritzats : avortaments, morts infantils, esterilitat... Amb en Vincent precisament n'havíem parlat moltes vegades, ja que ell i la seva família havien estat víctimes d'aquestes conseqüències a causa d'un crim de sang comès per un dels seus avantpassats durant l'època de la colonització alemanya, la qual cosa el conduí, seixanta anys més tard, a organitzar el ritu apropiat. Una vella història de família...

Mentrestant la cafetera va posar-se a borbollar. Vam esmorzar plegats. Parlàrem d'altres coses. I de nou, sense que orientés la conversa, en Zama Vincent encetà el tema de «la fi de la bruixeria entre els evuzok», al qual s'hi afegiren ràpidament en Bernard i en Samuel, cada u a la seva manera, confirmant les mateixes idees...

A la tarda vaig anar a l'enterrament. L'ambient era estrany. La cerimònia va ser expeditiva. Hi havia poca gent. Una forma de sanció col·lectiva envers aquell acte que anava contra els principis fonamentals del clan. L'homicidi i el suïcidi tenen quelcom de comú amb l'incest i formen part de la mateixa categoria de transgressions clàniques, exigint el mateix ritu de reparació. En acabar l'enterrament, algunes persones van

convidar-me a anar beure una mica de vi de palma. Erem a Melen i aquest topònim significa «Les palmeres». Calia fer honor al producte del país. La persona que va convidar-me era Mba Robert. Vivia en una casa a mig fer situada en una clariana al costat d'on vivia quan va celebrar el ritu funerari a la memòria del seu pare. Un detall interessant que només pot verificar-se amb el pas del temps. Després d'haver celebrat el ritu tsoo, en Zama Vincent també havia bastit una casa nova en una clariana al costat d'on vivia en el moment de celebrar-lo. Una de les finalitats d'aquests ritus clànics consisteix, entre altres coses, en proclamar i afermar la posició social del seu organitzador. La construcció d'un vilatge nou n'és una demostració a posteriori.

Tercer dia d'estada a Nsola. Dimarts. La vida havia reprès el ritme normal. De dia, les clarianes es buidaven. Era el moment de la collita del cacau. Calia esberlar els fruits, treure les llavors i fer-les assecar. Tothom hi participava. Era l'única font de diners. Dintre d'unes setmanes hi hauria el primer mercat. Tothom l'esperava amb candeletes.

Per dues vegades vaig fer una escapada a la clariana on vivia el successor de l'antic cap dels evuzok. Malgrat que ja havíem convingut que aniria a veure'l aquell dia - ens havíem saludat a l'enterrament - , la seva casa era buida. Havia marxat a la plantació. Estrany. El seu germà que era un bon amic meu i un dels personatges més dinàmics del país o, en tot cas, el polígam més gran (tenia set esposes) de tot el clan, em va rebre uns moments com per a excusar-se de l'actitud, que ell mateix considerava incorrecte, del seu germà. No em venia de nou. Entre ell i jo hi havia un vell contenciós. En un dels viatges precedents (1974) vingué a veure'm per a comunicar-me la seva intenció de confiar-me el seu fill perquè assumís la responsabilitat de la seva educació i formació a Europa... Jo era

professor a Paris, oi? Va ser difícil fer-li comprendre que era una idea descabellada i que no podia fer-la meva.

Fora d'aquesta visita mancada, vaig passar la resta del dia a Asengbede. Plovia. La casa era plena de degotalls. Vaig posar recipients per tot arreu.. Calia estudiar ben bé els espais sense degotalls per a protegir els quatre llibres i papers meus i per a disposar bé el llit i les butaques del «saló». En un mot, vaig dedicar el dia a instal·lar-me. A mitja tarda, quan ja havia parat de ploure i la gent tornava de les plantacions, vaig anar fer un tom a Mvondo. La planta cactiforme continuava protegint l'entrada de la clariana. Els cocoters recordaven l'encert d'aquell topònim. Anava de cuina en cuina, m'asseia una estona a la vorera d'un llit i parlava una mica amb la gent. De totes aquelles cases no n'hi havia cap que no fos plena de records i de sensacions que sempre he guardat dintre meu com la millor de les experiències viscudes. Parlàvem dels vius ; parlàvem també dels morts. Alguna vegada em mostraven la tomba del difunt i em demanaven de beneir-la. Era inevitable. Com ho era també que algun malalt em demanés de confessar-lo... L'ambigüitat d'aquella situació era palesa. Les interrogacions continuaven sent les mateixes. Qui era jo per a ells? Un etnògraf? Un capellà casat? Un blanc que va i ve? Per fer-hi què? Un fill d'aquell poble, mort i enterrat i que de tant en tant feia una aparició per aquelles terres, com ho deixava entendre el vell - i ara menys evident - sobrenom de «man evuzok»? o bé, encara, un bruixot disfressat de blanc cercant a aneantir el poder de tots els grans medecinaires del país...? El pas de capellà a antropòleg no podia fer-se fàcilment. Sí, anant de cuina en cuina, vint anys enrera, m'havia qüestionat sobre la legitimitat de les meves funcions missioneres, aquella tarda, anant de casa en casa, em preguntava de nou: i els evuzok , com han

interpretat aquest pas? Qui sóc jo per a ells? Quina identitat o, més ben dit, quin nou status m'han donat dins del seu univers? En el fons, la qüestió essencial per a mi era saber què podia representar per a ells una persona interessada en l'«estudi dels seus costums» que era la fórmula planera que solia emprar per a explicar la meua professió de professor i d'antropòleg.

De cop, vaig recordar amb una mica de melangia el temps en què feia de capellà. S'estava fent fosc. Anava amb pantalons curts i camisa de mànigues curtes. Em gratava els braços i les cames amb desfici. Era l'hora dels *afig*, unes mosques com espurnes gairebé imperceptibles que a nosaltres, els blancs, ens picaven de mala manera. Quan era capellà i arribava l'hora de la seva aparició solia posar-me la sotana blanca ... Era un sistema de defensa ideal... Sense l'hàbit sant, el meu cos es convertia en pastura d'aquells insectes malvats...

En caure la nit, dues persones del sots-llinatge Mba m'acompanyaren a casa. Pel camí, una vegada més, la conversa encetada pels meus interlocutors giravoltà sobre el tema que més semblava preocupar els evuzok o que, si més no, els evuzok es preocupaven de fer-me saber : la fi del regne dels bruixots... Tot afegint-hi, amb una certa solemnitat, que Etundi Etundi Ambroise - «el teu amic» com em deien una mica irònicament - ja no era més el portaveu dels evuzok ja que estava mig tocat del bolet i era un home «acabat»... Paraules que al sentir-les em feien mal. Tenia un gran respecte per Etundi Etundi.

Aquell vespre, acompanyat d'un llum de petroli, vaig començar a escriure aquelles «informacions» coincidents. «Mai, escrivia, havia vist tanta insistència, per part dels evuzok, en fer-me saber quelcom...» En aquells moments encara, per a mi, es tractava d'una «informació» etnogràfica

obtinguda «naturalment» i la considerava com la millor demostració de la meua teoria sobre la manera informal de fer l'etnografia...

Fins llavors, les «informacions» recollides podien resumir-se així : el mes de novembre de l'any 1981, s'havia celebrat a Nsola una sèrie de ritus destinats, no tan sols a protegir el país contra els atacs dels bruixots sinò a «exterminar» definitivament els actors d'aquests actes antisocials. L'any 1981 havia estat un any nefast pels evuzok, amb moltes morts i moltes malalties que sovint foren atribuïdes a l'acció dels posseïdors d'evu antisocial. Alguns notables es reuniren per a discutir i trobar una explicació a aquella recrudescència de la bruixeria. En aquella època, per tot el sud del Camerun es parlava molt d'un home anomenat Seh Esso que devia estar dotat d'un poder extraordinari per a dominar l'acció nefasta dels bruixots. Decidiren posar-se en contacte amb ell. Li enviaren dos missatgers per a demanar-li, en nom de tot el clan, que vingués a «blindar» el país. Seh Esso era un bulu*. Vivia a Ntud Akun prop de Sangmelima, a més de dos-cents quilòmetres d'Aseng-Bede. Al cap d'unes setmanes i sense avisar, com era el seu costum, Seh Esso es presentà a Nsola. Es decidí a fer un ritu a cada un dels quatre punts principals del país, a Minsola, Atog-Boga, Mimbanela, Melondo i Nkolombog. Contràriament als ritus dels antics «exorcistes» (*mvigi*), que cercaven descobrir - tot anomenant-los públicament - els bruixots responsables de tal o tal mal, el ritu de Seh Esso consistia fonamentalment en sacrificar una cabra i fer-ne menjar a tots els presents tot advertint solemnement que, si algú d'entre ells menjava d'aquella carn i després s'atrevia a «sortir al món de

* Els Bulu, Fang i Beti constitueixen el grup anomenat Pahouin,

la nit» per a cometre un acte de bruixeria, aquella persona hi trobaria inexorablement la mort. A cada un d'aquells quatre territoris hi plantà després una planta especial anomenada *ayang** com a símbol d'aquell acte de «blindatge** de totes les clarianes evuzok.

Si el discurs i els mitjans simbòlics emprats per aquest personatge no eren massa originals, en canvi, el seu carisma devia ser excepcional puix que quatre anys després del seu pas per Nsola encara es parlava d'ell com la persona que havia aconseguit posar terme a la bruixeria. Sens dubtar gens ni mica del seu carisma, però sabent també que de vegades l'atzar fa bé les coses, podríem afegir que alguns fets contribuïren a donar-li aquest gran prestigi entre els evuzok. Sembla ser, en efecte, que poques setmanes després de la vinguda de Zeh Ezzo i d'haver pronunciat totes les seves amenaces contra els bruixots, van morir precisament algunes persones de les quals se sospitava que ho eren. El primer en «caure» - com deien els evuzok - va ser Bikoe Joseph, aquell veí de Kamelon que tenia la seva casa al peu de la missió i que feia molts anys me l'havia ofert per a instal·lar-hi el dispensari. «Avui, em deien els meus interlocutors, els bruixots no gosen «sortir», tenen por...» i afegien amb un to triomfalista : «*mgbèl emanea*» que podríem traduir dient «el món nocturn s'ha acabat». El que no em deien els meus amics era que, si la bruixeria s'havia acabat, era perquè algú havia reexit a dominar-la emprant uns

* Es el nom genèric d'una sèrie de plantes bulboses i carnudes molt importants des d'un punt de vista ritual i simbòlic,

** És el terme que s'empra per a designar certs ritus de protecció d'una persona o d'una cosa i que correspon al verb *ewondo ban*,

poders semblants al dels bruixots, la qual cosa volia dir que aquell sistema de representació del món centrat sobre la noció d'evu continuava més viu que mai. Aquells fets traduien potser l'existència d'una nova distribució de forces en el si de la societat evuzok.

Dimecres. Havia enviat un missatge a Nkoa Ferdinand de Melombo per dir-li que aniria a passar uns dies per a veure els evuzok del llinatge Ngono. Vaig instal·lar-me a casa seva. Era una petita clariana amb totes les cases d'una mateixa gran família arreglades d'un sol costat. De totes les cases-mascle, n'hi havia una que tenia un aire més modern que les altres, era la de Nkoa Ferdinand, el germà petit d'aquella família de cinc germans que vivien en aquella clariana. Si l'acollida va ser individualment correcta, col·lectivament va ser freda. La vetlla d'aquella primera nit va ser curta. Cap dels germans de Nkoa Ferdinand vingué a buidar el garrafó de vi que li havia ofert. Vaig pensar que no era la mateixa cosa presentar-me en una clariana amb l'aureola que tenia com a missioner o presentar-m'hi com a professor o antropòleg. El problema del status de l'antropòleg sobre el terreny és encara menys clar que el de la presència dels missioners. De vegades tenia la impressió que era un antropòleg que vivia de renda, d'aquella que havia acumulat quan era missioner. Com anirem veient el problema de la meva nova identitat no era tan sols jo que me'l plantejava, sinó també els evuzok. De totes maneres, l'ambient fred d'aquell vespre no tenia res a veure amb aquest problema. Era el resultat dels conflictes i tensions que hi havia entre els diferents membres d'aquella família. Les relacions entre germans solen ser difícils sobretot quan és el germà petit el que assoleix una posició social i econòmica més elevada que la dels altres germans. És el conflicte que

pot néixer entre una preeminència que ve de la posició geneològica que hom ocupa en el si d'una família i aquella altra que hom adquireix pels seus propis mèrits. Aquest era el cas d'aquesta família en la qual, anys enrera hi havia hagut ja una tibantor molt viva entre l'hereu i els altres germans, tots aquests fent pinya, en aquella circumstància, amb el germà petit que estava a mata-degolla amb el seu germà gran.

La celebració d'un gran ritu de reconciliació l'any 1974 per a obtenir la curació del germà gran, greument malalt, calmà els esperits durant un cert temps. Però més tard, després de la seva mort, el conflicte es va revifar, oposant aquesta vegada Nkoa Ferdinand - el germà petit - contra els altres germans, els quals l'acusaven d'haver acaparat tots els beneficis de la benedicció d'aquell ritu de reconciliació. Es cert que després de la seva celebració Nkoa Ferdinand fou elegit cap dels evuzok de Melondo i l'esterilitat de la seva primera esposa fou compensada amb la fecunditat de la segona que li havia donat ja dos fills i, en aquells moments, esperava el tercer. Motius més que suficients per a fer perdre la son dels altres germans, casats i sense fills, tot desvetllant enveges i suspicàcies.

Sense pensar-hi, potser jo mateix hi havia contribuït : tenia més amistat amb Nkoa Ferdinand que amb els altres germans... i gairebé sempre solia instal·lar-me a casa seva.

La posició de l'etnògraf no sempre és fàcil i el seu comportament no sempre és encertat. Les actituds asèptiques són impossibles. D'una manera o altra sempre modifiquem l'ambient relacional ; d'una manera o altra sempre esdevenim actors. Creure'ns que només som observadors de la realitat que ens envolta és una pura il·lusió. Si fos així, l'etnografia deixaria de ser una ciència «humana».

Un matrimoni per rapte
(una forma especial de matrimoni)

Tot conversant sobre les dificultats que tenia amb els seus germans, Nkoa Ferdinand va posar-se a parlar del seu darrer matrimoni. No sé per quin motiu va fer un crit a la seva filla gran que entrava i sortia de la casa tot jugant. Això va donar-li peu per parlar d'ella, de l'educació dels infants i del seus dos matrimonis : «Vaig viure tants anys casat i sense fills, va dir-me, que en tenir aquesta nena amb la segona muller, temia tant de perdre-la que l'he mimat massa i ara que ja té sis anys veig que em planta cara i em desobeeix...» Un problema pedagògic ben semblant als nostres... En preguntar-li quan temps feia que havia pres una segona muller, va explicar-me que l'any 1974 quan vaig assistir al ritu de reconciliació, la seva segona muller ja vivia amb ell però encara era verge. «La meua primera muller, continuà dient, en veure que passaven els anys i no teníem fills va aconsellar-me que prenguéss una segona esposa...» Tradicionalment, la missió de la primera dona és organitzar i assegurar el prestigi i la prosperitat del vilatge del seu marit. És el sentit gairebé literal del mot *ekomba* amb el qual els *evuzok* designen precisament la primera esposa. L'*ekomba* és la peça essencial d'un matrimoni poligínic. Ella gaudeix d'un gran prestigi i exerceix la seva autoritat sobre les altres dones, tenint com a responsabilitat major l'educació de les més joves. En un matrimoni poligínic és difícil concebre que el marit prengui una altra muller sense el consentiment de la primera. El cas de Nkoa Ferdinand confirma aquesta norma ideal. Després d'un primera temptativa de matrimoni amb una noieteta bassà, que no es formalitzà, Nkoa Ferdinand començà a freqüentar una noia del clan *ngoe* de Melombo (al costat

mateix de Nkolombog). Tenia uns dotze anys. Havia nascut l'any 1963 i, segons va dir-me ell, l'havia batejat jo...! Com és natural aquelles visites van cridar l'atenció de la família de la nena i un dia el seu pare va preguntar al nostre festejador :

- «Com és que véns tan sovint per aquí...? Que hi cerques quelcom...?»

- «Ja ho sabràs un dia d'aquests...» - va contestar-li Nkoa.

«Juntament amb la meva dona - continuà explicant-me - vam reunir seixanta mil francs, una garrafa de vi i un boc. Un dia ens presentàrem a casa del pare de la noia acompanyats del meu germà Elies. Estaven ja previnguts. Tota la família ens esperava reunida. El meu germà Elies parlà el primer per explicar la meva intenció d'esposar la filla de Meyong Thadé. Es va parlar una bona estona. Al final, el pare cridà la nena i li digué :

- «Aquí hi ha una garrafa de vi i uns diners, si un dia vols esdevenir la dona de Nkoa Ferdinand, agafa la garrafa i els diners i ens els dones, si no vols casar-t'hi, ho agafes tot i li ho tornes...»

La nena presentà aquella dot al seu pare. A l'instant va esclatar un «eyenga» (eeeeeeeeeeee...!) molt fort i la gent es va posar a cantar i a dansar mentre plegats buidàrem aquella garrafa de vi. A l'endemà vam matar el boc. Així segellàrem la promesa de matrimoni. La noia es va quedar a casa dels seus pares... »

En Ferran estava molt engrescat amb la seva promesa i no volia que aquell projecte de matrimoni s'esfumés com va esfumar-se aquell altre amb la noia bassà. Amb la seva primera dona van decidir, doncs, d'anar-la a «raptar». Aquests «raptos» tenen un caire convencional i no sorprenen a ningú. De fet constitueixen una forma «legal» de matrimoni com sembla confirmar-ho aquell proverbi que sol recordar-se en aquests casos i que diu : «el peix que cau dins d'una bagarella no en surt mai més». La primera

dona va cuidar-se d'anar a convèncer la promesa d'evadir-se, a la nit, mentre ella i Nkoa Ferran l'esperarien en un lloc convingut. Així va fer-ho. L'endemà, de bon matí, arribaren a Melondo entre les aclamacions de tots. En aquests casos, si el pare de la promesa creu que la dot presentada és insuficient intentarà més tard negociar un complement. Però això és el pa de cada dia en totes les aliances matrimonials. Un proverbi que diu «la panera de la sogra no acaba d'omplir-se mai» sembla recordar-ho.

Nkoa Ferdinand i la seva segona muller van tardar un cert temps en tenir les primeres relacions sexuals. Mentrestant, la primera esposa es cuidà d'iniciar-la a la vida del seu nou clan i als costums del seu futur marit.

*Els orígens mítics de l'haixix
(una breu digressió)*

Una altra vegada, doncs, el germà petit havia reeixit a superar els seus germans grans. Si la rivalitat entre ell i el seu germà gran Zanga Michel va cristal·litzar d'una manera pública en el moment de la celebració del ritu clànic de l'any 1974, les enveges i rancúnies devien venir de molt lluny. Deu anys abans, en efecte, el més petit d'aquesta família de cinc germans havia reeixit ja a construir-se la casa més gran i bonica de la clariana, a posseir la plantació de cacau més important i a adquirir un prestigi que els altres germans no havien assolit. Parlo dels anys en què jo vivia a Aseng-Bede. En aquesta època, varies vegades havia anat a visitar els habitants d'aquesta clariana. Ignorava l'existència d'aquells conflictes. Recordo haver passat uns dies a casa del germà gran. Era un bon guaridor. Va comunicar-me un cert nombre de receptes donant-me tota mena de detalls. En una d'aquestes estades, un vespre, va organitzar-se una vetllada de

faules i cantafaulas a casa de Nkoa Ferdinand. Vaig enregistrar-les. Aquest darrer va explicar un conte sobre els orígens de l'haixix. Vaig considerar-la com una peça etnogràfica important. El conte establia una relació entre els avantpassats i l'haixix ; recontava, en efecte, que aquesta planta havia fet la seva aparició entre els homes després que el germà petit d'una família de germans orfes, hagués dispersat en un camp les cendres dels ossos incinerats del seu pare. Quan sabem la importància que tenen les plantes psicodèliques en el culte dels avantpassats, comprendrem l'alegria que va donar-me recollir aquest conte (o mite) etiològic. Uns anys més tard, l'antropòleg americà, James W. Fernandez, gran especialista de la cultura fang, en publicava una versió establint la mateixa articulació. Si el mite sobre l'origen de l'evu em permetia emmarcar l'univers relacionat amb la «màgia» i la «bruixeria», aquest sobre l'origen de l'haixix i de les altres plantes psicodèliques em permetia emmarcar l'univers relacionat amb la «religió». Però de fet, el contaire d'aquell vespre, Nkoa Ferdinand, no volia fer-me comprendre aquesta relació entre la consumació ritual de l'haixix i els avantpassats, sinó que, tocant més de peus a terra que jo, volia aprofitar aquella avinentesa per a recordar a l'auditori que els avantpassats havien ensenyat que el germà petit podia esdevenir el seu preferit i assolir un prestigi que el germà gran no obtindria mai. Era un tema corrent de la literatura oral evuzok. Era també el tema principal que surava en les relacions familiars d'aquella clariana.

La comprensió d'una societat és l'art de lligar caps. I per a lligar-los (i deslligar-los) cal fer-ho poc a poc. El factor temps és primordial no tan sols per a acomplir el nostre treball d'etnògrafs sinó per a donar als esdeveniments que estudiem una certa profunditat temporal.

*La dansa dels gripaus
(o la nit del lloro)*

La primera nit a Melondo vaig passar-la malament. Ocupava la cambra dels hostes. L'arquitectura del país vol que la porta de la cambra destinada als hostes doni sobre la veranda o directament a l'exterior. És un detall ple de delicadesa. L'hoste pot, així, sortir o rebre les visites nocturnes que desitgi sense passar per dins la casa. Aquella nit vaig dormir poc. No vaig passar-la sol. Vaig gaudir de la companyia d'uns quans gripaus que entraven i sortien per sota la porta (que no tocava a terra) i s'instal·laven al voltant del llit. No em feien cap gràcia. Estàvem en plena estació de pluges. La presència d'aquells bufònids fastigosos em va fer perdre el son que no vaig recuperar fins a les primeres lluors del dia.

En desvetllar-me, Nkoa Ferdinand, cansat d'esperar-me, se n'havia anat a una clariana veïna per veure una persona malalta. Al «saló» m'esperava pacientment un gran notable del país anomenat Akoa Ignace. Ningú havia gosat desvetllar el blanc. Era difícil ser tractat diferentment.

Akoa Ignace era un íntim col·laborador d'Etundi Etundi, el portaveu dels evuzok. Vivia a mig camí anant cap Nkolombog. Havia vingut a saludar-me. Em va saber greu fer-lo esperar per culpa d'uns miserables gripaus.

S'havia envellit molt. Com sol fer-se per tot arreu, des dels primers intercanvis vam parlar de la nostra salut i de les nostres famílies. Va mostrar-me l'hèrnia inguinal que arrossegava des de feia temps. Esperava la venda del cacau per fer uns diners i fer-se operar a l'hospital de Ngovayang. De totes maneres, aquesta hèrnia no semblava preocupar-lo massa. Estava convençut que amb una operació el seu cas podia resoldre's. El que el preocupava, en canvi, era el seu fill que des de feia gairebé un

any tenia una nafra a la planta del peu que no acabava de curar-se. Es tractava del seu fill únic que vivia i treballava a la ciutat. En veure que els tractaments mèdics occidentals no arribaven a curar-lo, decidí anar al vilatge natal per a trobar-hi un remei. Aquest sol fet era ja significatiu.

Akoa Ignace va deixar-me entendre que «aquell mal no era un mal ordinari» i que per tant calia tractar-lo segons els principis de la medicina local. En arribar a Nkolombog, el seu fill va fer-se curar amb el fill de Nkoa Ebogo Etienne que, segons deia, havia rebut del seu pare el poder de guarir les «malalties nocturnes». Aquella cura, però, no va donar cap resultat. La interpretació que en donava Akoa Ignace era que després de la vinguda de Seh Ezzo, el fill de Nkoa Ebogo Etienne havia perdut - si es que la tenia - la «força» de curar.

Una vegada més algú em parlava de Seh Ezzo i de les seves obres...

En un altre moment de la nostra conversa em digué - encara que fou molt per sobre - que el seu amic Etundi Etundi ja no era el portaveu dels Evuzok... Més tard vaig saber que les relacions entre ell i Etundi Etundi eren al centre de les interpretacions sobre l'origen de la nafra incurable del seu fill.

Aquesta història era el fil d'una altra troca, o més exactament, un altre cap d'un mateix cabdell.

Com per tot el país, els habitants de Melondo estaven enfeinats. De dia, les clarianes restaven silencioses. En aquesta època una vida paral·lela sol crear-se en les plantacions. Les famílies, transformades en unitats de producció, conjuguen els seus esforços per enllestir la collita. El primer mercat de cacau s'apropava. Les trobades amb la gent solia fer-les en caure

la tarda. Calia seguir el seu ritme. Calia també no ser massa pesat. La gent anava cansada.

Mentrestant, Nkoa Ferdinand havia tornat de veure el malalt. Va dir-me que la seva família li havia encarregat de preguntar-me si podia anar a curar-lo (tradicionalment) ... No era la primera vegada que se'm demanava.

Canviàrem de tema i ens posarem a parlar de Zeh Ezzo. Aquesta vegada, vaig començar la conversa jo mateix mig bromejant. Els gripaus em serviren de pretext. Vaig dir que potser Zeh Ezzo me'ls havia enviat per a espiar-me... Els gripaus estan associats al món de la nit... La conversa estava encetada. Vaig enregistrar-la. Res de nou, sinó, la confirmació del prestigi que tenia entre els evuzok aquell personatge.

La darrera nit vaig tenir dret a una altra dansa dels gripaus...

Denúncies
(*el zel d'un sub-comissari de policia*)

De retorn a Aseng-Bede, l'endemà dissabte vaig anar cap a Minsola, a la clariana on Mba Owona hi tenia instal·lada la seva «clínica tradicional». Havia decidit instal·lar-me aquí per raons etnogràfiques. Entre la meua darrera missió de l'any 1978 i aquella de l'any 1985 havia escrit el llibre «*La Dansa als Esperits*» sobre aquest medecinaire. Li havia enviat un exemplar però volia fer-li un resum en francès perquè sabés el que havia escrit. De totes maneres, ell havia ja intentat desxifrar alguns trossos d'aquell llibre escrit en català, ja que va assenyalar-me'n algunes imprecisions...

Al cap de set anys d'haver fet coneixença amb aquell personatge tenia ganes de saber com evolucionava el seu treball. Vam parlar força. Mba Owona

s'hi prestava fàcilment. Aprofitarem tots els moments que el seu treball el deixava lliure. Ell també preparava la collita de cacau. Si les converses amb aquest medecinaire eren sempre plenes d'ensenyaments, el sol fet d'estar a casa seva i poder compartir i observar la seva vida de cada dia, en particular el seu tracte amb els malalts, era ja enriquidor.

En una de les nostres converses, Mba Owona va fer-me al·lusió al «registre» de la «clínica». A la meua demanda va ensenyar-me'l. Es tractava d'un gran quadern d'enregistrament de tots els seus malalts des del primer al darrer, amb el nom, clan i vilatge d'origen, diagnòstic, dia d'entrada i de sortida. També em va ensenyar una panera plena de quaderns, un per a cada malalt, en els quals Mba Owona anava escrivint d'una manera abreujada la història terapèutica de cada un d'ells. Hi havia tres-centes-cinquanta llibretetes. Una documentació important que em podia ajudar a fer comprendre moltes coses. A estones perdudes vaig copiar el registre sencer (348 malalts) i una dotzena de llibretetes. Malgrat les bones disposicions de Mba Owona, no vaig tenir ni temps ni esma per a copiar tots aquells documents. Llàstima... Una altra ocasió perduda... No era la primera vegada que em trobava amb documents escrits. Feia anys, Zama Vincent m'havia deixat un quadern ple de receptes medicinals. En aquella època vaig tenir la possibilitat de fer-ne fer una fotocòpia. En la meua missió de l'any 1978 algú va mostra-me un gran quadern d'unes cinquanta planes escrites en ewondo amb la història i les geneologies del llinatge mvog Fuda. Vaig copiar-ne un bon tros fins que em va ser possible fer-ne fer una fotocòpia.

Aquell vespre, vaig escriure aquestes notes : 1) l'aparició d'aquests documents escrits en una societat de tradició oral és un fenomen que caldria estudiar ; 2) quin pot ser el valor d'aquests documents en relació amb la paraula ; 3) l'any 1978 Mba Owona em deia que en els començaments de

la seva iniciació acostumava a escriure en un quadern allò que la seva mestressa d'iniciació li ensenyava però que, un cop iniciat no els necessitava més puix que els Esperits li comunicaven directament i cas per cas què havia de fer ; 4) el registre, les 350 històries clíniques, el rètol posat al costat del camí dient (tradueixo) : «Clínica tradicional» Doctor Mba Pierre. Cura des de l'any 1977», el segell amb què estampava les seves cartes, el cartell amb la lletra H (= Hospital) tot demanant «silenci» als vianants, poden ser fenòmens d'un mateix ordre : la temptativa d'incorporar un cert simbolisme modernista en les seves pràctiques medicinals. A tot això només hi faltava un llibre (el meu) sobre la seva vida i les seves pràctiques terapèutiques de caire ritual...

Tot copiant aquell registre, em va ser fàcil constatar l'evolució de la clientela tractada per Mba Owona des dels començaments de la seva activitat terapèutica :

1977 (nov.- dec.) ..	5 malalts
1978	40 malalts
1979	57 malalts
1980	58 malalts
1981	87 malalts
1982	33 malalts
1983	18 malalts
1984	13 malalts
1985 (gener-oct.)...	12 malalts

Aquestes dades eren interessants ja que mostraven que el nombre de malalts que havia anat augmentant fins l'any 1981 (amb un salt important entre l'any 1980 i 1981), empenia a partir d'aquest moment una davallada que explicava plenament les paraules que el dia de la meua arribada em deia Mba Owona tot ensenyant-me la sala destinada als malalts.

Aquestes xifres em permeteren seguir la conversa encetada aquell dia. El desenvolupament que va fer-ne coincidí plenament amb tot el que havia

anat sentint fins llavors. Segons la seva versió, Seh Ezzo hauria acusat Etundi Etundi Ambroise de practicar la bruixeria... Aquesta nova informació va deixar-me més fumut que les precedents. Sabia que una acusació com aquesta era socialment dura de suportar. Però potser hi havia quelcom més: si aquella acusació es confirmés : com podia compaginar-se amb la idea que jo m'havia fet del funcionament d'aquell sistema segons la qual una persona nascuda sense evu, després no podia adquirir-lo, sabent com sabia que fins llavors Etundi Etundi havia estat considerat com un no posseïdor d'evu...?

La qüestió expressada així pot semblar insignificant. Però, de fet, no ho és ja que planteja tot el problema de les relacions entre el món del dia i el món de la nit que constitueixen els dos pols fonamentals del sistema simbòlic de l'evu tal com jo l'havia comprès.

L'angoixa més gran que pot sentir l'etnògraf és la que produeix la descoberta d'un fet que, en un sol instant, li capgira tot l'edifici interpretatiu que pacientment havia anat construint. Són els moments més difícils, aquells en què cal tenir la clarividència per dir-se que les dades contradictòries són generalment les millors puix que són elles, les que permeten allunyar-nos d'aquella lògica que és la nostra, obrint-nos les portes a noves perspectives, les quals, sense aquella contradicció aparent, no hauríem pressentit.

Dimarts. Mitja tarda. Estava conversant amb Mba Owona. Un soroll de cotxe que venia del cantó d'Aseng-Bede. Era el meu. Darrera seu, un altre cotxe que s'atura. Era un cotxe oficial. El meu xófer venia molt excitat. Mentre un policia i un senyor vestit de paisà el seguien calmosament darrera seu. En preguntar-li què passava, em va dir tot cridant :

- «Aquests senyors, han vingut a demanar-me els papers. Els he ensenyat el carnet d'identitat i l'ordre de missió meva. M'han demanat que obrís les

seves maletes... Jo no he volgut... és un abús de poder... No hi tenen cap dret...»

Valia la pena sentir-lo... El vaig calmar una mica. Mba Owona i jo vam fer-los entrar al «saló». La persona vestida de paisà era l'ajudant del sub-governador de Lolodorf. El policia portava la veu cantant. Va demanar-me la documentació. Vaig ensenyar-li el passaport, l'ordre de missió del rector de la universitat de Nanterre, idem del director del laboratori del CNRS al qual pertanyo i, sobretot, perquè era la peça que tenia realment valor, l'ordre de missió de les autoritats cameruneses autoritzant-me a continuar les meves recerques sobre la medicina tradicional en tota aquella regió. Acabada la lectura va començar un veritable interrogatori. Qui era jo? Si havia estat capellà, per què havia deixat de dir missa? Per què volia conèixer els secrets de la medicina tradicional? Què en feia després d'aquells secrets? Havia anat a la selva a buscar plantes i escorces...? etc. Mba Owona no deia res. Discretament va fer un signe a l'ajudant del sub-governador, que tampoc deia res, perquè sortís amb ell a fora de la casa. Segons va dir-me després, li va fer comprendre que aquell policia estava pixant fora del test, que els meus papers eren en ordre i que jo mateix em trobava a casa d'un familiar del batlle de Lolodorf que em coneixia perfectament, la qual cosa era veritat. Mentrestant el policia continuava preguntant-me quines plantes havia anat a collir... (aquest punt l'obsessionava). Conduïa aquell interrogatori molt seriosament. Prenia notes. Donava la impressió d'algú que acabava de descobrir la pista d'un afer d'espionatge científic que asseguraria, sens dubte, la seva promoció dins de l'honorable cos de la policia (no va ser així). El que em preocupava és que durant tot l'interrogatori, tenia entre les seves mans la meva documentació. Malgrat una temptativa discreta per part de l'ajudant

del sub-governador per fer-li comprendre que els meus papers eren en ordre, el policia se me'ls va quedar convocant-me per a l'endemà al comissariat de policia de Lolodof. Vaig intentar fer-li comprendre que en plena estació de pluges, sense poder comprar benzina ni a Bipindi ni a Lolodorf, obligar-me a fer cent vint quilòmetres per anar a buscar uns papers era una mica massa i em destirotava tots els meus plans. No va haver-hi manera.

En caure la tarde, Mba Owona i jo anàrem a la clariana veïna on vivien els «oncles» de Mba Owona per demanar-los consell. En aquella clariana, el batlle de Lolodorf hi tenia la seva casa. Els seus habitants m'eren molt coneguts. La notícia havia corregut ja de clariana en clariana. Els primers rumors sobre l'origen d'aquesta intervenció de la policia començaren també a difondre's i arribaren a Minsola. Segons aquests rumors, el cap dels evuzok hauria aprofitat la vinguda d'aquell ajudant del comissari de policia, per acusar-me dient que jo, tot fent creure a la gent que era professor i que venia a estudiar els costums del país, el que realment venia a fer era «destruir» el poder dels grans medecinaires i cercar la seva mort. Semblaria que el capellà del poble, interrogat sobre aquest afer, confirmà les paraules del cap dels evuzok.

A partir d'aquest moment i, de mica en mica, vaig anar descobrint que aquella acusació es basava en un rumor públic d'un cert sector de la població evuzok, segons el qual, en efecte, les meves vingudes tenien per objecte apodarar-me del poder dels grans medecinaires i d'eliminar-los. És així com establien una relació entre aquestes vingudes i la mort successiva dels grans medecinaires evuzok. Entre els anys 1968 i 1969 va haver-hi tot l'afer del gran medecinaire Nkoa Ebogo de Nkolombog amb les primeres sospites i acusacions contra la meva persona. L'any 1974 torno a Nsola. Entre 1974 i 1978 es produeix la mort de dos grans medecinaires : la

de Omgba Pau de Minsola i la de Bikoe Laurent de Mvondo. L'any 1978 torno de nou a Nsola. Vaig acompanyat de dos estudiants de Nanterre que preparen la tesis de doctorat, en Michel Houseman i en Pierre Bois. Acompanyo aquest darrer a Nkolombog, demano a Nkoa Ebogo d'acollir-lo uns dies perquè pugui enregistrar alguns cantafauls. En aquella clariana, jo n'havia escoltat moltes i molt boniques. A posteriori aquella gestió va interpretar-se com una estratagema per a provocar, mitjançant una altra persona, la mort de Nkoa Ebogo. Aquest en efecte expirà uns quans mesos després de la nostra marxa. Es deia també que el meu objectiu actual era d'eliminar Mba Owona. Comentant aquests rumors amb ell mateix em deia que quan va saber-se que havia tornat a Nsola, alguns veïns seus anaren a veure'l per dir-li que anés en compte...

Alguns esperits més «racionalistes» se'n reien d'aquestes interpretacions tot dient que tanmateix els medecinaires no eren immortals i que si havien de morir, ben bé podien fer-ho entre dos viatges meus...

Quan decidírem tornar cap a casa, plovia. Bikoe Paul, un dels «oncles» de Mba Owona, va cridar-me des de la cuina de la seva dona. Hi havia tres pigmeus que havien portat carn de caça. Va fer tallar dues cuixes d'un mico que hi havia allí, estés a terra, sobre unes fulles de bananer, i me les va oferir. La dona de Mba Owona faria la gran festa... L'endemà de bon matí marxava cap a Lolodorf. Mba Owona va voler acompanyar-me...

Dimecres. Després d'unes breus parades a Bipindi i a Ngovayang, vam arribar a Lolodorf a mig matí. Com era d'esperar, el problema es va resoldre ràpidament. El comissari, que em va rebre molt amablement, encara no en sabia res. Quan el seu ajudant va entrar portant l'informe i els meus documents, va fer-ho amb la cua entre cames. Un cop llegit l'informe

davant meu, la mirada que el comisari va dirigir al seu ajudant devia fer-li comprendre que l'hora de la seva promoció no havia arribat...

Vaig aprofitar aquella breu estada a Lolodorf per anar a saludar Etienne Menduo, el mossèn camerunés que regentava la missió i amb qui havia compartit els dos primers anys d'estada a Kribi. Vam estar contents de retrobar-nos al cap de tants anys. Va convidar-me a dinar per a l'endemà, dijous.

De retorn a Ngovayang vaig trobar-me amb la Thérèse Bikoe. A Kribi, li havien arribat notícies de les meves desventures amb certs evuzok i les autoritats de Lolodorf. Va preparar una nevera portàtil que tenia, va omplir-la de peix fresc i es posà en camí a la meua recerca... tot pensant que si m'havien empresonat aquells queviures m'ajudarien a suportar-ho... De totes maneres, sense haver anat a la presó, aquell peix va fer de bon rebre encara que el que va fer més de bon rebre va ser el gest d'amistat de la Thérèse Bikoe.

Dijous : dinar amb l'abbé Etienne Menduo. Un dinar amable amb pollastre rostit i una cuixa d'antílop deliciosa. No ens entretinguérem massa en parlar del passat. Parlàrem de l'actualitat del Camerun i del que feiem actualment. Com tants capellans africans, s'interessava per l'etnografia de la seva ètnia. Sabia moltes coses. Era un mabea. Va ser gràcies a les moltíssimes converses que havíem tingut a Kribi que vaig començar a descobrir l'etnologia. La visita que vaig fer-li va ser per a mi una manera de donar-li les gràcies. Com ho havíem fet feia més de vint anys, en aquell sobretaula, la conversa prengué fàcilment un to etnològic. M'ensenyà les seves llibretes plenes de notes relacionades sobretot amb la medicina dels mabea.

Fou en aquest moment quan, tot naturalment, ens posàrem a parlar de Seh Ezzo. Segons ell era la persona més «idolatrada» de tot el sud del Camerun. Havia sentit a dir que havia anat a «blindar» les clarianes evuzok. Tothom el reclamava. Havia celebrat els seus ritus protectors gairebé per tot arreu fins i tot a Lolodorf, al centre de la ciutat... Si darrera seu no deixava cap estructura, cap organització, com podien fer-ho els nous profetes d'altres indrets, deixava en canvi la ferma convicció que gràcies a la força del seu «blindatge» els «homes de la nit» no actuarien més...

Vaig tardar un cert temps per a establir el lligam que podia haver-hi entre els diferents fets esmentats : la insistència amb la qual els evuzok m'anunciaven la «fi de la bruixeria» i el perill que corrien els «homes de la nit» si s'atrevien a practicar la bruixeria, la rumor sobre les meves males intencions envers els grans medecinaires, les denúncies de certes persones i la intervenció desgraciada de l'autoritat policial. Tot plegat podia tenir un sentit i estar relacionat amb el problema que plantejava la meva nova identitat o, si es vol dir d'una altra manera, la necessitat de definir el meu nou status en el si d'aquella societat. Allò que jo considerava com una «informació» que els meus amics evuzok em lliuraven i que jo en feia una «informació etnogràfica interessant», no era res més que un «missatge» personal que m'adreçaven per dir-me : «alerta, estàs jugant amb foc i pots cremar-te...!» la qual cosa no era res més que l'expressió d'una sospita : i si realment fos un posseïdor d'evu? L'afer relacionat amb la follia de Nkoa Ebogo havia deixat un dubte. Curiosament un dels temes de conversa d'aquesta darrera estada fou aquest : és que un blanc pot posseir l'evu? o dit d'una altra manera : és que un blanc pot practicar la «bruixeria dels negres»? Les opinions no sempre eren unànims però no faltava mai aquell que pretenia resoldre el problema

dient : «tu ets un fill dels evuzok, oi?». Si era així, per què no creure, doncs, que podia apoderar-me del saber (i del poder) dels medecinaires evuzok...?

El fet d'haver abandonat les meves responsabilitats d'ordre religiós (encara que fossin d'una altra religió) obria les portes a mil suposicions.

Divendres : escapada a Kribi per a aprovisionar-me de benzina i queviures. Hi passaré el cap de setmana. Aquesta vegada, la Thérèse Bikoe em tindrà ja preparada una de les tres habitacions.

Nkolombog
(un ritu que s'acaba malament)

De retorn a Aseng-Bede (dilluns set d'octubre) vaig trobar els ànims caldejats. El veïnat estava enfurismat contra el cap dels evuzok. Un grup de persones havia anat a demanar explicacions al capellà de Nsola. Vaig intentar calmar els esperits i treure importància a l'afer.

A l'endemà de la meua arribada va passar per Aseng-Bede Akoa Ignace de Nkolombog. Continuava arrossegant la seva hèrnia... Havia vingut per a assistir a l'enterrament d'un veí de la clariana d'Atog-Boga. Com que jo també hi anava, vam fer el camí plegats. Volia aprofitar-ho per a anunciar als evuzok que el divendres següent celebraria un esye a la intenció del seu fill. Em va convidar a assistir-hi.

De fet vaig entendre que el ritu es faria el dijous.

Així doncs vaig presentar-me a Nkolombog el dia abans de la seva celebració. No vaig fer el viatge en va.

La Companyia forestal que explota aquesta selva havia obert un tros de carretera que anava de Melondo a Nkolombog i Melombo (primera clariana del

clan ngoe). Era una regió muntanyosa i poc habitada. El camí d'avui ha perdut molt del seu encant encara que per la gent hagui guanyat molt en comoditat. Abans, per anar de Melondo a Nkolombog calia travessar un tros de selva veritablement imposant amb els seus rierols i torrents que baixaven serpentejant fins a la vall ; els seus arbres plens de majestat arrelats sobre magnífics contraforts ; les lianes penjant i enllaçant-se de branca en branca ; les racnades ombrívoles ; els grans feixos de bambús en forma de desmais a la vora de les rieres ; i el seu silenci, un silenci aclaparador precursor de la basarda, trencat només per la fressa de l'aigüa, pel cant d'un ocell solitari, per la remor sobtada del balanceig d'una branca que rep o s'allibera del pes d'un simi que es llença d'un arbre a l'altre ; d'un crit estrany que no impressionava gens ni mica al meu acompanyant... Car sempre que pujava a Nkolombog demanava a algú que m'acompanyés. Hauria estat incapaç d'arribar-hi tot sol. Travessar els rius sobre un tronc em feia sentir vertígen. No tenia tremp d'explorador. Una vegada vaig intentar fer un tros de selva sol i em vaig perdre durant dues hores. Ho recordaré sempre (per la por que vaig passar). Era un vint-i-tres d'abril, diada de Sant Jordi, patró dels escoltes.

Aquesta vegada vaig fer els quinze o vint quilòmetres que separaven Aseng-Bede de Nkolombog, amb cotxe.

Era dijous. La meva equivocació va permetre'm fer la coneixença d'Amugu Paul, el fill d'Akoa Ignace. Quan vaig arribar, estava en una de les cambres de la seva casa a mig fer, curant-se el peu, assegut sobre un escambell, al costat d'una olla que contenia la decocció d'unes plantes medicamentoses que exhalaven una olor agradable. Akoa Ignasi i algunes persones més estaven al seu voltant. Les paraules de salutació que bescanviàrem ens conduïren a parlar del seu mal. Em mostrà la planta del

peu. La nafra era lletja. Amb tota naturalitat es posà a contar la història del seu mal i de l'itinerari terapèutic que havia seguit.

Amugu Paul deuria tenir uns quaranta o quaranta-cinc anys. Des de molt jove que vivia i treballava a Yaundé. Estava casat i tenia fills. Havia dedicat totes les seves economies a bastir la casa on ens trobàvem en aquell moment i que amb un cert orgull va fer-me ensenyar. Les cambres eren grans ; la sala d'estar molt espaiosa ; des de la veranda que vorejava tota la façana es podia contemplar, als seus peus, un revolt de la carretera forestal, i davant seu, a l'altre cantó, el vel espès de la vegetació que oferia aquell tros de selva. La casa ja era coberta amb xapes d'alumini ; les parets, en canvi, estaven mig embastades formant una armadura de troncs entrecreuats amb llates de bambús esqueixats. Aquest enreixat que en la fase següent de la construcció havia de quedar submergida dins la massa de fang, permetia una fàcil comunicació entre totes les peces. De moment no s'hi habitava. La casa servia de casa comuna o de sala d'estar, per a fer-hi petar la xerrada, beure's un garrafó de vi de palma o per a jugar-hi al *songo*, una mena de joc de dames propi del país... A l'endemà serviria d'aixopluc per a fer l'esye...

és així com, construint-se aquesta casa, el fill d'Akoa Ignace anava preparant el seu retorn al país tot esperant el moment en què hauria de tornar-hi per a succeir el seu pare. Cal dir que la construcció d'una casa com aquella d'estil europeu (i alguns materials tradicionals) donava un gran prestigi al seu propietari. És en aquest context que calia interpretar el perquè Amugu Paul va voler organitzar un esye (i no un eva ~~metye~~). Era així com, el fill únic d'Akoa Ignace, demanant als membres del clan de reunir-se al seu voltant per a parlar de la seva malaltia, volia no

tan sols obtenir del clan el diagnòstic etiològic just que permetés la seva curació, sinó al mateix temps demostrar que era un home adult, amb capacitat de convocatòria, apte per a assumir les funcions d'un home de la generació dels «homes madurs». És que Akoa Ignace podia acceptar les pretensions del seu fill? Aquest era el vertader problema. Entre pare i fill les relacions no eren bones. De mica en mica vaig anar sabent que entre ells hi havia una gran tibantor ; el pare feia córrer la rumor que el seu fill ja no el respectava.

Tot ensenyant-me, doncs, la nafra, Amugu Paul m'explicà que el seu mal havia començat amb unes molèsties a la planta del peu on se li havia format una mena de durícia molt gruixuda. Va intentar eliminar-la fent servir una fulla d'afeitar. La primera úlcera que va formar-se va tractar-la amb remeis casolans. Els evuzok, com tots els pobles del voltant, disposen d'un nombre important de receptes per a tractar les malalties i els símptomes més corrents. El fracàs d'aquesta primera temptativa va conduir-lo a recórrer a la medicina europea. Al dispensari més proper li van receptar un tractament a base de penicilina per aturar la infecció. La ferida no va millorar. Nova consulta i nou tractament a base d'injeccions que tampoc van fer-li res. És a partir d'aquest moment que va començar el seu pelegrinatge de medecinaire en medecinaire tradicional. Amugu Paul no va donar masses detalls d'aquesta fase i jo, en aquells moments, tampoc vaig voler fer-li cap pregunta. No era el moment. No volia desgabellar una relació que tot just s'encetava. L'antropòleg no és un periodista amateur que es posa a entreviuar el primer que ve. Així doncs, a causa de la meva tímidesa - o de la concepció que em faig de l'etnografia -, vaig quedar-me sense saber res dels detalls sobre els diagnòstics i tractaments d'aquest període de la malaltia. El que sí vaig saber, en canvi, va ser que, a conseqüència dels

mals resultats que es succeïren, entre les persones del seu voltant, es va anar forjant la idea que aquella malaltia era una «malaltia autòctona». En tot cas, mentre em mostrava el seu peu, les persones que ens envoltaven excloïen la possibilitat que es tractés d'una malaltia ordinària : «Això no és, anaven comentant, una «simple nafra» ni tampoc un «simple abscess purulent» ... ; és una malaltia «autòctona»...» És així com en una conversa ben informal entre el malalt i alguns membres de la seva família, apareixia un diagnòstic etiològic d'ordre general, tot afirmant, al mateix temps, la necessitat de celebrar un esye : «Cal que sapiguem, afegia un dels presents, per què està malalt i per què algú l'impedeix de curar-se... És necessari que la gent vingui a discutir de tot això i que es faci el que calgui perquè Amugu pugui viure...»

No parlàrem més del seu mal. Akoa Ignace em féu saber que havia convidat a unes quantes persones de la família per a menjar un plat de carn d'escurçó, una carn reservada als homes grans. Com ho veurem després es tractava d'una excusa per a fer veure que els notables d'aquella unitat familiar es reunien. Mentrestant aquests anaven arribant. Akoa Ignace va fer-me l'honor de convidar-me a compartir amb ells el plat d'escurçó. El meu problema va ser menjar-ne una mica i dessimular tot el fàstic que em causava. Sort de l'arròs blanc que l'acompanyava...!

Sabia molt bé que el dia abans de celebrar un esye els notables del sots-llinatge solien reunir-se per a parlar entre ells dels afers de la família. No vaig voler destorbar-los amb la meva presència. Tampoc no vaig demanar si podia quedar-m'hi. Mai no havia assistit a aquestes reunions preparatòries estrictament familiars. Encara que fos en detriment dels meus interessos etnogràfics, calia respectar la intimitat de les persones i de les famílies. Vaig despedir-me d'ells tot promentent que tornaria l'endemà.

Uns moments davant la tomba d'en Baana Josep

Retornant a Aseng-Bede vaig aturar-me una estona a Mimbanela per a saludar la vídua d'en Baana Joseph, aquell avi contestatari de l'obra dels missioners, i que havia mort després del meu darrer viatge al Camerun. La vídua va mostrar-me la seva tomba. La vaig beneir sincerament tot recordant el seu caràcter dur però comprensiu envers aquell missioner novell que s'interessava pels costums dels Evuzok... Vaig prometre a la seva vídua que l'endemà, després de l'esye de Nkolombog, m'aturaria a Mimbanela per passar-hi un parell de dies.

Retorn a Nkolombog

Divendres. El cel estava cobert. Plovia. Cap a les nou del matí vaig posar-me en marxa cap a Nkolombog. Al passar per la clariana on vivia Etundi Etundi Ambroise vaig parar-m'hi una estona per dir-li si volia aprofitar l'ocasió per anar a l'esye amb el meu cotxe. Molt amablement va dir-me que estava molt enfeinat amb la collita del cacau i que no podia anar-hi. Sabia que no exercia més com a portaveu dels evuzok. Coneixia també els rumors que corrien contra la seva persona. Em va estranyar, però, que no assistís a l'esye que es feia a la intenció precisament del fill del seu col.laborador i amic Akoa Ignace.

En arribar a Nkolombog hi havia ja un nombre important de persones i d'altres anaven arribant poc a poc. Pel camí vam omplir el cotxe una mica més enllà de les normes que sol aconsellar la prudència occidental. Les dones eren a les cuines acabant de preparar el menjar i rebent els plats cuinats que les dones dels diferents sots-llinatges dels voltants

presentaven a la família del malalt per a contribuir a la celebració de l'esye. A mesura que els homes arribaven s'instal·laven en les diferents peces de la casa a mig fer tot saludant-se els uns als altres. El temps anava passant. El centenar d'homes que vaig comptar esperava tranquil·lament. Sense nervis. Continuava plovent. Tothom estava ben aixoplugat, els homes sota la casa, les dones dins les cuines. Separats. Cap el migdia, el problema va ser plantejat : «Es que l'esye pot fer-se sota la pluja?» Una qüestió que pot semblar banal però que les diferents respostes mostraven la importància que tenia des d'un punt de vista ritual. Algunes persones van prendre la paraula per a recordar la posició dels avantpassats sobre aquest punt. Segons ells, l'esye calia fer-lo a l'aire lliure, mai sota cobert i menys encara en el si d'una clariana a la vista, dels infants, de les dones i dels estrangers. Recordant aquest principi, les persones que van prendre la paraula es referien a la fase més important de l'esye, aquella que té lloc a la selva i en la qual tots els homes adults del clan discuteixen sobre els orígens de la malaltia. L'esye comença donant la paraula al malalt davant de tothom, homes, dones i infants, a cel obert, en el si de la clariana. Se li demana que expliqui i dongui la versió de la malaltia que pateix : primers símptomes, primeres interpretacions, temptatives d'ordre terapèutic, etc. Les seves paraules solen acabar-se amb un prec que pren, més o menys, aquest to :

Ah, homes del clan!
Si us he demanat de venir
és perquè em doneu la vida
Ah, homes del clan!
Feu-me si us plau que visqui!

és llavors quan tots els homes adults se'n van cap a la selva en un lloc ombrejat i ben desbrossat per a discutir en presència del malalt de les causes de la seva malaltia. La darrera part d'aquest ritu de curació

(discurs del portaveu dels evuzok, sacrifici, purificació de tots els membres de la família del malalt i àpat col·lectiu amb la carn dels animals sacrificats) s'acompleix de nou a la clariana.

Pel que feia a la presència d'estrangers a la reunió de la selva, la qüestió va ser plantejada sense cap embut. De fet, hi havia dos estrangers, en Samuel, el cap del servei agrícola, i jo mateix. Al cap d'una breu discussió, en la qual el cap dels evuzok i el fill d'Ebogo Ebogo Etienne van portar la veu cantant, es va decidir que cap estranger podia assistir a aquella reunió. Era d'esperar. Aquesta vegada, l'aquilibri de forces no em va ser favorable. Altres cops hi havia assistit sense cap dificultat. Etundi Etundi Ambroise m'hi convidava (a condició de no prendre notes i de no enregistrar res). En aquella època el seu prestigi era gran i ningú no s'hauria atrevit a contradir les seves decisions, ni tan sols el cap dels evuzok. La meua posició era també una altra, més clara. Tothom sabia que tenia una bona amistat amb Etundi Etundi Ambroise i bones relacions amb Akoa Ignace. El que jo no sabia era que la rumor pública feia córrer que aquests dos personatges eren els causants de la malaltia d'Amugu Paul. Més que mai era a la vora del foc...

El temps anava passant. La pluja continuava caient. Un cop recordades les paraules dels avantpassats, era clar que l'esye no podia celebrar-se. La decisió era a la boca de tothom : *esye ebugi...* («l'esye ha estat trencat...!»). La pluja no en tenia tota la culpa. Calia saber també per què les condicions atmosfèriques havien sigut tan nefastes aquell dia. Es van demanar explicacions a la família per averiguar si el ritu s'havia preparat degudament. Després de diverses intervencions, es va saber que en la reunió de la vetlla no s'havia parlat gens de la malaltia d'Amugu Paul. Akoa Ignace confessà que havia convidat els notables de la família per a

menjar un plat d'escurçó però que no havien parlat de l'esye de l'endemà. De fet algunes persones que no pertanyien a la mateixa unitat familiar sabien ja com havia anat la reunió de la vetlla i havien vingut disposades a «trencar l'esye», és a dir a invalidar-lo o a fer-lo fracassar. Va criticar-se el comportament ambigu d'Akoa Ignace tot recordant-li que els afers d'un esye han de discutir-se, primer de tot, en el si de l'unitat familiar. En un mot, l'esye quedava suspès. De totes maneres, abans que l'assemblea es dispersés, es van treure les plates de menjar i un parell de garrafes de vi negre. Aquell àpat, sense la carn de la víctima sacrificada, esdevingué, però, un àpat normal.

De retorn, vaig fer el viatge amb algunes persones que aprofitaren el meu cotxe per a tornar a casa. Entre elles hi havien dues dones que, com tothom, havien seguit punt per punt el desenvolupament d'aquell esye fallit. Els ànims dels meus viatgers estaven molt caldejats. Deien que el fill d'Akoa Ignace era víctima d'una conspiració ; que era una bellíssima persona ; un home «tranquil» i de caràcter «dolç» ; i que calia «redonar-li la vida...» Es lamentaven d'haver estat enredats. Asseguraven que Akoa Ignace havia fingit voler celebrar un esye per a donar la vida a Amugu Paul quan realment el qu volia era la seva mort... En aquesta conversa, sacsejada pel moviment del cotxe i entretallada per les paraules excitades dels uns i dels altres, van formular-se greus acusacions contra Akoa Ignace, el pare del malalt, i Etundi Etundi Ambroise.

Una vegada més aquest darrer quedava malparat. La persona que parlava amb més virulència contra ell era Nnana Suzanne, una vídua del llinatge Ngonó, reputada pel seu saber mèdic, i de la qual es deia que era capaç de «veure» el que passava en el món de la nit «sense anar-hi». Segons aquesta dona, Etundi Etundi i Akoa Ignace posseïen un evu antisocial. «Per què, es

preguntava referint-se al primer, no ha vingut a l'esye del fill del seu millor amic...? No s'ha atrevit... no s'ha atrevit... Sabia massa bé que tots l'acusariem...!» Nnana Suzanne parlava molt segura d'ella mateixa. «Encara que no hagués plogut, continuava dient, jo ho hauria fet tot per «trencar» l'esye i exigir la presència d'Etundi Etundi...»

Mentrestant arribàrem a Melondo davant la casa de Nkoa Ferdinand on una nova felicitat l'esperava : la seva segona muller acabava d'infantar un nen. No cal dir que vaig poder ser testimoni de la joia immensa d'aquell pare que, sense cap dubte, va considerar aquella naixença com el fruit de la benedicció rebuda en l'esye celebrat feia anys a la intenció del seu germà gran. Fou així com aquell esye fallit de Nkolombog s'acabava per a mi amb el record d'un esye reeixit... almenys per Nkoa Ferdinand. Segurament que aquelles dues històries rituals continuarien fent el seu camí. Jo n'havia captat un instant. I si l'antropologia, podriem preguntar-nos, no fos res més que la temptativa de captar certs instants, més o menys significatius, de la vida social i cultural dels pobles que estudiem ... ? I si fos així, no hauriem potser de fer desaparèixer dels mots «antropologia» (ciència de l'home) i «etnologia» («ciència de les ètnies») l'aire pompós que tenen...? De fet, l'antropòleg no és res més que un idealista que intenta esbrinar el que són i ens fa ser uns i diferents (individualment i col·lectivament), tot sabent que, en el fons, la seva tasca és una utopia.... indispensable.

Un parell de quilòmetres més i arribava a Mimbanela.

Un cap de ~~setmana~~ a Mimbanela, la clariana d'en Baana Josep
(Fiat lux)

Van ser dos dies tranquils. La clariana havia canviat completament. El senderol que des del camí reial menava a la casa, el fill de Baana Josep, comissari de policia a Yaundé, l'havia convertit gairebé en una avinguda, il.luminada de nit amb tres o quatre fanals que eren alimentats per un grup electrogen. L'antiga casa d'en Baana Josep havia sigut enderrocada per a construir-hi una veritable vil.la amb maons de ciment, sostre baix i un terra enrajolat. No estava del tot acabada pero s'hi podia habitar. El «saló» era molt espaiós amb una gran taula i tres jocs de tresillos vells... Aquelles dues nits, i per primera vegada a Nsola, vaig disfrutar de les delícies de la llum elèctrica (i d'uns quans mosquits més). Tot un progrés.... De totes maneres el grup electrogen no s'encenia cada dia, ni molt menys. El seu usatge era reservat als hostes i destinat sobretot a mostrar una certa reexida social i econòmica. Passava com amb les teulades en xapa d'alumini, que eren sobretot un signe de diferenciació.

Pura coincidència. Vint anys enrera, en aquesta mateixa clariana Baana Josep em recontava un mite sobre l'origen del foc i un veï m'explicava de quina manera els antics forjadors obtenien el foc per fricció d'un bastonet amb una punta cònica en rotació que hom enfonsava en un tros de fusta especial que s'enrogia i acabava inflamant-se. Amb la colonització, els forjadors van desaparèixer. Només els vells com Baana Josep recordaven haver vist els alts forns i les foneries per extreure el ferro i fabricar els diferents objectes metàl.lics (armes, monedes, eines...). Seguint la pista que em donaren certes persones en un racó de cuina vaig trobar la

manxa d'un dels darrers forjadors evuzok. Després en descobriria a pilons en els museus etnogràfics europeus...

A la veranda s'hi estava bé. Un grup de veïns de les clarianes del costat van venir a oferir-me una garrafa de vi de palma i una dotzena de cerveses. Van haver-hi diferents parlaments. Ens vam asseure a la gran veranda i buidàrem plegats la garrafa de vi. El vi de palma no es conserva. El que es cull a la nit, es beu al matí ; el que es cull de dia, es consumeix en caure la tarde. Parlant dels meus treballs sobre els evuzok, vaig treure el meu manuscrit del diccionari-enciclopèdic sobre les plantes. Els evuzok són apassionats de botànica local. Sincerament he de confesar que trobaven formidable veure les informacions reunides en aquell manuscrit. Jo traduïa, explicava i comentava el seu contingut tot aprofitant aquella ocasió per a verificar, corregir i completar una sèrie de punts. Aquest treball de control de la informació, ja l'havia fet l'any 1978 en un primera versió del manuscrit. L'endemà continuàrem aquella conversa etnobotànica amb alguns d'ells.

Les acusacions contra Etundi Etundi

De retorn a Aseng-Bede i conversant amb diferents persones, vaig tenir la possibilitat de verificar les paraules de Nanna Suzanne i d'adonar-me de l'amplària d'aquell rumor. Etundi Etundi Ambroise i Akoa Ignace, es deia, no tan sols eren amics en aquesta vida sinó que, i potser sobretot, eren companys i còmplices en el món de la nit. Sobre aquest darrer punt, el rumor recuperava un esquema clàssic segons el qual, en aquest món de la nit, aquells dos amics formaven part de la mateixa «associació» en la qual els seus membres tenien l'obligació de «cotitzar-hi» mitjançant l'aport de

vides humanes. Seguint el mateix esquema, es deia també que Etundi Etundi era el «president» (sic) d'una d'aquestes associacions. Ara bé, tenint en compte les normes que regeixen els àpats dels membres d'aquestes associacions imaginàries, Akoa Ignace que havia menjat un tros de carn humana oferta per Etundi Etundi en un d'aquests àpats, havia contret, per aquest fet, un deute envers ell, deute que s'havia vist obligat de pagar amb la vida del seu propi fill. És seguint aquest esquema com s'interpretava l'origen de la nafra d'Amugu Pau : com a la conseqüència inevitable ressentida en el món de les realitats visibles del deute pagat per Akoa Ignace en aquell altre, invisible i imaginari, de la nit. Un exemple més del fet que, en el fons tot aquest llenguatge, inspirant-se en termes antropofàgics no és res més que una manera de formular (o de representar-se) simbòlicament la realitat d'un conflicte social. Podriem dir que és un llenguatge metafòric com quan, en català, una persona diu que «s'ha menjat una paraula» o que es «menjaria una dona a petons» o encara, parlant de la ràbia amb què desitjaria venjar-se d'altri o d'excedir-lo en qualsevol cosa, afirma que estaria disposada a «menjar-se'l viu». Els Evuzok saben perfectament que no es mengen viu a ningú encara que utilitzin aquests termes quan volen dir que «posseeixen» una persona o la «dominen» completament. Tot aquest llenguatge no es res més que una manera de traduir la realitat de certs conflictes i tensions socials.

Etundi Etundi Ambroise havia caigut en desgràcia. Akoa Ignace també. El fill d'Ebogo Ebogo havia perdut la seva «força» de curar. Mba Owonan estava perdent la seva clientela. La bruixeria, deia la gent, ha deixat d'existir. Els bruixots no s'atrevien a actuar. I els que gosaven fer-ho no tardaven en ser les víctimes de Seh Ezzo. Es donaven alguns noms. Els noms d'aquells que ja havien «caigut» ; els d'altres que no tardarien en fer-ho. Entre

aquests darrers hi havia aquell de l'antic portaveu dels evuzok. Es deia en efecte que Etundi Etundi Ambroise havia estat acusat de bruixot i amenaçat pel mateix Seh Ezzo.

Quan vaig deixar Nsola molta gent el considerava com un home «acabat» que no tardaria massa en «caure».

La caiguda d'Etundi Etundi anava acompanyada de les acusacions contra Akoa Ignace, el seu amic.

Alguns evuzok van aconsellar-me discretament que no tractés massa amb aquestes persones suspectes de bruixeria ...

Eren amics meus.

Corrien rumors de que jo venia a «robar» el saber dels medecinaires evuzok.

La insistència, amb la qual se'm recordava el perill que corrien les persones que gosaven «sortir de nit», no era una informació etnogràfica lliurada pels meus amics evuzok ; era un missatge personal : l'anunci d'un status nou que se m'havia assignat. Aquest status no estava en contradicció amb aquell altre que m'havien fixat de «fill dels evuzok». D'una certa manera el reafirmava tot donant-li una altra cara. Potser més incòmoda de portar, però justificada. L'antropòleg que jo havia esdevingut gràcies al saber que els evuzok m'havien confiat no tenia cap contrapartida que fos a la mesura de les lleis que regeixen l'intercanvi en aquestes societats. Moltes vegades els evuzok em demanaven de curar tradicionalment a algú. Jo els deia que no podia, que no en sabia. M'havien donat un saber i jo el guardava per a mi sol. L'status simbòlic de bruixot comença precisament quan les regles de l'intercanvi, del *do ut des*, no són respectades d'una manera concreta, visible i intel·ligible. Aquest era el meu cas; aquesta podia ser, si més no, la representació que la gent podia fer-se de la meua

nova situació. La idea segons la qual la meua compensació al saber rebut podien ser els llibres a través dels quals anava estudiant la vida d'aquella societat tot traduint i consignant d'una certa manera les veus i trossos de vida d'aquells que forjaren la història cultural evuzok, era una abstracció difícilment comprensible per un poble que vivia essencialment de la tradició oral. Cal estar-ne convençuts : l'antropòleg sempre tindrà un deute amb la generació d'homes i dones amb els quals ha conviscut. La dimensió humana de l'experiència etnogràfica no es compensa amb res ; la dimensió etnogràfica d'aquesta experiència humana, si es pot compensar, es farà amb el temps i a les generacions següents. En un mot : l'antropòleg només pot practicar l'intercanvi que C. Lévi-Strauss, quan parla de les aliances matrimonials, qualifica de «diferit».

Darrers dies

De retorn de Nkolombog, a penes vaig moure'm d'Aseng-Bede. Sempre venia algú a veure'm. Al caure la tarda, anava una mica per les cuines del veïnat. Com per a despedir-me definitivament. Sabien que aquella estada s'acabava. Cada vespre tornava a casa amb alguna provisió de viatge que els meus veïns m'oferien : un paquet d'ous ben protegit amb fulles seques de bananer ; un paquet de cacauets torrats ; un pot de mantega de cacauet ; un pastís de bananes i pasta de cacauet...

Aquells dies, la gent estava molt enfeïnada. Anava cansada. Les meves visites eren curtes. Al costat del foc s'hi estava bé. Molts homes tornaven de la plantació al fer-se fosc. D'altres s'hi quedaven a dormir. Plovia sense parar. Els rumors de la data del primer mercat de cacau havien començat a circular. Les pluges inquietaven la gent. El mal temps podia

retrassar les operacions de la collita ; la humitat podia perjudicar la qualitat del cacau. Tothom esperava amb candeletes aquest primer mercat. Tothom temia el seu retard. El camí de tretze només servia els interessos de la companyia que explotava aquell tros de selva. Durant l'estació de pluges, en molts indrets, els solcs que deixaven a terra els camions forestals impediien l'avenç dels vehicles menys potents ; les rodes lliscaven, les roderes es feien més fondes i els cotxes s'hi quedaven enclotats. Era l'angúnia de sempre. Aquell any, la preocupació era més gran. Pel cantó d'Eseka un camió havia quedat atravesat sobre un pont de fusta. Pel cantó de Bipindi, el riu Lakundje havia desbordat deixant inundat un bon tros del camí, entre Bipindi i Mamel. Tot el país evuzok havia quedat incomunicat. Segons com, la gent es veuria obligada a transportar el cacau sobre el cap fins allí on seria possible organitzar un mercat. Mentrestant les dates i els llocs oficials dels punts de venda del cacau es feien esperar.

Jo mateix no sabia quan podria anar-me'n. Ho faria així que sabés que un dels dos camins havia esdevingut transitable. M'averkonyia pensar que se'm podia escapar l'avió. L'etnologia, em deia a mi mateix, deu ser bé un luxe dels països rics...

Mamà Jeanne i jo ens feiem companyia. Cada vespre em portava un plat de verdures i una mica de mandioca.

Aquell vespre havia arribat de la plantació xopa de dalt a baix. Estava sola a la cuina, al costat del foc. Vaig anar-hi a fer-li companyia i a compartir amb ella unes cerveses. Vaig asseure'm prop seu sobre un escambell. A fora era ja fosc i continuava plovent encara que no tant. Els porcs remugaven arrambats a la paret per aixoplugar-se sota la teulada de la cuina. Varem xarrar una mica tot buidant aquelles cerveses. El mal temps

preocupava a tothom. Era la conversa obligada. Amb les flames del foc, la meitat del seu rostre quedava il·luminat. S'havia tret el mocador del cap. Els seus cabells, curts i arrissats, eren gairabé blancs. Els seus ulls brillaven com dues espurnes eixides d'un tros d'escorça arrugada de banús.

- «Si aquesta nit no plou - vaig dir-li -, demà miraré d'anar-me'n. Potser les aigües del Lakundje hauran baixat una mica...»

- «Te n'aniras sense que ningú et doni la benedicció...» - va dir-me ella.

- «Es cert!» - vaig fer jo - «Etundi Etundi...»

- «Sí, ja ho sé » - va interrompre'm ella - «El poble encara no ha elegit el seu successor...»

I afegí :

- «Això no m'agrada... Es un mal presagi...»

- «Per què?» - vaig preguntar-li jo.

- «Quan els evuzok donen la benedicció a un dels seus fills és perquè tingui un bon viatge, certament, però sobretot, perquè retorni al seu país... Fins ara sempre havies tornat...»

Vaig callar. Per un instant vaig tenir la impressió que ~~mamá~~ Jeanne havia endevinat les meves intencions. I continuà.

- «La primera vegada que vas anar-te'n, només vas deixar darrera teu la tomba de la teva dona, Memong Julienne. Quan vas venir amb els teus estudiants, Christine i jo et mostrarem la tomba de Tobies plantada al bell mig de la nostra era. Aquesta vegada, jo t'he mostrat la de Christine, ajeguda al seu costat. Si tornes, qui et mostrarà la meva? Els nostres ventres han romangut tancats per sempre... Sóc vella... Ja no ens veurem més...»

Jo callava. Els meus ulls espurnejaven com els seus. Ens vam mirar. Les nostres mirades es creuaren com s'havien creuat les nostres vides. No em

veia amb cor de dir res. Els evuzok no es fan petons. No vaig poder evitar-ho. Sóc blanc i vaig expressar-me com un home blanc. Vaig aixecar-me. Vaig fer-li un petó al front i me'n vaig anar.

Aquella nit no va ploure gens.

Sense el martelleig de la pluja que cau sobre la teulada d'alumini, el silenci d'aquella nit em va fer perdre la son. Acompanyat del llum de petroli, escrivia, sense ordre ni concert, les meves darreres notes : l'antropologia és l'única disciplina que demana al científic que la professa l'art de saber estar, viure i conviure amb l'Altre per aprendre prop seu la grandesa inenarrable de la diferència cultural... El (mal anomenat) «treball de camp» és més que un treball científic, és una experiència humana irremplaçable... Sigui quin sigui l'status que la gent doni a l'etnògraf, la recerca etnogràfica ha de ser la font principal de la nostra reflexió antropològica... L'antropologia de les societats forànies - continuava escrivint i subretllant - hauria de ser considerada com un projecte intel·lectual indispensable per a donar a la nostra pròpia identitat la seva veritable dimensió : l'obertura vers l'alteritat...

Escrivia? Divagava?

Potser somiava despert.

En tot cas, gaudia dels darrers instants d'aquella trobada que havia afaiçonat la meua vida sense perdre una espurna de la meua pròpia identitat.

El llum va posar-se a fer pampallugues.

La metxa absorbia les darreres gotes de petroli.

Vaig adormir-me.

A trenc d'alba em despedia del veïnat d'Aseng-Bede i empenia el camí de retorn.

Les aigües del riu Lakundje havien baixat de nivell.

LÈXIC

so : nom de l'antílop amb el qual es designa el ritu d'iniciació a l'status d'home adult.

esye : nom d'un ritu diürn que reuneix els membres adults del clan entorn d'un dels seus notables per a parlar i aclarir les raons de la seva malaltia i decidir de donar-li o no la vida.

melan : antic ritu d'iniciació al culte dels avantpassats. El mot *melan* és el plural d'*alan* que designa la planta psicodèlica *Alchornea floribunda*.

eva metye (literalment : donar la saliva) : ritu de benedicció.

zoomolo : nom que els evuzok donen al portaveu del clan, encarregat de presidir els ritus diürns com l'*esye*, l'*eva metye*, els enterraments, casaments i funerals.

ngengang : gran medecinaire, posseïdor d'evu de caire social, especialitzat en el tractament de les malalties relacionades amb la bruixeria

edu osoe : ritu de guariment celebrat pels grans medecinaires.

mimie : no posseïdor d'evu.

byang : manifestació externe del poder intern de l'evu ; pot ser un objecte, una paraula, una planta, un ritu com l'*edu osoe* o la dansa als esperits...