

Per exemple, li diu: «tal dia et vaig veure en una casa de tal lloc robant tal cosa. ¿No és així?» I l'afectat ja sap què ha de contestar. Si la resposta és negativa, fora.

- O sigui que ha de confessar totes les coses dolentes que ha fet.

- Si. És que «mumwa a zityi» ja li va explicant tot.

La conversa em va aclarir molts dels temes relacionats amb la iniciació dels ndowe a la maduresa. Val a dir que els *mboni* a *mumwa a zityi* poden seguir aprofundint el seu coneixement dels avantpassats i adquirir nivells superiors; o bé rebre iniciacions més especialitzades, com és el cas del mateix **Calixto**.

Queda clara la identificació entre *mumwa a zityi* i *mokuku*, almenys per als kombe actuals. Però de la conversa transcrita en destacaria també d'altres aspectes importants:

* algunes semblances sòltes amb relats orals: els canvis del ritme de la música, per exemple, fan recordar la llegenda, transcrita més amunt, del timbaler que no creia que els fantasmes existissin.

* el fet que els diferents rituals, tret de l'últim, siguin tan poc rics: de fet es limiten a una dansa protagonitzada per una persona disfressada. Això afavoreix la confusió entre la iniciació i la dansa, que, com he anat remarcant, pot arribar a ser l'únic element que perduri després de la desaparició efectiva del ritual. Això passa sobretot amb el *mekuio*, que és la dansa més habitual a les festes diürnes dels ndowe:

El «mekuio» és la cerimònia que permet accedir al recinte on es vesteix l'«ukuio»³⁰⁶, anomenat «indumu». És una cosa prohibida per a les dones i l'únic secret dels homes. L'«ukuio» és capaç de fer multitud d'acrobàcies («mavengo»: ballar damunt del foc, aparèixer damunt d'una teulada sense que ningú no l'hi hagi vist pujar, ballar damunt del travesser superior d'una cadira sense caure, agafar un nadó a coll i fer mil coses sense que li caigui...³⁰⁷

* el fet que, igual que a les rondalles del cicle, l'iniciat de nou hagi de passar tres sèries de proves:

- abans de ser acceptat com a aspirant
- abans d'entrar a la cabana
- dintre de la cabana

³⁰⁶ *Mekuio* és el plural d'*ukuio*, que és el nom que rep el ballarí o iniciat que es disfressa (= *mamarracho*). La nota és meva

³⁰⁷ Material inèdit de M^a Cristina Dyombe Dyangani

* el fet que un dels graus de la iniciació rebi el nom d'un animal (*kuia*).

* el fet que *mumwa a zityi* només actuï de nit.

* el fet que els iniciats utilitzin els seus coneixements i poders per lluitar contra la bruixeria; és a dir, per preservar l'ordre establert pels avantpassats.

* la identificació clara del bosc amb el món dels morts, cosa que ens permet interpretar molt més bé els esdeveniments de les rondalles que tenen lloc en aquest indret.

* la identificació clara del coneixement de *mumwa a zityi* amb el coneixement dels avantpassats.

* l'existència d'una iniciació femenina paral·lela, tot i que de categoria i nivell de coneixements inferiors.

La identificació entre el coneixement de *mumwa a zityi* i el coneixement dels avantpassats és molt clara: el mateix *mumwa a zityi*, o *Mokuku*, és un avantpassat: *Es tracta dels nostres avantpassats. És un dels nostres avantpassats que ens ve cada vegada. Això aclareix tot el sentit de la iniciació ndowe, que és una iniciació al culte i al coneixement dels avantpassats. La possibilitat d'establir una correspondència amb les rondalles, doncs, no és estranya: perquè aquestes situen sempre el seu contingut en una línia de respecte a l'ordre tradicional; i aquest ordre va ser establert tal com és per aquests mateixos avantpassats, a qui es ret un culte continuat:*

Por esta razón el cabeza de familia presenta la ofrenda. Su condición de ser generalmente el miembro más viejo del grupo le señala como sacerdote. Él es el vínculo natural entre vivos y muertos, tiene ya parte en su esfera vital. Su carne es menos carne, su espíritu más libre, su palabra más convincente, pues participa ya de la naturaleza de los muertos.

La ofrenda es, antes que nada, un entrar en contacto con los antepasados, es el diálogo del tú con el yo. Con el antepasado se comparten los alimentos, cuya fuerza existencial le va a dar sensación de vida; esta comunión llega hasta la identificación de tal manera que, por inversión del movimiento, la fuerza del antepasado entra en el oferente y en la comunidad que él representa.³⁰⁸

També la circumcisió manja havia estat establerta pels avantpassats: exactament pels primers homes, que són els avantpassats primordials. I, igualment, els rituals d'iniciació a la maduresa dels fang culminaven amb el ritu *melang*, una altra iniciació al culte dels avantpassats. Només, doncs, amb un coneixement i un contacte amb els avantpassats, un noi pot arribar a la maduresa. Perquè d'aquesta manera s'haurà integrat realment a la vida tradicional en el seu conjunt:

³⁰⁸ Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe : etnología, sociología e Historia*

El món no es defineix pas de manera negativa ni com a objecte de somni. El món és el que és, el que conté, el que l'home pot sentir i ressentir, veure i observar, allò que pot anomenar, allò amb què pot viure. El que és desconegut no pot entrar en consideració com a part del món. Esdevindrà una part del món quan vagi a l'ésser. L'única part del món que existeix per a l'africà i que encara no coneix, és el món dels morts. L'africà l'inclou en el seu món perquè els avantpassats no són solament l'extensió de si mateix per la sang i la terra, sinó perquè es pot relacionar amb ells, i a l'inrevés. És un món que existeix a causa d'una afinitat estreta entre els vius i els seus avantpassats.³⁰⁹

Les grans manifestacions no són pas indispensables al culte de l'Ancestre. Ni són necessàries ni són útils. La societat ha evolucionat. Cal tenir en compte els senyals dels temps. ¿Per què organitzar el ritu «melang» amb la solemnitat d'abans si el fang ja no va a fer la guerra, si els pobles ja no són el que eren, si les famílies s'han esbarriat? L'essencial és tenir l'Ancestre amb un mateix, retre-li culte. La magnificència de les litúrgies no afegeix cap valor a l'objecte del culte, a la realitat que es venera. En tot cas, és l'home qui en treu satisfacció, orgull i profit.³¹⁰

El professor Nguema-Obam personifica els avantpassats en l'Ancestre, de la mateixa manera que el ritual ndowe els simbolitza i personifica en Mokuku, el mumwa a zityi senyor del bosc, que és el món dels morts. El recurs és força habitual: els avantpassats es solen personificar en un personatge singular que a vegades és un símbol; o un avantpassat mític; o el primer home; o el mateix Déu, que com a creador no rebria un culte específic però sí com a personificació dels que ja han mort:

Cada adolescent, en el moment de la iniciació havia d'aprendre la genealogia del seu «mvok» i de vegades del seu «ayong», especialment del «byéri». Això podia representar 20 o 30 generacions, inclosos els nivells mítics que desembocaven en el primer home, Nzame.

(...)

Mebere va crear l'home a partir d'una sargantana d'argila deixada set dies en un estany d'aigua. Va ser el primer home, Nzame³¹¹, l'avantpassat primordial.

³⁰⁹ Masamba ma Mpolo, *La libération des envoûtés*

³¹⁰ Paulin Nguema-Obam, *Aspects de la religion fang : essai d'interprétation de la formule de bénédiction*

³¹¹ Traduït com a «Déu» a tota la literatura missionera, fins i tot a l'actualitat. La nota és meua

*Del dit gros del seu peu, Mebere va fer la primera dona,
Nyingono Mebere.*

(...)

*Nzame és l'iniciador del «byéri» i el primer escultor: de fet, és
l'avantpassat monitor mític, l'heroi civilitzador del país fang.³¹²*

Cal entendre, doncs, la iniciació a la maduresa com un primer contacte amb els avantpassats, o bé amb un avantpassat (*mumwa* a *zityi*) que els representa. I l'assoliment de la maduresa rau en el fet que, a partir de llavors i si es persisteix en el culte, els rituals, els ensenyaments, el nivell de coneixement i de contacte amb els avantpassats pot arribar a ser molt més important i continuat.

Finalment, una altra porta que la meua conversa amb en **Calixto** deixava oberta era l'existència d'una iniciació per a les noies. En **Calixto** deixa prou clar que aquesta iniciació té un nivell inferior: *El mateix secret que «lepoa», perquè pràcticament és la mateixa cosa. És un secret poc important.* De tota manera, és evident que es tractava de l'única qüestió de la conversa en què en **Calixto** no parlava per experiència directa i personal. Així és que vaig decidir mantenir una nova conversa, ara amb la seva germana **Antonia**, una noia de 18 anys igualment fiable i amb la iniciació no acabada. La conversa³¹³ va aportar algunes novetats, tot i confirmar en línies generals la informació de què disposava:

- El «mityelin» tan sols és per a les dones, no pas per als homes. El «mityelin» el fem en una cuina on ens trobem totes les dones. Tret de les menors d'edat; només ho fem les grans. Ens apleguem a la mateixa casa i cridem una nena que sigui de dotze o tretze anys. La cridem i li posem un vestit molt gros perquè els homes no sàpiguen qui és. Perquè si sabessin qui és, hi hauria problema. Aleshores agafem una nena, en una casa. La cridem: «Vine aquí!». Li posem un vestit tan llarg... Després fem una rotllana i comencem a cantar i a ballar. I quan els homes vénen, es queden mirant la casa per veure quina nena hem agafat. Es queden mirant la casa i ho pregunten a la mare: «¿La teva filla és a casa?» I ella diu: «No ho sé». I es queden mirant per saber qui hi ha a dintre del vestit. I mai no ho arriben a veure. Els homes veuen el ball, però quan hi entren els diem que surtin.

³¹² Louis Perrois & Marta Sierra Delage, *L'art fang de la Guinea Equatorial*

³¹³ Gravada el 22 de juliol de 1991

- ¿Com es diu la casa on feu tot això?
- Es diu «ndjimbe».
- ¿Tu ets «mboni a mityelin»?
- Sí. Des que tenia deu anys. Des dels deu anys.
- ¿Té res a veure amb la regla?
- No.
- ¿Ni tan sols amb la primera?
- No. Tampoc.
- I una noia només pot ser «mboni a mityelin».
- També tenim el «iangero». És molt igual. També es vesteix i li posem un mirall aquí a la cara perquè es vegi. Llavors la noia és una «mboni a iangero».
- ¿I quin és el primer nivell de la preparació?
- Primer has de ser «mboni a mityelin». Després ja passes a ser «mboni a iangero».
- ¿I no hi ha cap altre nivell?
- No. Només hi ha dos nivells. I només algunes dones grans són «mboni a iangero». No són res especial, però s'ha de convidar la gent i demanar si t'ho volen deixar ser. I si et diuen que no, no ho pots ser. Jo mateixa no ho sóc pas.
- ¿A quina edat se'n pot ser?
- Comença als setze anys. Perquè si es comencés amb les nenes de quatre anys, ho comentarien als nois i ja sabrien el secret.
- I, quan les dones es reuneixen perquè una d'elles sigui «mboni a iangero», ¿el lloc també es diu «ndjimbe»?
- Sí, també es diu «ndjimbe». Ara és una cuina qualsevol. La vestim, aquesta «iangero», li posem uns draps al darrera perquè quan balli no se la vegi. I en aquesta ocasió ella és l'única que balla. Les altres només hi som per cantar. La tapem completament. Fins i tot li posem mitjons i guants. Només li deixem un forat perquè respiri.

Igual que en el cas masculí, doncs, la iniciació femenina no està pas relacionada amb la sexualitat. El secret és petit i s'atura, precisament, allà on comencen els coneixements esotèrics.

D'acord amb els meus informadors, doncs, els diferents graus d'iniciació a la maduresa entre els ndowe estarien representats en el quadre que segueix:

QUADRE 82

nois	noies
circumcisió	
lepoa	mityelin
kuia	iangero
ngweli ngweli	
mekuio	
mumwa a zityi	

El dèficit, per a les noies, es fa evident. I en d'altres converses que he mantingut amb dones ndowe no han pas sortit mai d'altres possibilitats dintre d'allò que es considera la tradició i la iniciació a la maduresa. L'existència, però, de determinades danses exclusivament femenines, podria fer pensar en institucions anteriors que haurien possibilitat una iniciació més alta que la que avui existeix.

Fins aquí, la informació que han facilitat els meus informadors. La bibliografia sobre el tema, a diferència del cas fang, és força escassa; i no aporta pas novetats importants. El professor Iyanga es limita a donar el sentit general de la iniciació, que ja coneixem:

*La función de estos ritos iniciáticos es una especie de introducción pública en el status de los adultos, con unos elementos solemnes fuertemente expresivos que refuerzan el sentimiento de pertenencia al grupo tribal, y en la misma forma concentrada se examinan y comprueban las técnicas de supervivencia que son de capital importancia para la supervivencia de la tribu, tales como: aguante, resistencia, valor, vigilancia, superación del dolor y disciplina.*³¹⁴

El professor Iyanga, doncs, torna a ignorar el caire espiritual i religiós de la iniciació i la redueix als seus aspectes socials.

³¹⁴ Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe : etnología, sociología e Historia*

Una altra d'entre els pocs autors que tracten el tema és Marta Sierra Delage³¹⁵; que, igual que passava anteriorment amb el professor Iyanga, presenta una visió semblant a la meua però amb una nomenclatura diferent, en aquest cas més elaborada i sistematitzada, procedent d'altres moments o d'altres llocs. El seu estudi és seriós i interessant; i la seqüenciació que introdueix es compon dels següents moments:

* *madjoka ma menanga*, jocs d'infants amb característiques rituals:

los niños se visten de hojas secas de plátano y mediante un artificio es capaz de cambiar de tamaño, de estatura -crece-, el «Enguelingueli». Los demás niños no iniciados tienen miedo, haciendo importante al protagonista del juego; los adultos y los iniciados conocen el secreto y no temen; esto diferencia a los unos de los otros.

* *ukuio*, amb una barreja d'elements lúdics i iniciàtics:

participa de una iniciación específica y coexisten en él elementos lúdicos y puramente iniciáticos. En un momento puede ser peligroso para los no iniciados. En el «ukuyo» participa todo el pueblo de un modo activo -«maseva»-. No es un simple juego, es la provocación de una situación anómala, sólo controlable por los iniciados.

* *maseva ma ukuku*, on l'element lúdic ja ha desaparegut i s'entra en un terreny simbòlic:

Las divisiones en cuanto al acceso son rígidas, incluyendo los criterios de edad y sexo. Su descripción está prohibida entre los iniciados. Los no iniciados no llegan a saber jamás nada de ello. Se analizan los elementos y se interpretan los sistemas de color, la simbología de la palabra y el momento concreto.

* *ekoja ya bamu*, els secrets dels homes:

Para llegar a este nivel no sólo hay que ser hombre; hay que ser un hombre capaz, pues hay hombres que no llegan a esta fase porque no dan pruebas de su capacidad o porque no quieren comprometerse a estos niveles. En este sentido buscan otras vías de participación social, evitando las ceremonias de iniciación. Se supone que la ceremonia de iniciación entre los «ndowé» es mucho más dura y profunda, pues implica una gran responsabilidad y más compromiso; se le determina como un «hombre concreto», que se va a casar, miembro de una secta o de una sociedad secreta.

En *Calixto*, en canvi, no considerava pas com a secreta la societat, sinó els seus coneixements.

³¹⁵ Marta Sierra Delage i d'altres, *La danza ivanga en Guinea Ecuatorial : manifestación musical de los kombe*

En general la visió de Marta Sierra Delage no es contradiu pas amb la meua, però situa els termes amb més precisió. A canvi, potser els meus informadors insisteixen més en els aspectes rituals que no pas en el contingut. L'autora, a més a més, dóna també una interpretació interessant sobre el paper de l'iniciador i el de *mokuku*:

La iniciación de los miembros varones del grupo que han demostrado madurez y capacidad en la vida social en la ceremonia de «obona» o «mboni» se realiza por un hombre que hace las veces de memoria viviente del grupo, «nganga ya ukuku», que relata en un diálogo-examen con el ente «ukuku», que en este caso representa la comunidad, los distintos momentos de la historia de los pueblos «ndowé». La certeza de las respuestas y la capacidad memorística del «nganga» darán prueba de su maestría y buen hacer, permitiendo que el proceso de iniciación de los nevos «hombres» sea coherente y válido.

Mokuku, doncs, o *mumwa a zityi*, representa tota la comunitat; i el candidat a la iniciació rep tota una colla d'ensenyaments relacionats amb la pròpia Història, conjuntament amb el seu primer contacte amb aquest ésser supranatural.

* *nganga*, el medecinaire, seria per a l'autora el grau més alt del procés d'iniciació *ndowe*:

Tiene que ser testigo o participe de las ceremonias de desentierro de un cementerio, así como la anulación del poder de un brujo, un vampiro o un fantasma que crea terror en una zona determinada de la comarca. Llegar a estas dimensiones define un «hombre» «ndowé» enteramente y tiene que haber superado todos los procesos anteriormente descritos.

Aquesta inclusió, encertada a parer meu, del *nganga* al capdamunt del procés d'iniciació, clou d'una manera lògica el procés. I, en el cas dels meus informadors, donaria als coneixements d'en *Calixto* una unitat i un mateix origen.

El següent quadre presenta les diferents etapes de la iniciació *ndowe* segons Marta Sierra Delage:

QUADRE 83

madjoka ma menanga
ukuio
maseva ma ukuku
ekoja ya bamu
nganga

La bona disposició dels meus informadors i les aportacions de la bibliografia arrodoneixen una visió prou completa de la iniciació ndowe a la maduresa. És una visió comuna per a tots ells, malgrat que la seva concreció pot tenir oscil·lacions a cada indret. La mateixa Marta Sierra Delage considera entre els elements comuns de tots els ndowe:

1º. Ritos de paso o edad, aunque con carácter particular para cada pueblo, guardando las ceremonias bastante paralelismo, de tal manera que el hecho de estar iniciado, «ser mumu», le permite al hombre «ndowé» participar en todos los actos públicos, quedando a su criterio la decisión de asumir o no la función social.

Dintre d'aquest ritu extremadament llarg convé fixar-se en aquests episodis:

- * sortida de la casa familiar.
- * entrada en un lloc apartat (= bosc).
- * superació de diverses proves (= càstigs).
- * contacte amb el món dels avantpassats, que implica:
 - entrada en el món dels morts (= mort)
 - coneixement d'un ésser supranatural (*mumwa* a *zityi*)
 - sortida del món dels morts (= renaixement)
- * recepció d'ensenyaments concrets.
- * dansa ritual.
- * sortida del bosc.
- * retorn a la casa familiar.

L'esquema ritual, doncs, s'assembla força a tots els altres que he anat presentant. Les formes concretes, tanmateix, tenen punts de contacte amb moltes altres cultures de la zona centrafricana:

A aquestes diverses sectes caldria afegir encara l'«Okukwè» dels mpongwe, similar al «Mokui» o «Ukui» dels mitsogo, personatge -en la línia del «Duk-duk» de Melanèsia- camuflat sota una màscara i vestits de fibra de ràfia. Temps abans feia el paper d'espantall i els iniciats d'una societat secreta el feien servir per espantar la gent, sobretot les dones i els infants.

L'Okukwè també és un ball de màscara semblant a les que hem vist anteriorment. Segons P. Daney, sembla ser «una manifestació en honor de l'esperit d'un mort venerat, especialment admirat, protector del poble». Potser això era veritat fa molt de temps, però no pas actualment.³¹⁶

³¹⁶ André Raponda-Walker & Roger Sillans, *Rites et croyances des peuples du Gabon*

Era la tarda de Nadal. Tots els habitants havien assistit a la missa del gall i a la missa del matí que jo havia celebrat, i ballaven per tot el passeig de sorra. De sobte es va produir una mena d'esclat: les dones es van precipitar a casa seva amb els infants, i tot el poble va quedar en mans dels homes. Un turista canadenc que passava per allà no s'ho podia creure, i va tornar prudentment a la platja. I l'explicació era ben senzilla: s'havia comès un sacrilegi. Una dona mig beguda havia entrat a la cabana on els joves vestien el portador de la màscara d'una societat secreta, exclusivament masculina, anomenada Munjeli. En caure la nit, avantpassats furiosos van passar comptes pel poble. Dones i infants s'arraulien a casa i sentien l'esbufec d'un tornado quan els esperits passaven prop seu. Des de la finestra, jo veia com els iniciats provocaven aquell terrabastall amb unes lianes. Si les dones sabien el que passava, es guardaven prou d'explicar als seus fills que la foscor no amagava fantasmes... sinó homes plens de còlera.³¹⁷

L'aparició d'un mokui o ukui entre els mitsogo i d'un fenomen semblant entre els pongwe no seria estrany: es tracta de pobles gabonesos que es consideren branques dels ndowe. La cita ens torna el significat tradicional de la màscara, relacionada amb els avantpassats. La segona, relacionada amb els duala, ens recorda el caràcter secret de la iniciació. Una tercera, pertanyent a un poble molt més allunyat, els kono, ens fa una nova aproximació al significat de la màscara:

«Nyon Sinoe»³¹⁸ assegura l'exaltació de la masculinitat tal com fa «Nyon Néa» per a la feminitat. Representa alguns dels papers del pare i realitza així una tasca d'elucidació que la psicoanàlisi ha sabut redescobrir. Es mostra a la vegada en la seva forma dominadora, cobejós, i també en el seu aspecte protector, beneficiós per a la seva descendència - els iniciats i les màscares que en depenen. Simbolitza la força en una societat on la capacitat guerrera va ser durant molt de temps condició necessària per a la supervivència; també l'astúcia despietada que fonamenta el seu prestigi en l'habilitat per utilitzar les tècniques d'enverinament. És el guardià de la vida religiosa tradicional, controla la iniciació, segresta els nois rebels; i abans executava els iniciats que havien desvetllat els secrets de l'associació. És, per excel·lència, el suport de l'antic ordre social i cultural. I se'l veu com el generador d'energia més potent i més contagiós.³¹⁹

³¹⁷ Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maitres de la nuit en pays douala*

³¹⁸ Nom d'una màscara semblant a la del mekuio. La nota és meva

³¹⁹ Georges Balandier, *Afrique ambiguë*

La importància de *mumwa a zityi* és molt gran entre els ndowe. Tan important que no és mai un personatge de les rondalles, i en aquests relats no se'l cita directament en cap ocasió. En canvi, sí que apareix -ni que sigui indirectament- en algunes llegendes; com ara en aquesta, encara inèdita:

L'«Ebesi a Iteba» era un vell molt vell que havia rebut una preparació tradicional de tortuga per tal que estigués ben protegit en el mar.

Un dia, de bon matí, va sortir amb el seu caïc. Anava sol, perquè temps enrera es feien uns caïcs més petits, d'una sola persona. Al mateix temps van entrar en mar d'altres homes, i tots ells van anar molt endins per mirar d'atrapar bons peïxos.

Al cap d'una estona va començar a bufar un vent molt fort. Era tan poderós que van haver de llevar l'àncora i tornar de pressa cap a la costa. El vent augmentava i l'Ebesi era tan vell que ja no podia remar amb la mateixa força que els altres. El seu caïc, finalment, va bolcar.

No li quedava altre remei: d'acord amb la seva preparació es va convertir en tortuga, i en pocs moments va assolir la platja. Comprenia que tots s'estranyarien que hagués salvat la vida, i es va amagar en uns egombe-egombe.

La gent ja començava a preparar els funerals de l'Ebesi, quan uns homes es van acostar als egombe-egombe i l'hi van trobar, exhaust. Li van demanar què havia fet per poder-se salvar, però ell no els ho volia dir.

Aquells homes el van amenaçar: si no els explicava tota la veritat, cridarien mumwa a zityi. I llavors, en comprendre que quedaria descobert davant de tothom, l'Ebesi va confessar la seva preparació.³²⁰

Aquesta llegenda introdueix un tema nou: la possibilitat que una persona es pugui convertir en un animal a través d'una preparació adequada. Naturalment, es tracta d'una possibilitat que solament es pot acceptar mitjançant una intervenció del món supranatural, i més endavant la comentaré amb més deteniment. Amb aquesta llegenda, d'altra banda, dono per acabada l'explicació de la iniciació a la maduresa entre els ndowe i, en general, tota la descripció de rituals.

³²⁰ Me la va explicar **Enrique Tyele**, de 55 anys, en el seu poble de Mari, el 14 d'agost de 1990

Els que he presentat són aquests:

- A.- ritu de circumcisió manja.
- B.- costums bubu de pubertat.
- C.- ritu fang del *melang*.
- D.- ritu fang del *so*.
- E.- ritu fang del *mevungu* (femení).
- F.- ritu fang del *ngas* (femení).
- G.- ritu ndowe del *iengu*.
- H.- ritu ndowe de la circumcisió, *esebwe*.
- I.- iniciació ndowe masculina a la maduresa, *mumwa a zityi*.
- J.- iniciació ndowe femenina a la maduresa.

Es tracta de 10 rituals africans diferents pel que fa a la procedència, a l'execució i a la informació disponible. Malgrat la seva diversitat, però, hi ha tot de trets que s'han anat repetint; i que ara miraré de sistematitzar en la llista que segueix:

- 1.- advertiment d'una mancança.
- 2.- decisió a càrrec d'un familiar amb prou autoritat: pare, mare, coesposes...
- 3.- sortida de la casa familiar.
- 4.- entrada en el bosc.
- 5.- superació d'una o diverses proves o càstigs.
- 6.- pas d'un riu.
- 7.- contacte amb éssers supranaturals.
- 8.- recepció d'ensenyaments concrets.
- 9.- iniciació sexual.
- 10.- pas invers del riu.
- 11.- sortida del bosc.
- 12.- reintegració a la vida familiar (adults).
- 13.- resolució de la mancança inicial.
- 14.- àpat ritual.
- 15.- dansa ritual.
- 16.- direcció a càrrec de vells o d'especialistes.

L'advertiment de la mancança inicial és clara quan es tracta alhora d'un ritu d'expiació: es tracta de la falta comesa. En la majoria de casos, però, l'advertiment d'aquesta mancança rau en el fet que el candidat, o el seu pare, o una coesposa... vegi que pot arribar a un nivell de preparació i d'integració social que encara no ha assolit.

L'ordre en què es donen aquests episodis sol ser, en general, aquest mateix. Només els àpats i balls es poden intercalar d'una manera aleatòria, especialment quan n'hi ha més d'un. El mateix passa amb les sèries de proves o càstigs, també sobretot quan el candidat n'ha de passar més d'una.

L'aparició de cadascun d'aquests episodis en cadascun dels rituals ve reflectida en el quadre següent, que inclou també el percentatge d'aparició de cada episodi en el conjunt de rituals que he considerat i el percentatge que conté cada ritual respecte del conjunt dels episodis:

QUADRE 84

epis	rituals										freq.
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	%
1	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	100
2	x	x	x	(x)	x	x	x	x	x	x	100
3	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	100
4	x	(x)	x	x	x	x	x	(x)	x	x	100
5	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	100
6	x					x	x				30
7	x	x	x	x	(x)	x	(x)	(x)	x		90
8	x	x	x	x	x	x	x		x	(x)	90
9	x			x	x			(x)			40
10	x					x	x				30
11	x		x	x	x	x	x	(x)	x	x	90
12	x	(x)	x	x	x	x	x	x	x	x	100
13	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x	100
14	x	x	x	x			x	x			60
15	x		x	x	x		x		x	x	70
16	x	x	x	x	x	x	x	x	x		90
%	100	68'7	81'8	87'5	81'8	81'8	93'7	75	75	63'7	

Cada ritual, doncs, conté un nombre molt elevat d'episodis. Pel que fa a aquests, he eliminat d'antuvi aquells que no arribaven a una freqüència del 25%, com ara els sacrificis o els banys rituals. Curiosament resta com a menys freqüent, d'entre els que he considerat, el pas del riu (en tots dos sentits). Aquest fet s'explica perquè allò que possibilitaria aquest pas, que és el contacte amb l'altre món, el contacte amb éssers supranaturals (que es dona en el 90% dels casos), també es pot assolir, en els rituals, per d'altres procediments: com ara la presència d'un fetitxe, la ingestió d'una droga o la invocació col·lectiva. A les rondalles, en canvi, que amaguen aquests fets sota un llenguatge simbòlic que s'ha d'adequar al relat, la seva freqüència serà superior.

No es tracta pas d'assimilar d'una manera mimètica els episodis més repetits dels rituals, que acabem de veure, i els esdeveniments de les rondalles. Sinó d'entendre el caràcter de les rondalles, que fa que en un moment determinat continguin necessàriament aquells esdeveniments: el cicle ens presenta, efectivament, dos protagonistes, un noi i una noia, que són uns éssers ordinaris que han de créixer, aprendre i madurar. El fet que siguin dos personatges no extraordinaris és cabal, perquè d'aquesta manera poden esdevenir arquetipus ideals dels nois i noies ndowe, que també han de créixer, aprendre i madurar. L'assoliment de la maduresa, d'acord amb el pensament tradicional, ve donat per la capacitat d'integrar-se en una organització social estructurada entorn dels lligams familiars, per la qual cosa aquest tema -utilitzant a vegades un llenguatge directe i d'altres un llenguatge figurat- és un dels temes centrals; però es completa, aquesta maduresa, amb un accés al món supranatural que implica una iniciació.

En un moment donat de la seva història personal, doncs, és a dir en un moment (= tipus) determinat del cicle, les rondalles ens han de presentar determinades aventures -sigui amb un llenguatge directe, sigui amb un llenguatge simbòlic- els esdeveniments de les quals es corresponguin amb els episodis més habituals dels rituals d'iniciació a la maduresa; i que tinguin com a protagonistes *Ilombe* i *Ugula*, per tal que els pugui ser reconeguda aquella maduresa i es puguin (re)integrar en la societat com a elements adults, capacitats per a qualsevol actuació social. Si no, tampoc no tindrien una actualització suficient ni la funció didàctica de les rondalles (quines coses cal fer) ni la seva funció terapèutica (és possible fer-les, malgrat les dificultats):

Atesa la importància excepcional que les societats primitives atorguen encara avui a aquesta mena de cerimònies [els ritus d'iniciació] i el paper que els comentaris litúrgics han jugat a la infantesa de la humanitat durant segles, no sembla possible que no hagin deixat petja o que no en resti cap senyal a la literatura narrativa tradicional. Segons Sâintyves es pot admetre en termes molt generals que els arguments d'aquelles rondalles meravelloses en els quals el protagonista es sotmet a una colla de dificultats, poden ser les restes dels vells ritus d'iniciació, les cerimònies dels quals portaven aparellades, abans i encara avui, tot de proves de resistència, temptacions a vèncer i dificultats a superar.³²¹

De fet, però, no hi pot haver rondalla sense que el protagonista hagi de superar dificultats, perquè l'estructura narrativa de qualsevol rondalla es basa en una situació inicial i la introducció d'una dissort.

³²¹ Joan Amades, *Los restos de ritos de iniciación en el cuento*

Per altra banda, i tal com veurem tot seguit, almenys en alguns dels tipus del cicle de les rondalles de Ndjambu podem parlar d'alguna cosa més que no pas de restes dels rituals d'iniciació, tot i que mai no es pot parlar d'un ritual concret sinó de característiques generals. De manera que no em sembla pas que l'aportació d'Amades sigui, en aquest cas, suficient; i diria que, per tal de detectar a les rondalles esdeveniments paral·lels als dels rituals, cal tenir presents aquestes tres pistes:

I.- L'entrada en el bosc, que delimita l'espai sagrat on es porta a terme la iniciació, en secret, i que és el món on viuen els avantpassats.

II.- la presència de donadors i auxiliars, que equival, com hem vist, a la dels vells i especialistes que dirigeixen els rituals.

III.- l'afirmació del protagonista enfront del seu pare o de la seva mare, que representa el seu rebuig de la vida infantil i la seva afirmació com a adult.

En aquest moment ens trobem amb un estudi insuficient de la qüestió per part dels etnòlegs. ¿Per què a tot el món, a tots els indrets on aquests ritus es celebraven, tenien lloc sempre en el bosc o en un lloc de vegetació espessa? S'hi poden fer moltes conjeitures; afirmar, per exemple, que el bosc assegurava la possibilitat de celebrar el ritu en secret: que amagava el misteri. Però serà més correcte atènyer-se als materials, i els materials mostren que el bosc envolta l'altre món, que el camí cap a l'altre món passa pel bosc.³²²

Un dissabte havíem marxat, un meu amic i jo, a tallar llenya en un bosc que no coneixíem. Ens hi vam perdre. Eren prop de les sis de la tarda³²³. Aleshores uns pigmeus ens van veure, ens van agafar i ens van portar a casa seva. Aquella nit no vam poder dormir, tan sols ens lamentàvem. Com que parlaven una mica la nostra llengua, ens vam fer amics dels seus fills. I ells ens van ensenyar el pigmeu.

En aquell poble hi havia un dona vella, cega per causa de la seva edat. Quan feia sol, la trèiem perquè poguéssim prendre l'aire, i li gratàvem el cos. Aleshores ella ens ensenyava els «mianga», les maneres de curar, igual que s'ensenyava qualsevol cosa en una escola. De la mateixa manera em podríeu ensenyar el francès, de mica en mica, i acabaria per aprendre'l.³²⁴

³²² Vladimir Propp, *Las raíces históricas del cuento*

³²³ L'hora en què es fa fosc a la zona equatorial. La nota és meua

³²⁴ Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*

Podem explicar a un infant moltes vegades que un dia creixerà, es casarà i serà com el seu pare, sense que tot plegat serveixi de gran cosa. Una afirmació tan realista no alleugereix gens les pulsions que l'infant sent al seu interior. En canvi, la rondalla li explica de quina manera pot viure amb els seus conflictes: li suggereix fantasies que ell mai no es podria inventar tot sol.

Per exemple, el conte de fades relata la història d'un nen que, al començament, passa inadvertit, es llança al món i triomfa plenament a la vida. Els detalls poden canviar, però l'argument bàsic és sempre el mateix: una persona que no semblava pas un heroi demostra que ho és matant dracs, resolent enigmes i vivint amb astúcia i bondat fins que allibera la bella princesa, s'hi casa i hi viu feliç per sempre.³²⁵

Es tracta de tres característiques interrelacionades: perquè l'entrada en el bosc suposa també l'entrada en un espai no cultural, salvatge, no dominat, misteriós, desconegut, aterridor, on és necessària la presència d'una persona més experimentada, un guia que assenyali el camí. Si és el camí cap a la maduresa, també ho ha de ser cap al coneixement i cap a la comprensió; un coneixement i una comprensió que es refereixen a les noves responsabilitats de la vida independent, però també a unes realitats ocultes l'existència de les quals no és gens discutible per als ndowe:

He anat a veure molts medecinaires per mirar si em podrien curar les nafres, però tots m'han dit que hi ha una persona terrenal perduda en aquest bosc dels fantasmes, de manera que si em passo el dia caminant pot ser que algun dia et vegi, i els medecinaires deien que si em llepes les nafres cada dia durant deu anys es curaran. Així és que estic molt contenta d'haver-te trobat aquí avui, i també estaré extraordinàriament contenta si em llepes les nafres amb la llengua fins que passin deu anys i estaré curada tal com van dir els medecinaires.

I també ploro amargament per tu, perquè em penso que deus haver estat lluitant durant anys en aquest bosc dels fantasmes per trobar el teu poble natal: però veus el camí cada dia i no saps que el veus, perquè totes les persones terrenals tenen ulls però no hi veuen³²⁶. Malgrat que sigui en el camí del teu poble on has trobat aquesta cabana i hi dorms i t'hi asseus cada dia i cada nit. Però em penso que no et negaràs a llepar-me les nafres fins que estiguin curades.³²⁷

³²⁵ Bruno Bettelheim, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*

³²⁶ El subratllat és meu

³²⁷ Amos Tutuola, *Mi vida en la maleza de los fantasmas*

Però les rondalles no transmeten aquests coneixements sinó que repeteixen els episodis generals dels ritus. La iniciació té com a base l'oposició entre dos estats, separats per una frontera: cal una **separació** del primer estat per tal de situar-se a la **frontera** del segon fins que es produeixi la **integració** en aquest darrer; la situació de frontera es caracteritza per la introducció de determinades **proves** que serveixen per justificar la integració final dels protagonistes en el seu nou estat.

En el cas de les rondalles del cicle el procés de separació ve determinat, tant per a *Ilombe* com per a *Ugula*, per la seva sortida de la casa familiar (que simbolitza l'estat infantil) i la seva entrada en el bosc. En aquest bosc, misteriós i imprecís, ideal com a habitacle dels esperits, és on es desenvoluparà la seva situació d'espera, de frontera, on tindran lloc les proves que demostraran si *Ilombe* i *Ugula* podran entrar en el món dels morts: el seu comportament enfront de formigues, mosques, senglars, d'altres animals, caçadors, dents, vells i velles, determinarà que puguin passar el riu i endinsar-se en el món dels esperits, on encara hauran de superar d'altres proves per no rebre les conseqüències de l'hostilitat dels fantasmes i on rebran finalment aquell objecte que cerquen (i que equival al coneixement).

Però *Ilombe* i *Ugula* no s'han de quedar en el món dels morts. La iniciació vol una mort simbòlica, però també un renaixement, una integració en la nova vida, el pas a una nova situació (l'estat d'adult). Per això, i ben al contrari que els personatges malvats, no participaran ni en l'àpat que els ofereixen ni en la dansa ritual. I tornaran a la casa familiar, on rebran el reconeixement de la seva maduresa o bé la faran valer directament: de fet, allò que ha passat mentrestant és que han substituït el pare o la mare reals pel pare o la mare de la seva iniciació; per això el reconeixement per part del pare d'*Ugula* sembla innecessari; i el càstig de la mare (madrastra) d'*Ilombe*, perfectament lògic i plausible dintre de tot el desenvolupament de la història.

Dintre de les rondalles del cicle, els tipus que desenvolupen aquestes característiques són $N_{(Ilombe, 3)}$ i $N_{(Ugula, 3)}$, que representen l'assoliment de la maduresa per part dels dos protagonistes. Començaré amb l'explicació de les rondalles del tercer grup d'*Ilombe*:

ESQUEMA 12

A. Ndjambu està casat amb les seves dues dones habituals, Ngwalezie i Ngwakondi. Totes dues tenen fills, entre els quals *Ilombe*, filla de Ngwalezie, que es mor. Els fills d'aquesta passen a viure amb Ngwakondi. *Ilombe* se li menja un fruit, i Ngwakondi li ordena que no torni a casa fins que no l'hagi recuperat: encara que hagi d'anar a buscar-lo allà on sigui la seva mare morta.

B. Ilombe, que no sap com fer-ho, s'endinsa en el bosc. Allà anirà trobant diversos animals barallant-se, que descompartirà; i també hi trobarà una dent i, a vegades, una vella, a qui ajudarà amb entusiasme. La dent o la vella li donaran les instruccions necessàries per tal d'arribar al poble on viuen els fantasmes, els morts. Abans o després d'arribar-hi, trobarà la seva mare. Ilombe segueix al peu de la lletra totes les instruccions que li donen.

C. La mare li explica com ha de ser el seu comportament mentre sigui en el poble dels fantasmes. Ilombe compleix també les instruccions de la mare, que normalment consisteixen a no menjar carn i a no participar en la festa que celebren els fantasmes.

D. Ngwalezie dóna a Ilombe el fruit que ha anat a buscar i d'altres llavors per plantar. Ilombe torna a casa seva, al món dels vius, torna el fruit a Ngwakondi i planta les llavors que la seva mare li ha donat.

A'. Les llavors germinen i esdevenen plantes ufanoses que donen bons fruits. Un dia Ngwakondi (o la seva filla) n'agafa un sense el permís d'Ilombe i se'l menja. Quan Ilombe ho sap, li ordena que surti i que no torni fins que no en trobi un d'igual: encara que hagi d'anar a buscar-lo allà on sigui la seva mare morta.

B'. Ngwakondi (o la seva filla), que no sap com fer-ho, s'endinsa en el bosc. Allà anirà trobant diversos animals barallant-se, que no voldrà descompartir; i també hi trobarà una dent i, a vegades, una vella, a qui ajudarà amb desgana. La dent o la vella li donaran les instruccions necessàries per tal d'arribar al poble on viuen els fantasmes, els morts. Abans o després d'arribar-hi, trobarà la seva mare. Ngwakondi no compleix bé cap de les instruccions que li donen.

C'. La mare li explica com ha de ser el seu comportament mentre sigui en el poble dels fantasmes. Ngwakondi no compleix tampoc les instruccions de la seva mare, que normalment consisteixen a no menjar carn i a no participar en la festa que celebren els fantasmes: en menja i hi participa.

D'. Ngwakondi rep un càstig: o bé s'ha de quedar en el poble dels fantasmes per sempre més, o bé pot tornar a casa seva; en aquest darrer cas, ningú no la reconeix i mor abandonada per la seva família.

La presència d'aquesta estructura paral·lelística reforça i arrodoneix el caràcter iniciàtic d'aquesta mena de rondalles enfront de les d'*Ugula* i n'accentua el triomf de la protagonista en el seu conflicte edípic. Naturalment, hi podem trobar les tres pistes fonamentals:

Rondalla número 15:

La pobra noia va començar a caminar. En caminar va trobar dues serps pegant-se. Ella va dir: «¿Per què us baralleu?» Les va separar. Va començar a caminar. I va trobar dos [caçadors] pegant-se. Els va preguntar: «¿Per què us baralleu?» Els va separar. Anava caminant. Va trobar una dent tallant llenya. Li va preguntar: «Escolta, dent, ¿què fas? ¿Tallant llenya?» - «Sí, què hi farem». - «Perdona'm, vaig a ajudar-te». Va començar a ajudar la dent. Va tallar unes quantes llenyes i va començar a caminar. «Moltes gràcies» -va dir l'home-. «Aniràs bé i trobaràs la teva mare».

Rondalla número 17:

Va començar a caminar, tornant fins arribar a la casa del vell i li va dir: «He portat el que em vas dir». L'home li va dir: «Doncs no hi ha problema. Tu aniràs ara fins on s'acaba aquest bosc. Veuràs un arbre molt gros. Hi pujaràs. I quan començaran a passar els fantasmes tu estaràs mirant. Portaran grans vestits. Aniran vestits amb sacs com una dona embarassada. I quan passi l'última fantasma, perquè serà una dona, tu tiraràs la fruita. Si aquesta fantasma agafa la fruita de castanya tu baixaràs immediatament i t'amagaràs dintre del vestit d'aquesta fantasma. Ella et portarà fins a la casa de la teva mare i allà veuràs la teva mare i ella et dirà tot el que hauràs de fer per tornar a aquella dona el seu plàtan». La nena va dir: «D'acord».

Rondalla número 16:

Un dia aquella nena va preparar el menjar, va venir la maleïda Ngwakondi de la finca molt famolenca. I va agafar també una part de la mateixa fruita que la nena havia preparat. I la nena va preguntar: «¿Qui ha agafat la fruita de la meva cuina?» I Ngwakondi va dir: «Filla, si's plau, he estat jo. He vingut del bosc molt famolenca i no ho he pogut suportar». I la nena li va dir: «Vés a buscar-me la fruita on la teva mare, si ella està viva o no».

El quadre següent mostra el grau de presència d'aquestes tres característiques a les rondalles d'aquest subgrup:

QUADRE 85

carac.	rondalles					freq.
	14	15	16	17	18	%
I	(x)	x	x	x	x	100
II	x	x	x	x	x	100
III		x	x	x	(x)	80
%	66'6	100	100	100	100	

I pel que fa a la presència, a les rondalles d'aquest subgrup, dels episodis més habituals en els rituals d'iniciació, el resultat seria aquest altre quadre:

QUADRE 86

epis.	rondalles					freq.
	14	15	16	17	18	%
1	x	x	x	x	x	100
2	x	x	x	x	x	100
3	x	x	x	x	x	100
4	(x)	x	x	x	x	100
5	x	x	x	x	x	100
6	x	(x)	x		x	80
7	x	x	x	x	x	100
8	(x)	x	x	x	x	100
9						0
10	x	(x)	x		x	80
11	(x)	x	x	x	x	100
12	x	x	x	x	x	100
13	x	x	x	x	x	100
14	(x)	x	x			60
15		x	x			40
16	x	x	(x)	x	x	100
%	87'5	93'7	93'7	68'7	81'3	

La correspondència entre els episodis dels rituals i els esdeveniments de les rondalles, doncs, existeix; i el grau d'identificació es pot considerar molt alt. Només en el cas de la iniciació sexual pot semblar que aquest paral·lelisme no es doni, però hi ha tot de raons perquè això pugui ser així: el fet que no pas tots els rituals la incloguin; el fet que les rondalles reflecteixin els rituals però no n'expliquin els coneixements rebuts; i el fet que aquest tema es doni, bé que amb un llenguatge simbòlic, en les rondalles que temen com a tema l'accés al matrimoni per part d'Illombe.

Aquesta correspondència extraordinària es reforça pel fet que les rondalles del cicle ens presenten una visió optimista i positiva del ritual: *Ilombe* pateix al començament, quan sap que haurà de passar-lo; però, de seguida que es fica en el bosc, la seva actitud és resolta i supera totes les proves d'una manera natural i espontània; finalment, triomfa plenament, arriba al país dels morts, troba la mare difunta (= padrina de la iniciació), en rep els coneixements necessaris, esquiva l'hostilitat dels altres fantasmes, torna a casa, i pren revenja de la seva madrastra (= mare real). L'encontre amb la seva mare i la seva estada en el món dels morts, tanmateix, no es veuen pas d'una manera negativa, que calgui evitar:

Rondalla número 17:

Va començar a caminar, fins arribar en aquell lloc on hi havia l'arbre molt gros. Va pujar a dalt. De seguida van començar a passar els fantasmes. Van passar els fantasmes fins que últimament venia una fantasma. La nena li va tirar la fruita de castanya i aquella fantasma la va agafar. Immediatament la nena va baixar i es va ficar en el vestit d'aquesta fantasma. Aquesta tranquil·lament subjectava la nena i la va portar fins a la casa de la seva mare. Aquesta va veure la seva mare, es van abraçar, i abans que expliqués a la seva mare el que passava, el que l'havia feta arribar fins allà, la seva mare li va dir que no feia falta perquè ja sabia tot el que passava.

La seva mare li va dir: «No hi ha problema. No tardaràs». L'endemà la seva mare li va preparar menjar perquè el portés al poble, que no tornés a menjar el d'aquella maleïda dona. I li va donar plàtan.

Rondalla número 16:

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

Aquest fet contrasta amb d'altres rondalles que, a causa d'evolucions socials i culturals que convindria aclarir, ens presenten el ritual com una cosa negativa, que cal evitar i que solament té sentit com a càstig indesitjable. És el cas, per exemple, de la rondalla kikuiu de la Wacici que he transcrit més amunt³²⁸.

³²⁸ Pàgines 244-247

Si prenem com a referència la relació que aquesta rondalla pot tenir amb els rituals d'iniciació, ens adonarem que l'esdeveniment fonamental seria l'entrada de la Wacici en el cau del porc espí par tal de passar-hi una mort simbòlica. Doncs bé, aquest esdeveniment se'ns presenta d'una manera pessimista i negativa: les amigues de la Wacici, que haurien de ser les seves companyes d'iniciació, no solament es neguen a passar pel mateix tràngol, sinó que obliguen la Wacici a passar-lo per desempallegar-se'n; i la pobra noia no sap què fer ni troba cap mena d'ajuda en aquella situació; tret de l'ajuda del germà, que és externa al ritual i angoixosa:

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

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

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

(...)

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

*- Cinji! Cinji!
Et parlo a tu, Cinji!
M'han avorrit i espiat, Cinji!
Cinji! Cinji!*

El ritual, doncs, ha estat superat, almenys en el relat. Això afavoreix, com sempre, tot d'altres transformacions: si podem pensar que anteriorment aquesta rondalla deuria ser una rondalla seriosa que s'atenia al ritual, el seu deslligament del ritu li permet esdevenir més divertida, menys seriosa i més superficial; fins a prendre l'aparença de burla per a les noies kikiu:

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

- Aha-aaa! Uuuuuu! Eia!

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

Pot ser, fins i tot, que anteriorment la rondalla estigués protagonitzada per nois; i que el seu pas al domini femení fos paral·lel a aquest canvi de contingut i d'intencions.

En tot cas, la conformitat al ritual i la seva presentació positiva referma una de les característiques fonamentals del cicle de *Ndjambu*: la seva fidelitat a tots els valors i aspectes tradicionals de la vida ndowe. En una situació difícil per a tota la tradició, la rondalla kikuiu cedeix aparentment a la pressió i capgira el sentit del ritual, tot presentant-lo com un perill dels qual val més prescindir; després, però, la Wacici triomfa sobre les males companyes que, en no haver passat el ritual, no estan tan ben preparades, però els símptomes de degradació ja són evidents. Les rondalles del nostre cicle, en canvi, no admeten, com sempre, alternatives: el ritual s'hi porta a terme amb precisió i sense alteracions.

No sé fins a quin punt es pot considerar que el sol fet d'utilitzar aquesta mena de rondalles amb finalitats de ridiculització d'un personatge implica ja una certa degradació en el respecte que mereix el ritual. En tot cas hi ha exemples de rondalles que ho fan sense presentar cap alteració en la presentació positiva del ritu:

Hi havia una tortuga i una pantera que regnaven respectivament en dos pobles veïns. La tortuga, pesant i menyspreable, sempre era ridiculitzada per la pantera. Cada dia la provocava, la insultava i fins i tot anava a prendre-li terres i riqueses. Els turments de la tortuga creixien i creixien després de cada provocació de la pantera.

Un dia que n'estava ben farta, la tortuga es va llevar de bon matí, va aplegar uns quants dels seus homes i els va ordenar que cavessin un túnel que anés de la seva cambra al mig del pati. La sortida del túnel, que seria just davant de l'entrada de la casa, havia de tenir forma de tomba. Els seus homes van començar a cavar aquell mateix dia.

Mentrestant va fer estendre la veu, per tota la contrada, que l'enterrarien viva per poder anar a viure, durant dues o tres llunes, amb els seus avantpassats, als quals demanaria consell sobre la manera que podia actuar enfront de les tribulacions que li provocava la pantera.

D'altra banda va tenir curar d'omplir la seva cambra de riqueses i de queviures.

Al cap d'una lluna, la tomba estava a punt. Al seu damunt, va congregat tota la gent dels pobles dels voltants i va confirmar solemnement el projecte que, d'una manera discreta, havia fet córrer com si fos un rumor. Va prometre que tornaria al cap de dues llunes, va fixar el dia exacte del seu retorn, i es va deixar enterrar.

Quan va ser dintre de la tomba, va anar de dret a la seva cambra i s'hi va quedar aquelles dues llunes. El dia que havia de tornar, molta gent va venir de tot arreu cap al seu pati, empesos per la curiositat, l'astorament i la incredulitat. La tomba es va reobrir i va aparèixer-hi la tortuga, carregada de tota mena de riqueses, paquets i regals; i, amb el pretext que els avantpassats els hi havien lliurat per als seus descendents respectius, va començar a repartir-los a tothom. Va explicar els consells que els avantpassats li havien donat, i també les amenaces i càstigs que volien fer arribar als personatges més turbulents. Tots en van quedar tan entusiasmats que van decidir de fer-la el cap suprem de totes les tribus.

La pantera, gelosa de la glòria de la tortuga, va decidir de provar de fer el mateix que ella.

- Que em facin immediatament una tomba nova -va cridar amb una veu tota cavernosa-, perquè també vull anar a veure els meus avantpassats. Si la petita tortuga hi ha reeixit, no veig per quina raó no hauria de fer el mateix, jo, que sóc forta i poderosa.

Tal dit, tal fet. Ben aviat li van tenir la tomba a punt; però era una tomba sense cap sortida.

Va ordenar que la hi enterressin i que tornessin a obrir la tomba al cap de dues llunes. Així ho van fer. Les dues llunes van passar. I, quan van tornar a obrir la tomba, no en va sortir ningú. Per assegurar-se'n, van fer que uns homes hi davallessin fins al fons; i allà només hi havia un munt d'ossos esblanqueïts.

La pantera havia mort ofegada, castigada pels avantpassats a causa del seu excés de maldat. És així que la tortuga es va poder desfer d'un veí poderós i molest, i des de llavors va poder viure tranquil·la.³²⁹

³²⁹ J.-M. Awouma, *Contes et fables : étude et compréhension*. Una rondalla similar és la número 23 del meu llibre *Cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial*

Finalment, el caràcter iniciàtic del tipus de rondalles $N_{(110nbe, 3)}$ es reforça si tenim present la seva correspondència directa no solament amb el ritual d'iniciació sinó també amb les mateixes creences que es tenen sobre els difunts i les dificultats que troben abans d'integrar-se definitivament en el món dels avantpassats:

*Después de haber sido enterrado el cadáver, los familiares están interesados en que su pariente difunto logre acertar con el camino que conduce a donde están reunidos los parientes del otro mundo y que sepa responder a las preguntas que se le han de hacer a la entrada, juzgándole si es apto o no para ser admitido. El difunto debe olvidar totalmente su cuerpo y acostumbrarse a su nueva vida. En esto consiste el ritual funerario bubí, ritual de gran trascendencia porque de él depende en parte que el difunto se convierta en benefactor o malhechor de la comunidad de la tierra.*³³⁰

Al llarg del treball he donat alguns exemples de rondalles pertanyents a d'altres cultures que s'assemblen molt a les d'aquest subgrup. El fet que els seus esdeveniments preparin el protagonista per a una vida plena, fa que també moltes llegendes s'hi assemblin. Clouré aquest repàs del subgrup amb una llegenda bubí en què podem seguir bona part dels temes que li són propis:

«Morihi» volvió a su pueblo y, pasado cierto tiempo, sucedió que, siendo presidenta de la sociedad de mujeres, faltó en ella cierta cantidad de aceite y las mujeres culparon de ello a la misma presidenta. Esto le causó tal furor que, enloquecida, se dirigió al mismo barranco donde se había despedido de su hijo y de allí siguió subiendo hacia arriba, escalando la montaña entre mil penalidades por las pendientes más escabrosas, pensando únicamente encontrar el consuelo de su propio hijo. Subió hasta donde se inicia la región del otro mundo, cerca del poblado que había fundado «Chiba» en el Pico. Mientras tanto, en todo el sureste, se inició la búsqueda de la madre de «Chiba», desde el río Kape hasta el Moaba. Por ninguna parte dieron con «Morihi», y decidieron recurrir a los espíritus hasta que después de muchas súplicas el mismo «Chiba» les dijo: «No busquéis más a mi madre, está conmigo en la región de los difuntos».

En efecto, «Morihi» pudo llegar hasta el pueblo de su hijo, a cuya entrada pidió con insistencia que le admitieran. Pero su hijo no permitía que entrase. Durante tres días estuvo a la entrada, hasta que, al fin, conmovido por la pena de su madre, la dejó entrar, pero con la condición de que no comiera nada de la comida preparada para los espíritus, ya que en ese instante se convertiría en otro espíritu y no podría volver más a la tierra.

³³⁰ Amador Martín del Molino, Los bubis : ritos y creencias

*«Morihi», no obstante, fue vencida por la curiosidad y, al pasar por delante de unos espíritus que estaban cocinando «bangá», quiso probar el sabor que tendría el de los espíritus. Al momento de comerlo su cuerpo se espiritualizó, por lo cual se dice en los proverbios bubis que «"Morihi" está en el otro mundo sin haber muerto».*³³¹

Vèiem més amunt que la iniciació sexual és l'únic episodi dels rituals que no es reflecteix -almenys d'una manera explícita- a les rondalles. Però també és evident que aquest tipus de rondalles, entre els ndowe i en d'altres cultures, té una base femenina innegable: *Ilombe*, *Biton-Faro* i *Morihi* formen una trilogia exemplar. Per altra banda, però, ja hem vist que les rondalles del cicle de *Ndjambu* són molt fidels a la tradició i que, almenys la tradició actual, reserva per a les noies una iniciació de poca categoria. La contradicció és evident i la seva resolució no podrà venir fins més endavant.

L'altre dels tipus de rondalles que, dintre del cicle, reflecteix molt clarament els rituals d'iniciació, és el subgrup *N_(Ugula, 3)*:

ESQUEMA 16

A. Ndjambu està casat amb Ngwalezie. Tenen un fill, Ugula. Han de preparar una finca per cultivar-la i hi realitzen els treballs de preparació necessaris. Tornen a casa; l'endemà, quan volen reprendre el treball, s'adonen que algú ha desfet tota la feina del dia anterior: les plantes i els arbres tornen a ser al seu lloc, i aquell indret forma part del bosc una altra vegada. El mateix passa durant uns quants dies.

B. Vigilen aquella part de bosc. Ugula es queda a fer una vigilància nocturna, i veu una colla de fantasmes, sota aparences que poden ser diverses, que refan el bosc amb mitjans màgics. Agafa la seva llança, la tira contra ells i fereix greument el seu cap de colla. Els fantasmes marxen corrent i s'emporten el ferit.

C. Ugula es queda abatut perquè s'adona que, en la seva fugida, els fantasmes també s'han emportat la seva llança. Vol recuperar-la al preu que sigui i decideix marxar de casa seva per anar a cercar-la.

D. Abans de marxar del poble se'n va a veure un vell. Aquest vol ajudar-lo i li diu la manera com ha d'actuar per tal d'arribar al poble dels fantasmes.

³³¹ *Ibidem*

E. Ugula arriba al poble dels fantasmes i, perquè no sospitin les seves intencions, plora desconsoladament tot fent veure que el ferit, que ara ja és mort, era parent seu. Els fantasmes, commoguts, li donen la llança perquè en pugui prendre venjança.

F. Li demanen que vagi a caçar algun animal per celebrar els funerals. Hi va acompanyat d'algun fantasma; i, en el bosc, tot caçant, es descobreix. Però els fantasmes no es creuran la versió dels seus acompanyants, convençuts que és ell qui diu la veritat.

G. Se'n va i els fantasmes l'acompanyen per acomiadar-lo. Quan se'n separa es riu d'ells i els explica, de lluny estant, tota la veritat. Els fantasmes inicien la seva persecució.

H. Ugula pot eludir aquesta persecució i arriba sa i estalvi a casa seva, on tothom reconeix la seva valentia.

Igual que en el tipus que he descrit abans, aquí podem trobar exemples de les tres característiques bàsiques per al caràcter iniciàtic de les rondalles: l'entrada en el bosc, la presència de mitjancers i l'afirmació de la personalitat pròpia enfront de l'autoritat paterna:

Rondalla número 29:

Bé. Va dir aquesta vegada: «Em penso que ho fan a la nit. I jo, avui, he d'intentar anar a la meua finca. I la gent que ho fan, els he de fer alguna cosa». Va preparar la seva llança, va cridar el seu fill, se n'hi van anar, es van amagar en el bosc. El senyor Estrella venia amb la seva banda; i van començar a aixecar els arbres: «Oh, aixequen-los, vinga, vinga, aixequen-los!» L'home va mirar: «Aquest és el cap. Perquè sempre, en una guerra, si és que mates el promotor de l'assumpte, com el cap, aleshores tot això queda acabat. I, així, he de procurar matar el mateix cap».

Rondalla número 30:

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

(...)

Aquell vell li va explicar el camí que havia de seguir per arribar a aquell poble. Li va donar un cavall blanc i li va dir que portés tres bosses grosses: una plena de carbasses, una altra plena de cacauet i una altra plena de blat de moro.

(...)

Des d'aquest moment es va començar a cultivar altra vegada la terra i ja abundava el menjar. La paraula del vell que vivia al bosc va ajudar el poble sencer.

Rondalla número 29:

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

L'afirmació enfront del pare es completa, en aquest cas, amb l'afirmació d'un mateix davant de tota la col·lectivitat, que també és una font de legitimació:

Rondalla número 30:

Van tornar a casa. Ell va reunir la gent del poble perquè anessin allà, i ningú no acceptava perquè tenien molta por. Però ell se'n va anar sol.

(...)

El noi va tornar a casa seva i l'endemà va reunir la gent del poble. Es van ficar per tot el bosc buscant a veure si trobarien aquell porc mort per alguna banda, i no. Van passar uns quants dies i el noi va anar a un vell que vivia solet en el bosc.

El quadre següent mostra el grau de presència d'aquestes tres característiques a les dues rondalles d'aquest subgrup:

QUADRE 87

carac	rondalles		freq.
	29	30	%
I	x	x	100
II		x	50
III	x	x	100
%	66'6	100	

I pel que fa a la presència, a les rondalles d'aquest subgrup, dels episodis més habituals en els rituals d'iniciació, el resultat seria aquest altre quadre:

QUADRE 88

epis.	rondalles		freq.
	29	30	%
1	x	x	100
2		(x)	50
3	x	x	100
4	x	x	100
5	x	x	100
6	x		50
7	x	x	100
8	x	x	100
9			0
10	x		50
11	x	x	100
12	x	x	100
13	x	x	100
14	x	x	100
15			0
16		x	50
%	75	75	

El grau de correspondència entre els episodis dels rituals i els esdeveniments de les rondalles, doncs, en aquest subgrup torna a ser molt alt. Respecte de les rondalles equivalents d'*Ilombe* crida l'atenció la manca absoluta de qualsevol ball ritual: tot i que es manté la intenció de celebrar un àpat, al qual *Ugula* col·labora amb el producte de la seva caça, la marxa precipitada del protagonista li impedeix l'assistència a la festa programada i, per tant, la seva participació concreta a l'àpat (que equivaldria a la seva integració al món dels morts); i fa també impossible l'aparició de l'esdeveniment del ball.

És la mateixa lògica narrativa, en conseqüència, la que provoca que no hi hagi ball ritual en aquest tipus de rondalles. Per altra banda persisteix la manca d'una iniciació sexual perquè, igual que en el grup anterior, les rondalles reflecteixen els episodis generals dels rituals però no pas el seu contingut ni un ritual concret. Tot i que la presència de porcs senglars com a antagonistes d'Ugula es podria entendre simbòlicament com una recerca de superació d'una sexualitat mal apresada i, doncs, com una iniciació sexual correcta, autèntica:

*La sexualitat pervertida troba la seva simbolització mitjançant l'ajuda d'animals que es consideren impurs: en primer lloc el boc i el porc.*³³²

Aquesta interpretació seria interessant, perquè aleshores la lluita del nostre heroi contra els senglars simbolitzaria la seva lluita contra l'incest; que, en el context ndowe, és la perversió sexual per excel·lència i que determina la norma exogàmica fonamental. Tindria sentit, llavors, el fet que els senglars destruïssin cada nit la finca que Ugula i la seva família miren de tirar endavant:

*Al contrari, les relacions sexuals incestuoses són temudes i maleïdes a conseqüència de la seva influència nefasta en la fertilitat de la terra i en l'abundància de les collites.*³³³

Val a dir que el fet que el senglar malmeti les collites és un fet habitual que forma part de la relació entre aquesta bèstia i l'home. Davant d'aquesta evidència, existeixen tot de rituals de defensa, també a la zona centrafricana:

*Assenyalem encara un ritu que gairebé només es practica entre els mitsogo, en cas de fam provocada pels estralls causats pels porcs senglars. Cada vegada que es heu un got de vi de palma («itutu»), o qualsevol altre beguda, és de rigor vessar-ne unes quantes gotes a terra, com a ofrena als avantpassats. A manca de vi de palma pot ser aiguamel («ekombé»), cervesa de bananes madures («ogaza»), o bé aiguardent («alugu»). Aquestes ofrenes són les més modestes que es poden fer als genis o esperits dels avantpassats.*³³⁴

³³² Paul Diel, *El simbolismo en la mitología griega*

³³³ Sigmund Freud, *Tótem y Tabú*

³³⁴ André Raponda-Walker & Roger Sillans, *Rites et croyances des peuples du Gabon*

Aquesta relativa importància del senglar en la vida econòmica centrafricana ha donat lloc a diverses creences i llegendes. Potser la que més ens interessa és la que el considera com a descobridor dels efectes de l'iboga³³⁵:

*El descobriment de les propietats d'aquesta planta es deuria als senglars: els gabonesos haurien remarcat que aquests animals, després d'haver-ne rosegat l'escorça, estaven en un estat d'excitació violenta.*³³⁶

Aquesta planta té un efecte al·lucinogen molt fort, per la qual cosa és utilitzada en nombrosos rituals que requereixen un estat determinat en l'oficiant o els participants. Ens interessa molt aquesta relació entre el senglar de les rondalles d'Ugula i l'iboga, perquè també en prenen les ballarines de l'ivanga, que és una dansa ndowe exclusivament femenina; mentre que l'efecte afrodisíac de l'arrel ens retorna el caràcter d'iniciació sexual propi de molts rituals:

Se emplea medicinalmente como neurótico, tónico cardíaco y anabolizante, gracias a la iboina contenida en las raíces y tallos.

Durante la marcha y en trabajos físicos fuertes, se mastican trozos de raíz y tallo, actuando como excitantes y mitigando la sed y el hambre.

*Los combes y bengas mastican trozos de raíz en bailes rituales (ibangas), produciéndoles un efecto alucinógeno. La madera de la raíz es afrodisíaca.*³³⁷

Enfrontar-se a un senglar forma part, tal com passa sempre, de nombrosos relats de literatures orals d'arreu del món. Com que ja he citat algunes rondalles similars a les d'aquest subgrup, n'acabaré la presentació aportant un exemple de la mitologia clàssica: és prou coneguda la trampa que Heracles va parar al senglar d'Erimant i que li va significar l'èxit en el seu tercer treball; potser no ho és tant, en canvi, l'aventura de Meleagre i altres herois en el seu intent de matar el senglar Calidoni, suscitat per la deessa Diana:

³³⁵ *Tabernanthe iboga*, de la família de les apocinàcies

³³⁶ André Raponda-Walker & Roger Sillans, *Rites et croyances des peuples du Gabon*

³³⁷ Encarnación Gómez Marín & Laureano Merino Cristóbal, *Plantas medicinales de Guinea Ecuatorial*

Organitzada la cacera i envoltat l'animal fer, Equió, fill de Mercuri, va ser el primer que li va llançar el dard, però no va aconseguir de ferir-lo; Jasó no va pas tenir més fortuna; Mopsus el va apuntar amb l'arc, però Diana li va agafar la fletxa en ple vol. Tots aquest atacs només van servir perquè el senglar, enfurit, reaccionés contra els seus perseguidors; Pelagon i Eupalamon van rodar per terra; Enèsim va rebre una ferida a la cama, i Hileu una altra a la cuixa; Càstor i Pòlux disparen els seus dards, i fallen; Nèstor evita l'escomesa de la bèstia grim pant a un arbre. Finalment, la intrèpida Atalanta, una dona, aconsegueix de clavar la javelina a l'orella del monstre, i aleshores tots els herois, despitats, hi acudeixen corrents; primer s'hi acostava Anceu brandant la destrat, però el senglar l'espera i li esparraca el ventre; Teseu, al mig de l'aldarull, colpeja una alzina, i Jasó mata un dels seus gossos. Va ser Meleagre qui va guanyar la glòria de rematar la fera: després d'haver-la ferit a l'esquena amb un dard, s'hi va acostar i va acabar-la amb una estocada esfereïdora.³³⁸

L'actuació d'Atalanta, una dona, torna el protagonisme femení als relats iniciàtics; un protagonisme, ai las, que ha de compartir amb l'heroi mascle. Al cap i a la fi, el triomf d'una dona allà on havien fracassat tants homes no hauria estat fàcilment acceptable per als antics grecs.

La relació estreta que hi ha entre els esdeveniments de les rondalles i els episodis dels rituals fa que puguem considerar aquelles com a reflex d'aquests. Des d'aquest punt de vista, l'esfera d'acció de cada personatge pot rebre una interpretació força precisa: a partir d'ara els podem considerar, al seu torn, com a reflex dels figurants dels rituals d'iniciació. Aquesta conclusió, que ja apuntava en presentar el ritu de circumcisió, es pot generalitzar ara amb aquest altre quadre, que estableix la correspondència entre personatges de les rondalles del cicle i figurants dels rituals:

QUADRE 89

Ngwalezie	padrina de la iniciació
Ngwakondi	mare real, instigadora
Ilombe	neòfita, candidata
Ugula	neòfit, candidat
Totiya	oficiant, especialista

³³⁸ M. Ciges Aparicio & F. Peyró Carrió, *Los dioses y los héroes : mitología popular*

La visió dels personatges, doncs, ha anat canviant al llarg de l'estudi. Però en el quadre anterior no hi són pas tots: hi manquen *Etundji* i *Ndjambu*: estudiaré la funció del primer en el proper apartat d'aquest capítol; per a la comprensió del paper de *Ndjambu* a les rondalles, en tant que reflex dels figurants dels rituals, em penso que la solució rau en una petita aproximació al nom de Déu. Aquest nom manté una certa semblança a moltes cultures de la zona: a continuació en dono una petita llista, extreta de la bibliografia que he utilitzat i també d'investigacions pròpies, amb les diferents denominacions i el nom dels pobles o cultures que les utilitzen; els asteriscs indiquen la relació d'un poble determinat amb els ndowe:

<i>Anyambe:</i>	* ndowe
<i>Anyambiè:</i>	* pongwe, nkomi, orungu, adjumba, enenga, * baseke, * miene, * benga
<i>Manyambi:</i>	apindji, * mitsogo, bavili
<i>Manyambiè:</i>	ivea
<i>Ndjambe:</i>	* kombe, * mitsogo, * baseke, * benga
<i>Ndzambi:</i>	baduma
<i>Ndzami:</i>	mindumu, ambamba
<i>Ndzembi:</i>	banzabi
<i>Nyambi:</i>	eshira, bavarama, bavungu, masango
<i>Nyame:</i>	aixanti, kraixi
<i>Nzama:</i>	fang
<i>Nzambe:</i>	bakota, mabanhu
<i>Nzambi:</i>	loango, ndembu, bissio, babinga
<i>Nzambiè:</i>	bakele
<i>Rambe:</i>	* ndowe
<i>Sambe:</i>	* ndowe
<i>Zamba:</i>	betí
<i>Zambi:</i>	bawumba
<i>Ziem:</i>	badjuè, bikele

Sembla evident la relació existent entre totes aquestes denominacions, cosa que es dona en d'altres zones:

*Poc podem esperar d'un terme com 'Déu' que en KIKUYU té almenys set formes diferents: Ngai, Mugai, Murungu, Mwenenyaga, Githuku, Maagu i Muikumbania. Pel que fa a Murungu cal dir que aquesta és una de les formes més comunes a l'Àfrica oriental, mentre que Nyambi/Nzambi són les formes més comunes a la banda oriental de la zona bantu i Leza és la forma més freqüent a l'Àfrica occidental.*³³⁹

A banda del nom, també la idea i la concepció del significat de «Déu» són comunes a tota la zona. I ha canviat molt als darrers temps. La meva informadora Lidia Masela Endje, de 23 anys, m'explicava en una conversa que vam mantenir a Barcelona:

³³⁹ Material inèdit cedit per M. Carme Junyent

*Per a nosaltres, el nom de Déu és Ndjambe; però des de l'arribada dels missioners aquesta paraula s'interpreta com a «Jesucrist».*³⁴⁰

És el mateix que ha passat amb el Nzama dels fang. Lluís Mallart novament ens en dona una interpretació tradicional que s'avé amb la de Perrois que he citat més amunt:

*Ziem per als bikele i els badjuè; Nzama per als fang; Zamba per als betí... sempre és el mateix personatge. Sota la influència dels missioners cristians, Zamba designa avui el déu cristià. Però a les genealogies antigues és l'organitzador de la creació, el monitor que ensenya les tècniques agrícoles als seus descendents, l'avantpassat mític d'on van sortir els homes, els pigmeus, els gorilles, els ximpanzès...*³⁴¹

Ja hem vist que aquesta identificació entre el déu creador i l'avantpassat mític es dona habitualment; i, igualment, que els rituals d'iniciació, reflectits a les rondalles del cicle, tenen com a objecte de culte els avantpassats, que poden estar representats també per un avantpassat simbòlic com ara *mumwa* a *zityi*.

Si acceptàvem, cosa que em sembla prou factible i que diversos informadors m'han confirmat, que el nom *Ndjambu* és una deformació del nom de Déu *Ndjambe*, la funció d'aquest personatge de les rondalles s'aclareix: ell és, en tant que reflex dels figurants dels rituals, l'objecte del culte iniciàtic, la representació dels avantpassats, l'avantpassat mític.

Per això se'ns presenta com el personatge de qui procedeixen tots els altres i com el cap de família que té el poder absolut. Per això, també, la seva estranya passivitat: ell no actua en els ritus, actuen els altres figurants. I per això es pot permetre d'estar per damunt del bé i del mal, i d'actuar com a agressor sense rebre cap càstig.

Aquesta possible interpretació del personatge es veu reforçada quan pensem que d'altres cultures veïnes utilitzen aquest mateix recurs, i el protagonista de tota una sèrie de rondalles adopta el nom de Déu: és el cas de determinades rondalles aixanti i de determinades rondalles bissio, entre d'altres exemples possibles:

³⁴⁰ Conversa anotada el 27 de març de 1991

³⁴¹ Lluís Mallart i Guimerà, *Ni dos ni ventre : Religion, magie et sorcellerie evuzok*

A les rondalles aixanti trobem un personatge, relativament habitual, que rep el nom de *Nyankonpon*, que significa rei i també *Déu del cel*³⁴².

Pel que fa a les rondalles bissio, l'exemple encara és més clar: recordem que d'entre les rondalles que apareixen en el llibre d'Arcadio de Larrea i Carlos González Echegaray³⁴³ n'hi ha tot un grup que els autors anomenen *Leyendas de Nzambi y sus hijos*³⁴⁴. Aquests autors no adverteixen (o no desenvolupen) el caràcter iniciàtic d'aquestes rondalles (que ells classifiquen com a llegendes pel simple fet que els seus informadors les van considerar com a realment esdevingudes), tot i que expliquen el significat del nom del protagonista:

*Ignoro hasta qué punto habrá de achacarse este hecho a la mentalidad indígena, porque los misioneros de las distintas confesiones y nacionalidades han aceptado el nombre de Nzambi para expresar nuestra idea cristiana de Dios. Ahora bien: el indígena, sin penetrar en ella, atribuye a este Dios = Nzambi los hechos que de este último guarda la tradición.*³⁴⁵

Ndjambu, *Nzambi* i *Nyankonpon* reflectirien fenòmens semblants a les rondalles de tres cultures distintes. Però el seu valor narratiu no és pas el mateix: perquè, tot i que *Nzambi* i *Nyankonpon* s'han voltat d'una família (que, en el cas del personatge bissio, està formada per una infinitat de fills: la descendència nombrosíssima d'un personatge que, d'aquesta manera, reforça el seu caràcter d'avantpassat comú), aquests altres personatges rondallístics no han aconseguit una fixació i una estereotipació; al contrari que la família de *Ndjambu*, tots els membres de la qual assumeixen una esfera d'acció, unes funcions i una caracterització que els defineixen i que es poden anar repetint en una infinitat de relats.

Una família que reflecteix molts aspectes de la cultura tradicional dels ndowe; entre les quals els figurants dels rituals d'iniciació, la correspondència amb els quals, a manca de poder-hi establir la posició d'*Etundji*, vindria donada en aquest altre quadre:

³⁴² Denise Paulme, *La mère devorante : essai sur la morphologie des contes africains*

³⁴³ *Leyendas y cuentos bujebas de la Guinea Española*

³⁴⁴ Resumides breument a les pàgines 44-46 d'aquest treball, amb tot de referències a possibles relacions amb les rondalles del cicle de *Ndjambu*

³⁴⁵ *Ibidem*

QUADRE 90

Ndjambu	avantpassat mític
Ngwalezie	padrina ritual
Ngwakondi	mare real, instigadora
Ilombe	neòfita, candidata
Ugula	neòfit, candidat
Totiya	oficiant, especialista

bruixots i medecinaires

Fins ara he anat resseguint d'una manera paral·lela el procés d'aprenentatge dels protagonistes masculí i femení de les rondalles del cicle de *Ndjambu*. El seu procés vital conforma dintre del cicle una trajectòria ascendent, que va d'un grau menor a un grau major d'integració a la família i a la societat, inclosos els avantpassats. Amb l'assoliment de la maduresa per part dels nostres herois, l'un passa a desenvolupar les seves responsabilitats com a peça important de la família -resignant-se al seu paper o bé intentant iniciar una nova branca- i l'altra es casarà sense cap altra opció que aquella resignació al seu paper de dona i coesposa.

El cicle, doncs, es centra en els avatars que han de passar els joves, i els no tan joves, per tal d'ésser considerats com a membres actius i adults de la seva comunitat. I concreta l'assoliment d'aquest objectiu en el coneixement dels avantpassats, que esdevé un acte primordial que convé repetir; i que transporta el candidat a un temps i a una experiència mítics que les narracions reflecteixen prou bé mitjançant la introducció ritual: *Ebetyendi na ke ebebe na*. És a dir, va ser així i no va ser així. I els mateixos personatges es converteixen en arquetipus dels participants dels ritus on les coses passen i no passen, de la mateixa manera que els difunts es despersonalitzen per esdevenir avantpassats, o sigui, també arquetipus.

L'experiència iniciàtica, recordada contínuament per les rondalles, no solament relaciona positivament els vius amb els difunts. També, i sobretot, concreta les relacions entre els joves i les persones grans, i entre el llinatge propi i el conjunt del país. És clar que, tant a la rondalla com en el ritu, l'element lúdic juga un paper important; i tant l'una com l'altre utilitzen un llenguatge dramàtic; però el ritual es sotmet a una finalitat concreta i no té pròpiament una audiència: tots són participants, és a dir figurants.

Les rondalles miren de reflectir tot l'univers dels ndowe. I, en aquesta societat, arribar a la maduresa i establir la pròpia vida -com a dona, coesposa i mare; o com a cap de família- no tanca l'univers simbòlic: la família de *Ndjambu*, igual que totes les famílies, necessita mantenir una cohesió, una unitat i un nivell de benestar que li permetin la pervivència. I contra aquesta pretensió actuen els enemics de l'ordre, les forces invisibles de la nit. Hi actuen, en definitiva, els practicants de la bruixeria, que solen ser éssers molt propers, interns a la mateixa família. Això fa que sempre calgui estar alerta; i que sempre hi hagi d'haver algú a punt per mirar de contrarrestar aquestes forces negatives, insolidàries i perverses.

És per aquesta raó que les rondalles del cicle no es limiten a presentar-nos unes heroïs que, a còpia d'esforços i escarments, assoleixen la maduresa personal; també han desenvolupat, encara que d'una manera més marginal, dos personatges que reflecteixen aquella lluita diària: la bruixa, que és la malvada *Ngwakondi*; i el medecinaire, que és el preparadíssim *Etundji*. En aquest estudi he separat les rondalles de l'una i de l'altre per raons pràctiques; però en realitat són dues cares de la mateixa moneda: la tasca del medecinaire només es pot entendre per l'existència de la bruixeria, que és el seu enemic natural.

Tot aquest sistema simbòlic es basa en la creença en l'existència de dos mons diferents: el món del dia i el món de la nit. L'un és el món visible, el que coneixem tots, que segueix l'ordre establert pel creador (*Ndjambe*) i continuat pels avantpassats i els vells (*Ndjambu*):

*El mal, el bé, la prohibició, la falta, remetent a l'avantpassat. Ell és present en tot. És la base de l'organització social i del culte. És el que posa ordre a les activitats de la vida quotidiana.*³⁴⁶

L'altre és el món invisible, que només poden veure aquells que tenen quatre ulls, on són possibles els misteris i els fets extraordinaris, on les persones troben noves facultats. L'existència d'una relació entre aquests dos mons fonamenta la concepció ndowe de la relació de l'home amb l'univers supranatural.

³⁴⁶ Paulin Nguema-Obam, *Aspects de la religion fang : essai d'interprétation de la formule de bénédiction*

L'accés a aquest món invisible, el món de la nit, no és pas possible per a tothom: calen unes qualitats innates o bé una preparació específica. El prestigi, positiu o negatiu, que dona aquest accés, és un element de diferenciació social que s'afegeix al sexe i a l'edat; i obre tot un ventall de possibilitats: hi ha

- * qui no té accés al món de la nit
- * qui només el pot veure
- * qui pot anar-hi
- * qui hi pot actuar

Vegeu l'explicació que en donava, a Eric de Rosny, un dels medecinaires de Duala:

Ara vaig a dir-te una bona cosa: nosaltres podem obrir els ulls durant la nit, al ndimsi. Al ndimsi, llavors, és com si tot estigués ben il·luminat. Així és el ndimsi. És una bona cosa. Podries veure fins a Europa, i encara més lluny, sense moure't de casa. Hi veus el bé i el mal. És com si hi fos de dia.

Cal que sàpigues que al ndimsi no hi ha res de mal. Jo he estat educat en la religió catòlica i pago el meu denari del culte. No és pas perquè faci «mianga» que no vaig a combregar, sinó perquè tinc dues dones. A mi em sembla que el ndimsi és una cosa bona.

Si un malalt em ve a veure, prego a Déu que m'ajudi a guarir-lo; perquè és Ell qui m'ha donat herbes i escorces per a això. Si és un malalt que puc guarir, li dic: «Et curaràs!» Però si veig al ndimsi que no hi puc fer res, li dic clarament: «Vés-te'n a l'hospital!» Ja sé que aquell home es morirà.

Però avui volen fer creure que el ndimsi és dolent. El ndimsi és dolent quan hi busques la bruixeria, quan vols matar els altres. En aquest món, Déu deixa fer a tothom el que vol.³⁴⁷

Din, el medecinaire duala, situa una frontera a l'actuació que els homes que poden obrir els ulls a la nit poden portar a terme en el ndimsi, en el món invisible: hi ha qui hi actuarà correctament, cercant el bé per als altres i la continuïtat de l'ordre establert; i hi haurà el bruixot, la bruixa, que hi cercarà el mal i la complicitat per a la maldat. En aquest darrer cas, el subjecte procurarà amagar la seva pertinença a aquest món misteriós; al contrari que el medecinaire, del qual tothom sap l'origen de la seva preparació.

³⁴⁷ Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*

Abans, els bubí feien una diferència entre *rondalles de dia* i *rondalles de nit*. Actualment se n'ha perdut el sentit esotèric i, simplement, no s'expliquen de nit les rondalles que poden fer por perquè no es podria dormir; per tal que la norma es compleixi, s'assegura que en cas de transgressió les dones més properes paririen fills esguerrats³⁴⁸. I molts relats orals expliquen gestes d'homes que tenen dues natures:

No escolteu més els llavis del músic de «nvet», perquè us declamaran els principis ficticis de la vida. Seguiu més aviat aquesta rondalla, aquest relat: l'home jove vol mesurar el grau de calor del cor d'aquells que l'han precedit.

*La vida és en l'exemple i en l'experiència. Així us parla la memòria venerable de la saviesa dels vostres avantpassats, que ha conservat amb devoció les heroïques accions que, temps era temps, va acomplir l'home de dues natures que va donar el seu hàlit als músics de «nvet».*³⁴⁹

La majoria de cultures centrafricanes consideren possible l'accés al món de la nit, al món invisible, mitjançant la possessió innata, heretada, d'un principi (evú, lingú, mana, etc.), que per una banda és un ésser creat per Déu per tal que visqués en el bosc i per l'altra és comparable a un element anatómic, resident al ventre i que dona al seu posseïdor la possibilitat d'anar més enllà dels límits naturals imposats a l'acció humana i la capacitat de conèixer el cantó nocturn de l'univers.

L'ordre establert pel creador i els avantpassats preveia que no hi hagués contacte entre l'home i l'evú³⁵⁰; però l'acció d'una dona, tal com hem vist més amunt, el va introduir en el món dels homes. Tots els qui en posseeixen, doncs, es situen en una posició dubtosa, fora de l'ordre; tanmateix, hi ha qui l'utilitza per fer mal (bruixots) i qui l'utilitza amb finalitats positives (curar, ser intel·ligent, fer-se ric...). Segons Lluís Mallart³⁵¹, hi ha quatre possibilitats:

³⁴⁸ Informació facilitada per Eulalia Orityi, de 21 anys, originària de Moka (Bioko), en conversa anotada el 3 de juliol de 1991. Una altra de les meves informadores bubí, **mamá Ganet**, de 80 anys, també de Moka, s'ha negat sempre a explicar-me *rondalles de nit*

³⁴⁹ Léon-Marie Ayissi, *Contes et berceuses beti*

³⁵⁰ Procuo seguir sempre la terminologia i els ensenyaments de Lluís Mallart, que em sembla l'autor que més ha aprofundit aquest tema

³⁵¹ *Ni dos ni ventre : Religion, magie et sorcellerie evuzok*

* absència d'evú (situació dintre de l'ordre clànic):

A.- iniciats al culte dels avantpassats

A₁.- no iniciats

* presència d'evú (situació fora de l'ordre clànic):

B.- posseïdors d'evú social

B₁.- posseïdors d'evú antisocial

Hi ha una oposició entre les possibilitats B i B₁, tot i que el caràcter social o antisocial de l'evú pot fluctuar (d'aquí la perillositat teòrica de qualsevol posseïdor d'evú); però l'oposició més radical és entre B₁ i A: entre els bruixots i els grans iniciats al culte dels avantpassats. Ngwalezie i Etundji, doncs, ocuparan, almenys en principi i respectivament, aquestes dues posicions; que, dintre de la simbologia ndowe, corresponen a la bruixa i a *mumwa* a *zityi*.

Aquesta creença en l'evú i en les quatre possibilitats que aquesta creença genera és plenament actual entre els fang:

El don de hacer magia está localizado en el «evú», que según cuentan, es una especie de pólipo que reside en el estómago de los que tienen esta cualidad, de influir o manipular el espíritu de los demás. Cuando esta «medicina» («biang») es de signo positivo, se llama «evú-besú» y cuando es negativa, y el que la tiene domina con ella a los demás, se dice que tiene «evú-n'buo». Entre los «fang» es donde se observan más arraigados estos conceptos; nada puede suceder sin la intervención del «evú». Nadie muere por causas naturales, tan sólo los muy ancianos, el resto siempre muere por causas de su propio «evú», o del que les haya influido un tercero.³⁵²

En canvi, tots els meus informadors ndowe coincideixen a afirmar que això de l'«evú» són coses dels fang, i que els ndowe no hi creuen. Però també coincideixen tots a afirmar que, entre ells, efectivament, també es donen les quatre possibilitats que dona Mallart: qui pot accedir al món invisible i qui no hi pot accedir; qui utilitza aquesta qualitat d'una manera positiva i qui la utilitza d'una manera negativa; i que aquests darrers són les bruixes i els bruixots.

Com que suposo un grau de fiabilitat molt alt per als meus informadors, penso que el fet que existeixi tota la simbologia però no la creença concreta es pot deure a un procés de degradació; procés que, probablement, ha estat causat per la persecució colonial, entestada a imposar la veritable religió i que es sustentava en opinions com ara aquesta:

³⁵² José Manuel Novoa Ruiz, *Guinea Ecuatorial : Historia, costumbres y tradiciones*

Y, en contra de la afirmación de algunos de nuestros indígenas, que más en contacto con la acción civilizadora española, y llevados tal vez de un deseo reivindicador de la pureza de las costumbres aborígenes, pretenden atribuir sólo a importación desde otras Colonias vecinas las manifestaciones comprobadas de antropofagia, está la contundencia de los datos examinados, los que nos hablan de la relativa frecuencia de prácticas canibalescas de evidente ascendencia autóctona. Díganlo si no las numerosas citas hechas en aquéllos de Sectas de existencia tan públicamente comprobada e indiscutiblemente aborígenes, cuales son las «evu», «beyen» o la «nguo» frente a las no tan extendidas, pero igualmente temibles, como la del «mbueti», importadas sin lugar a dudas de las Colonias vecinas, según después veremos.³⁵³

La consideració de la creença en l'evú com a equivalent a la pertinença a una secta de caràcter antropofàgic va portar a la prohibició i la repressió per part dels colonitzadors; i a la cautela, el retrocés i la degradació per part dels colonitzats.

La manera com Evú, el personatge silvestre creat juntament amb l'home, va arribar a viure-hi, dona lloc a tot de relats orals en els quals no m'entretindré. Sí que remarcaré, però, el fet que la situació inicial d'aquests relats ens presenta un home que viu amb pau i tranquil·litat amb la seva dona i els seus fills; i la marxa del qual, acompanyada d'una determinada prohibició que tot seguit serà transgredida, desencadena els esdeveniments. Doncs bé, dintre de les versions que conec, n'hi ha almenys dues on el personatge patern s'acosta al nostre *Ndjambu*: a la que dona R. Bureau³⁵⁴ es tracta d'*Okomboto*, creador dels homes i avantpassat que ha transmès la vida; a la que dona Philippe Laburthe-Tolra³⁵⁵ és el mateix *Zamba*. El recurs que utilitza el nostre cicle, novament, és més ampli i no pas estrany a la literatura oral centrafricana.

Mve Ondo, igualment, es fa ressò de l'existència de diverses menes d'home segons la seva potencialitat en relació al món supranatural; que és, per a ell, una via d'accés al coneixement de si mateix. I, amb aquest criteri, estableix un quadre on el fracàs o l'èxit de l'home, reflectit en els personatges de les rondalles, depenen d'un comportament que només tingui en compte les necessitats immediates, o bé d'una consciència i elevació en el propi coneixement, que és el que dona sentit a qualsevol mena d'iniciació; que és, per a aquest autor, la iniciació mateixa vista des del punt de vista dels iniciats:

³⁵³ José Antonio Moreno Moreno, *Formas de antropofagia en los territorios españoles del golfo de Guinea*

³⁵⁴ René Bureau, *La religion d'eboga*

³⁵⁵ Minlaaba, tesi de doctorat, Universitat de París X, 1975

	regne de l'animalitat i de les passions → obscuritat → bestialitat
fracàs	→ regne de la desraó, del desordre: repetició sense finalitat, absència de camí vague, artificial
èxit	→ regne de la raó, de la Paraula, de la divinitat → intel·ligència, llum, iniciació, veritat

356

La iniciació, doncs, és un procés que dura tota la vida, i en el qual l'home es va fent més segur de si mateix, va coneixent les pròpies possibilitats i els propis límits. Enfront del gran iniciat, que no necessita fer escarafalls de la seva saviesa, hi hauria el bruixot insolidari que aprofita la seva capacitat de desdoblament per ordinar una trama de maldat que afectarà tota la societat d'una manera negativa. La creença en el poder de la bruixeria és una de les notes comunes a les cultures de l'Àfrica negra, una creença que no es troba, precisament, en regressió:

L'Àfrica sempre ha mirat el terra, la terra. Quan alçava els ulls al cel, per exemple, era per demanar la seva intervenció aquí a baix. La peculiaritat d'un estel o de la lluna (vull dir la manera com es poden observar una nit en el cel) significava una desgràcia o alguna cosa més positiva per a algú, però en el poble, és a dir aquí a baix. Els esperits dels morts ens envolten i no considerem pas que siguin lluny de nosaltres. La idea d'un Paradís no es té gaire en compte, tot i que molts en parlen. Si no, els cultes als morts no s'haurien conservat tant.

(...)

*A l'Àfrica, fins i tot els creients cristians més beats creuen en els esperits i en els bruixots, per exemple.*³⁵⁷

Relacionar els avantpassats i els bruixots no és pas debades: perquè allò que fa el bruixot és, precisament, una subversió contra l'ordre que ells van instaurar; és rompre amb el déu creador i amb si mateix.

³⁵⁶ Bonaventure Mve Ondo, *Sagesse et initiation : à travers les contes, mythes et légendes fang*

³⁵⁷ Inongo-vi-Makomé, *España y los negros africanos : ¿la conquista del Edén o del infierno?*

És una persona que ha perdut la carta de navegar, desorientada, incapaç de construir o de dirigir una societat més justa i fraternal. És una persona inclinada a l'egoisme, la crueltat i el sadisme; però sobretot té un desequilibri profund. Si no es pot trobar ella mateixa, ¿com podria establir una relació harmoniosa amb els altres?

El ndowe, que mai no es creu bruixot, cerca aquesta característica en persones properes a qui es puguin atribuir algunes d'aquestes qualitats. Però li interessa, sobretot, l'efecte social que aquests suposats bruixes i bruixots poden ocasionar. El meu informador Eduardo De León afirmava:

Al meu poble hi havia una vella que vivia sola i amb molta misèria. Deien que era bruixa, i quan passava alguna cosa dolenta li era atribuïda sistemàticament; però davant d'ella ningú no manifestava res, per por. Es deia que a les nits es convertia en mussol i que es trobava amb els altres bruixots per planificar malvestats. Però era tan miserable que sempre he pensat que la seva bruixeria no li havia servit de gaire.³⁵⁸

De fet, ningú no es confessa bruixot i l'atribució d'aquesta qualitat a algú altre assenyala l'existència d'un possible conflicte entre acusat i acusador o els seus parents. Per això aquesta mena d'acusacions sol recaure en persones properes, i d'una manera particular es dona entre coesposes. L'acusació de bruixeria es converteix moltes vegades en una manera d'expressar odi, hostilitat, frustració, ansietat, opressió... i també és un mitjà de reforçament de l'ètica social:

Quan una creença particular serveix d'explicació dels problemes personals, esdevé un símbol que representa no solament la realitat del món exterior tal com el malalt el percep, sinó també el seu món psíquic interior que necessita ser satisfet. Quan aquest món interior de necessitats no es satisfà de manera adequada, l'individu respon amb una mena de comportament patològic. Una creença és una arma que l'individu posseeix per restaurar la significació de la seva vida quan aquesta significació es troba en perill.³⁵⁹

Aurora González Echevarría³⁶⁰ assenyala tres components en la bruixeria africana:

³⁵⁸ Conversa anotada el 3 d'agost de 1992

³⁵⁹ Masamba ma Mpolo, *La libération des envoûtés*

³⁶⁰ *Invención y castigo del brujo en el Africa negra : teorías sobre la brujería*

* la negació de les obligacions tradicionals en una època de canvi.

* la projecció psicològica: em fa mal aquell a qui vaig fer mal, perquè odio el qui em culpabilitza.

* la justificació ideològica de la insolidaritat: no l'ajudo perquè és un bruixot.

I dona tota una colla d'exemples de persones acusables a causa de l'enveja, l'odi, l'avarícia o la gelosia dels altres: autoritats locals, criats que discuteixen a la cuina, dones que no comparteixen la cervesa, veïns que es disputen un càrrec, nois que roben panotxes de blat de moro, dones que cultiven camps veïns, adúlter, esposes desobedients o infidels...

Mallart, per la seva banda, fa una descripció del procés de la bruixeria que les rondalles del cicle reflecteixen amb prou exactitud:

*Qualsevol acte de bruixeria es presenta com un procés que es desencadena en l'ordre del real, continua en el món nocturn de mgbēl i, finalment, torna a aparèixer a la societat diürna amb manifestacions com ara la malaltia o l'infortuni.*³⁶¹

Es podria resumir tot plegat dient que al darrera de la creença hi ha una valoració negativa del sofriment. I que sempre es vol trobar una causa a aquest sofriment, perquè només pot ser suportable si no és absurd o gratuït:

*La muerte de una persona no anciana no es considerada un hecho natural porque ésta no ha cumplido debidamente su ciclo; por lo que hay que «investigarla» a través de los magos, buscando al culpable. Generalmente, sin argumento alguno, el mago declara culpable a cualquier persona que a él le parece la más indicada.*³⁶²

L'aparent gratuïtat de l'acusació es basa en el fet que un hom pot ser bruixot sense ni tan sols haver-se'n adonat: el viatge de l'evú és com l'esperit que actua mentre el cos dorm. Aquesta capacitat de desdoblament és la característica més important que defineix un bruixot; però les rondalles ens en fan avinent tot d'altres. Les poden sintetitzar en aquesta llista:

³⁶¹ Lluís Mallart i Guimerà, *Ni dos ni ventre: Religión, magia et sorcellerie evuzok*

³⁶² Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe : etnología, sociología e Historia*

1.- possibilitat de desdoblament: accés al món de la nit i disposició de poders especials.

2.- transgressió de les lleis tradicionals més importants: incest, assassinat d'infants, de membres de la pròpia família, dels hostes, dels veïns...

3.- celebració de reunions col·lectives, conspiratives.

4.- àpats rituals, normalment de caràcter antropofàgic, igualment col·lectius.

5.- capacitat per traslladar-se molt ràpidament: vol nocturn o recursos equivalents.

6.- capacitat per transformar-se en animal.

7.- tensions violentes amb d'altres bruixes i bruixots i amb medecinaires, que solen abocar a baralles que es celebren en el món de la nit (i que també es manifesten en el món diürn, on poden ser guarides per medecinaires, *nganga*).

Característiques que s'afegeixen a una de primordial que dono per descomptada, que és el caràcter malvat de les seves intencions i actuacions; i que es poden retrobar una mica a totes les societats tradicionals, i doncs també a la nostra: l'exemple que cito a continuació va ser recollit a Dosrius (el Maresme) l'any 1882:

Trobat-se un home dins d'un bosc, va veure arribar una vella. Aquesta, després d'haver mirat per tots els cantons, creient-se sola, es despullà completament, es transformà en gat i desaparegué per entremig dels arbres del bosc. L'home, sorprès d'aquella transformació, agafà la roba de la vella, l'amagà i esperà.

Quan el gat tornà, es transformà novament en vella i començà a buscar la roba.

Llavors l'home va sortir i li va dir:

- Si no em dieu on heu anat a fer mal, no us tornaré la roba.

La vella li digué que havia anat a una casa de pagès que hi havia voreta el bosc i que havia clavat un clau al cap d'una criatureta que dormia dins d'un bressol.

L'home li demanà com ho havia de fer per curar la criatura i la vella li contestà que li tragués el clau del cap i li untés la ferida amb sagí.

L'home li va tornar la roba i se'n va anar corrent cap a la casa de pagès que la vella li havia dit.

Hi trobà la criatura plora que plora sense que ningú de la casa en sabés el motiu. L'home li tragué el clau del cap i li untà la ferida amb sagí, i la criatura s'assossegà i quedà tan trempada com si no hagués tingut res.³⁶³

L'acció d'aquest cas de bruixeria comença en el bosc; i hi trobem una bruixa que és una dona vella, igual que els donadors màgics de les rondalles, que ha ideat un pla per fer un mal concret, que ha elegit com a víctima una criatura innocent i indefensa, i que porta a terme la seva maldat transformant-se en un gat. L'home aconsegueix conjurar la mala acció de la bruixa d'una manera ben senzilla, fonamentada de fet en el coneixement de la seva activitat.

A casa nostra, però, a les nostres societats occidentals, aquesta mena de creences es situen en un espai de marginalitat; mentre que a les societats africanes la lluita contra la bruixeria es situa en una posició central i és condició indispensable per al manteniment del bon ordre. Vegem-ne un altre exemple, extret ara d'una obra africana:

Després que han menjat i begut comencen a cantar la cançó de les bruixes i bruixots, i després d'això comencen la pregària de les bruixes i bruixots, i aleshores comença la reunió, però les discussions més importants són respecte dels que no en són membres i de quina manera els poden robar i destruir, i també presenten queixes al meu pare i a la meva mare sobre els que els han ofès, i els meus pares els donen ordre de matar o no els seus ofensors. Han d'escoltar aquestes ordres abans de tornar als seus pobles. Però si el meu pare i la meva mare no els ordenen de fer mal a aquells de qui es queixen, no els han de fer mal, però si tos dos els donen l'ordre de fer-los mal o de matar-los, doncs immediatament tornen als seus pobles i els maten.³⁶⁴

El món de la nit, doncs, també té les seves regles i una jerarquització que imita força la que existeix en el món diürn. Amb uns altres objectius, és clar, que en el cas de les rondalles del cicle són els que persegueix la malvada Ngwakondi, presentada una i altra vegada com la bruixa de la família investida d'una maldat intrínseca.

³⁶³ Cels Gomis i Mestre, *La bruixa catalana : aplec de casos de bruixeria, creences i supersticions recollits a Catalunya a l'entorn dels anys 1864 a 1915*. Barcelona : Alta Fulla, 1987

³⁶⁴ Amos Tutuola, *Mi vida en la maleza de los fantasmas*

Ella, per exemple, no dubta a menjar carn humana quan arriba al món dels morts ($N_{(110nbe, 3)}$) o a utilitzar les seves males arts, els seus poders, contra la seva filla i contra l'home que aquesta ha triat per casar-se ($N_{(110nbe, 2)}$); però el tipus de rondalles que desenvolupa d'una manera més intencionada la seva condició de bruixa és el tipus $N_{(Ngwakondi, 1)}$:

ESQUEMA 20

A. Apareixen en escena tot de personatges del cicle, entre els quals Ngwakondi. També pot haver-hi personatges externs. Es dona una situació que provoca les ires de Ngwakondi per qualsevol circumstància. O bé, simplement, Ngwakondi té l'oportunitat de comportar-se d'una manera malvada.

B. A causa de les circumstàncies anteriors, Ngwakondi comet una acció dolenta.

C. Algun dels personatges es decideix a actuar contra Ngwakondi. O bé, es descobreix la seva malifeta anterior. En aquest darrer cas, el descobridor de la mala acció sol ser un medecinaire.

D. Un cop descoberta la malifeta, o realitzat l'enfrontament amb el personatge que s'havia decidit a actuar, Ngwakondi és vençuda i castigada.

L'acusació de bruixeria que rep Ngwakondi té com a base la seva rivalitat amb la coesposa bona, Ngwalezie, una de les causes habituals en aquesta mena d'acusacions:

Rondalla número 41:

Aleshores, un dia, Ngwalezie es va aixecar i va cridar Ndjambu. Li va dir: «Escolta, Ndjambu: ets tu qui permet aquestes coses. Això no pot ser. Aquella dona m'amenaça, igualment com a les altres. Però jo no accepto això. És per la teva culpa, per això aquella dona ho fa». Va dir: «A mi no m'interessa cuidar aquella dona. Ella, així és la seva vida. Es comporta així. Jo, ¿què hi puc fer?»

La rivalitat entre coesposes i la seva caracterització de dona dolenta, que moltes vegades dona per suposada una actuació clarament orientada en un univers concret, fan que vagin sorgint les característiques que es consideren pròpies de la bruixeria en la societat ndowe i en la societat centrafricana; i que també trobàvem, d'una manera més o menys explícita, en rondalles pertanyents a d'altres tipus. Aquests en són uns quants exemples explícits, però cal tenir present que moltes vegades s'atribueix a Ngwakondi el caràcter de bruixa d'una manera general, sense aclarir els detalls concrets de la seva actuació:

Rondalla número 41:

Ngwakondi ja tenia l'enveja, perquè no va donar a llum cap fill. Aleshores aquella dona va pensar violar aquells fills. Buscava la manera de fer-ho, i la tia no podia. ¿Què va passar? Ngwalezie va emmalaltir, va morir. Van quedar solament els fills i el seu pare. Ja vivien allà. Aleshores Ngwakondi sempre pensava malament dels seus fills. Cada vegada que cuinava guardava el seu menjar. Els pobres nois passant-s'ho així, famolencament. Ngwakondi feia això. I un dia Ngwakondi va agafar el matxet i va matar la filla.

Rondalla número 42:

Va començar a riure i li va dir: «Si 's plau. Aquella dona és una dona dolenta. Bruixa de primera mà. Per matar-la a ella és difícil. Però no et preocupis, que jo sé bonament allò que faré amb ella». ¿Què va passar? El medecinaire li va preparar tot això. El pobre home, per nerviós, amb la fúria que portava, en lloc de fer-ho com li va explicar el medecinaire, no ho va fer així. Se'n va anar, va agafar el matxet, va tirar-hi medicina, i va voler pegar amb allò Ngwalezie³⁶⁵, i la dona es va convertir en gat. La gata aquella.

Rondalla número 43:

Quan va venir Ngwakondi, va arribar-hi. «¿Què és el que passa? Marit meu, ¿què ha passat?» Ndjambu es va quedar mut. No sabia ni parlar. Ngwakondi va començar a plorar. En arribar la nit va anar a la seva bruixeria i va descobrir que era la tortuga la que li va fer això. Però la tortuga no el va matar; sinó que amb els seus nervis que li va posar, quan va venir per atacar la tortuga ell va caure i es va desmaiar. Aleshores Ngwakondi va dir: «Oh, el meu marit! No sé què és el que he de fer-te». - «Però et pregunto: aquesta nit, ¿no vas anar a la bruixeria?» Però ella no li podia contestar.

Rondalla número 44:

Li va dir: «Però, ¿com? Malgrat que la teva dona es comporta com una dimoniota, i tu el que fas és venir-te a pegar amb mi! ¿Per què?» L'home va tornar a casa seva i hi va anar a la nit; va agafar petroli més foc, el misto. El va tirar per tot allò i no va calar res. Va anar a agafar més benzina i la hi va tirar. En calar foc, tota la casa s'anava cremant. Ngwalezie³⁶⁶, per ser bruixa, va sortir per la finestra i no podia carregar el seu marit. Ndjambu es va cremar tot això, entre la seva casa i ell mateix, i es va morir. Ngwalezie va volar fins arribar on aquell home. El pobre home no sabia res de la bruixeria; però la seva dona sí que sabia coses de la bruixeria i li va dir: «Compte aquesta dona, és terrible! Aquesta dona, a l'instant es pot convertir com en un animal o peix, el que sigui».

³⁶⁵ Ngwakondi. Es tracta d'una confusió de l'informador

³⁶⁶ *Ibidem*

El quadre expressa la relació que hi ha entre les característiques pròpies de les bruixes i bruixots i les rondalles d'aquest subgrup:

QUADRE 91

carac	rondalles				freq.
	41	42	43	44	%
1	(x)	x	x	x	100
2	x	x	x	x	100
3			x		25
4					0
5				x	25
6		x		(x)	50
7		(x)		x	50
%	28'6	57'1	42'9	71'4	

A part del fet que a vegades les característiques de l'actuació del personatge es presenten d'una manera poc detallada (*En arribar la nit va anar a la seva bruixeria i va descobrir que era la tortuga la que li va fer això. (...) «Però et pregunto: aquesta nit, ¿no vas anar a la bruixeria?» Però ella no li podia contestar*), també s'ha de tenir present l'economia de personatges pròpia del cicle, que estalvia la presència d'altres bruixots i, doncs, els episodis de les reunions conspiratives i els àpats col·lectius, que es donen per suposats. La identificació del personatge de *Ngwakondi* amb el de la bruixa real *ndowe* és molt més alta que no pas allò que indiquen les estadístiques; i les seves característiques es reforcen quan apareixen, ben sovint, en rondalles dels altres tipus.

El fet que la bruixa i la donadora (= oficiant dels ritus d'iniciació) siguin dones velles es presta a la confusió. I, efectivament, sovint trobem rondalles on el protagonista, després d'endinsar-se en el bosc i trobar-hi la casota de la vella (= cabana del ritual) es veu agredit per aquesta vella, i el seu objectiu aleshores esdevé alliberar-se'n, fins i tot matar-la. És el cas, per exemple, d'aquesta rondalla annobonesa:

En un poble vivia una vella que era experta en l'art de la bruixeria.

El seu fill, que estava ben fart de la mala fama de la seva mare, va voler fugir; i un dia va abandonar la casa i la família i se'n va anar a viure a San Antonio de Pale.

Allà feia petits treballs que li encarregaven, i guanyava alguns diners. I allà va conèixer una dona que s'hi va voler casar. Van tenir fills, i ell mai no deia res de la seva vida anterior. Per això la seva dona en tenia una gran curiositat i li ho demanava constantment. Fins que un dia li va contar la història de la seva mare i li va prohibir que anés a visitar-la per cap motiu.

La dona va prometre que ho faria tal com volia; però el seu cor seguia expectant. De manera que va aprofitar una ocasió en què el marit havia anat a San Pedro a salar el peix, i es va dirigir amb els fills al poble on vivia la bruixa.

En arribar-hi, l'àvia era a la finca. De manera que es van esperar. Quan la vella va arribar, els va fer entrar a la cuina amb l'excusa que els volia donar menjar. I llavors els va anar cridant a part, un per un, i els va anar llançant en una gran olla que era posada al foc per a aquesta feta.

Quan el marit va tornar a la casa de San Antonio i la va trobar huida, va témer allò que havia volgut evitar durant tant de temps. Va anar al seu poble i va pregar a la seva mare, plorant i plorant. Però ja no hi havia res a fer: de la dona i dels nens, ja no en quedava res. La curiositat i la desobediència els havia conduït a la mort.³⁶⁷

L'anada al bosc de la dona protagonista, doncs, ja no suposa un camí d'iniciació ni d'autoconeixement: en lloc d'això hi trobarà una mort terrible que també afectarà els fills, que representen la continuïtat de la família. Aquesta possible evolució de la rondalla es pot portar a terme només si es capgira el sentit i la conducta del personatge que habita la casa del bosc: la donadora que oficiava el ritu i ajudava la protagonista a conèixer-se, ha esdevingut una bruixa perversa que no atura els seus instints bestials ni tan sols davant del seus néts.

És molt possible que l'evolució de la rondalla sigui conseqüència d'una anterior evolució del ritu; o del seu oblit; o de l'oblit del caràcter iniciàtic d'aquesta mena de relats. En tot cas, i tal com es pot observar, es tracta d'una evolució que no s'ha donat a les rondalles del cicle de *Ndjambu*. Ni s'hi pot donar fàcilment: perquè les rondalles del cicle miren sempre de preservar els valors i imatges de la societat tradicional.

³⁶⁷ Jacint Creus & M^a Antònia Brunat, *Cuentos annoboneses de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 45

En el nostre cicle, la donadora i la bruixa no es poden confondre: perquè la caracterització i fixació dels personatges, relacionats sempre amb conductes i esferes d'acció perfectament establertes, fa gairebé impossible la seva confusió. L'oposició entre *Ngwakondi*, la bruixa, i *Ngwalezie*, la donadora, o *Ilombe*, la candidata, és conforma l'eix mateix de les històries que ens expliquen les rondalles. Això assegura el paper de cada personatge i la continuïtat en la transmissió canònica dels valors tradicionals.

L'actuació de bruixes i bruixots no és pas l'única possible en el món invisible. Totes les cultures creuen també en una cara positiva del món supranatural, presidida per la divinitat i pels avantpassats:

*¿On aniria que el vostre esperit no hi fos present?
¿On fugiria que jo no estigués davant vostre?
Si pujava dalt del cel, vós hi sou,
si m'ajeia als inferns, us hi trobo.
¿Provaré de prendre les ales de l'aurora
per anar a viure a l'altre extrem del mar?
També allà m'hi portarien les mans vostres,
també allà m'hi vindrien a buscar.
¿Diré doncs: «que m'amaguin les tenebres,
i tingui per llum la negra nit?»
Però per a vós no són fosques les tenebres,
la nit us és tan clara com el dia,
llum o fosca us són igual.³⁶⁸*

*He vingut a causa d'Utnapistim, el meu avantpassat,
que va saber arribar fins a l'assemblea dels déus
i obtenir la Vida.
Sobre la vida i la mort el vull interrogar.³⁶⁹*

Igualment, les cultures africanes preveuen l'existència d'uns homes determinats, especialment preparats, que són capaços d'obrir-se a la nit d'una manera positiva; i que també poden ajudar els altres a adonar-se de certes realitats que romanen amagades si es miren amb ulls normals:

*En Zok Menveme va escrutar l'horitzó, que s'allargassava fins
a l'infinit. Va demanar als seus soldats si veien allò mateix que ell veia
amb els seus ulls. Tots ells van respondre que no. No veien res de res.*

³⁶⁸ *Psalms*, 139, 7-12

³⁶⁹ *The epic of Gilgamesh*, IX 3, 3-6

*Davant d'ells només hi havia una extensió enorme de terra verdejant. Aleshores en Zok Menveme va obrir la bossa de pell de marmota que li penjava del maluc esquerre. En va treure una escorça absolutament negra, que va gratar per obtenir-ne una pols també tota negra. La va ficar amb una mica d'aigua en un cucurull comptagotes que acabava de fer-se amb una liana. Pressionant-lo lleugerament, va posar una gota d'aquella mixtura a l'ull de cadascun dels seus soldats. I aleshores ho van veure tots.*³⁷⁰

L'accés al món de la nit pot ser que possibiliti a la persona preparada només veure-hi (que, recordem-ho, és la condició necessària per contrarrestar l'acció dels bruixots) o també actuar-hi. En el primer cas es tracta de persones sense evú però que tenen una iniciació superior al culte dels avantpassats. En el segon cas es tracta de persones amb evú social que han rebut una preparació específica com a medecinaires; la funció d'aquests a la societat és extraordinàriament important:

*En principi el medecinairaire passa per ser un protector de la societat clànica. Els seus poders, tot i que pertanyen al món de la nit, es posen al servei de tot el grup. El defensa contra els bruixots; sobrevola el país per vigilar els seus enemics. Garanteix la vida i la prosperitat. És especialment apte per preparar els biang, que posa a la disposició dels altres per protegir el poble i els camps, perquè una partida de caça o de pesca sigui eficaç, o per assegurar l'èxit d'un viatge o d'un projecte important. El seu prestigi pot ser més gran que el dels ancians del llinatge. Sense tenir un estatus polític determinat, sovint li consulten els afers importants de la vida del país. En general, la seva desaparició es lamenta molt. En medis cristians es contesten sempre les temptatives de les esglésies occidentals de provar de fer desaparèixer o de desacreditar les pràctiques d'aquests medecinaires.*³⁷¹

Aquesta pressió de les esglésies occidentals es va traduir, a Guinea Equatorial i en temps colonial, en una persecució fins i tot violenta: ni claretians ni autoritats civils no van saber comprendre el caràcter benèfic i equilibrador d'aquests personatges, que classificaven sistemàticament com a practicants de la bruixeria; oblidant coses tan elementals com ara que difícilment es podria donar una actuació oberta o pública per part de bruixes i bruixots; o que més aviat es pot parlar de persones suspectes que no pas de bruixes i bruixots reals:

³⁷⁰ Daniel Assoumou Ndoutoume, *Du mvett : essai sur la dynastie Ekang (ou Etsang) Nna*

³⁷¹ Lluís Mallart i Guimerà, *Ni dos ni ventre : Religion, magie et sorcellerie evuzok*

En casi todos los sumarios examinados aparece con rara unanimidad el «brujo» o «medicinero» (a veces una mujer), del poblado, participando en los hechos perseguidos; bien instigando a la realización del acto de antropofagia, bien participando materialmente en ella, bien, la mayoría de las veces, proporcionando el veneno o «medicina» suministrado a las víctimas escogidas para tal fin, o vendiendo a los solicitantes la carne humana deseada de que suelen erigirse en depositarios.

De ello se desprende una enseñanza y, por consiguiente, también una norma de conducta en la lucha contra aquella aberración. Debe procurarse emplear cuantos procedimientos tiendan a mermar el prestigio de tales desaprensivos entre los indígenas, a fin de desterrar de éstos el supersticioso temor que en ellos provocan sus tenebrosas actividades, no perdiendo ocasión de presentarlos desprovistos del poder o fuerza sobrenatural con que los embaucan.³⁷²

És evident que aquest autor confon la realitat amb les imatges simbòliques de les cultures centrafricanes: l'antropofàgia no és una conducta habitual, sinó atribuïda a bruixes i bruixots, contra els quals lluita la societat tradicional; i, ben especialment, el medecinaire. La repressió d'aquest darrer deixava via lliure, doncs, a les activitats pròpies de la bruixeria; i feia cada vegada més necessària la presència d'altres medecinaires.

La gent hi acudia i hi va encara amb confiança, si es tracta d'un personatge que s'ha guanyat fama d'eficàcia; amb respecte, perquè és una persona que disposa de poders especials; i amb temor, no solament perquè pot capgirar aquests poders contra el malalt, sinó perquè, donat el caràcter inconscient que poden tenir els actes de bruixeria, pot descobrir que el malalt és un bruixot: per això molta gent va a medecinaires que viuen en indrets llunyans.

La visió africana de la malaltia, que no solament pot haver estat causada per mecanismes naturals sinó també per l'oposició d'altres membres de la comunitat o per l'acció d'un avantpassat ofès, fa que les demandes fetes als medecinaires siguin molt diverses: prosperitat, protecció contra un bruixot, remei a l'esterilitat, interpretació de la mort d'un infant, protecció dels infants, prevenció d'un possible avortament, autoacusació de bruixeria... Aquesta diversitat pot donar origen a determinades especialitzacions; però, sigui com sigui, la preparació i la trajectòria del medecinaire han de ser (re)conegudes públicament, en contrast amb el secretisme de les activitats dels bruixots: és un element indispensable per tal que el malalt hi vagi amb confiança.

³⁷² José Antonio Moreno Moreno, *Formas de antropofagia en los territorios españoles del golfo de Guinea*

Hi ha tot de relats orals que recorden que la preparació especial que pot tenir una persona i el poder de curar només poden procedir dels difunts. Un possible exemple n'és la llegenda ndowe d'Ubaka, també inèdita, que em va voler explicar Alfonso Edula, un kombe de 75 anys originari d'Asonga. El protagonista rep els seus poders d'una manera accidental, però el missatge clar és que només els difunts i aquells que hi poden accedir són capaços de posseir-los:

L'Ubaka és un dels homes més importants que hi ha hagut al nord del país. Era modungu, i una vegada va trobar un fantasma.

Aquell fantasma no s'havia adonat de la seva presència. L'Ubaka se li va acostar i va veure que es fregava el cos amb una fulla medicinal i que deia: «Que el fantasma pugui veure l'home viu, i que l'home no pugui veure el fantasma».

Després va agafar una altra fulla i es va acostar a un ratolí mort. Va posar la fulla dintre d'un embut que s'havia fet amb d'altres fulles, i tot plegat damunt del ratolí, que va obrir els ulls. Després va treure la fulla medicinal de l'embut i la va utilitzar per pegar el ratolí al cul, i l'animal va fugir corrents.

L'Ubaka havia reconegut aquella fulla medicinal; i des de llavors va començar a tenir grans poders, que utilitzava sempre que podia en grans afers:

Podia portar al poble arbres enormes que tallava amb les mans, gairebé sense amoïnar-s'hi. Per això el van anomenar Ubaka «ma simbaka mandondo», «el que pot portar les coses sense esforç».

També portava al poble els grans elefants que caçava: en matava un; agafava la fulla medicinal que el fantasma li havia ensenyat sense voler; ficava la fulla dintre d'un embut que s'havia fet amb d'altres fulles; ho posava tot damunt de l'elefant, que obria els ulls; treia la fulla i pegava l'elefant al cul; l'elefant començava a caminar cap al poble; i, en arribar-hi, el tornava a matar. Tothom quedava sorprès que hagués pogut arrossegar fins al poble aquell animalot.

Finalment va utilitzar aquests poders per ressuscitar un home mort. Va seguir el mateix sistema i ho va aconseguir.

L'Ubaka era un home extraordinari. Però es va morir sense haver explicat el seu secret a ningú. Per això no podem conèixer aquella planta meravellosa, capaç de ressuscitar els morts.³⁷³

³⁷³ Gravada a Asonga el dia 22 de juliol de 1990

Dintre del cicle de les rondalles de *Ndjambu*, aquest personatge poderós i preparat és encarnat per *Etundji*, que és caracteritzat com a endevinaire i medecinaire alhora. Ell, per tant, pot veure-hi en el món de la nit i també pot actuar-hi. Habitualment apareix solament com a auxiliar dels protagonistes veritables del cicle, *Ilombe* i *Ugula*. La importància de la figura del medecinaire en la societat dels ndowe, però, ha fet que el mateix cicle creés també un subgrup de rondalles on apareix com a protagonista: es tracta del tipus $N_{(Etundji, 1)}$:

ESQUEMA 21

A. El medecinaire *Etundji* es troba amb l'oposició d'alguna altra persona, que moltes vegades és una bruixa o un bruixot que ha fet ús dels seus poders supranaturals d'una manera antisocial.

B. *Etundji* també té poders supranaturals, o bé actua de tal manera que els aconsegueix. I, amb aquests poders, s'enfronta al seu oponent.

C. *Etundji* venç el seu oponent.

Les rondalles comencen per presentar-nos un *Etundji* que té un aspecte físic molt poc agradable:

Rondalla número 45:

*Però en el poble dels bons hi havia un home molt baixet, malaltís, sense bona salut, rústec i de totes característiques fastigoses, però veritable endevinaire. L'endemà que les seves germanes anaven a veure el ball, ell va dir que hi anava també, però no ho van acceptar perquè tenien vergonya de sortir amb un germà tan fastigós com era aquest famós anomenat *Etundji*. Van anar-hi moltes vegades, deixant-lo. Però l'altra vegada que hi van anar se'l van emportar.*

Allò que importa, però, no és pas l'aspecte extern d'una persona, sinó el seu interior, els seus coneixements i la seva disposició a actuar. I això és el que té *Etundji*, que és capaç d'accedir al món de la nit i lluitar contra les forces del mal amb les seves mateixes armes: vola, es converteix en un animal o en una planta...:

Rondalla número 46:

*Quan va agafar *Ngwakondi* el matxet per pegar *Etundji*, es va convertir en un tigre, ja atacant aquella dona; aquella dona es va convertir en una bruixa, ja va començar a volar per damunt del tigre. El tigre va mirar, va dir que «No res, no hi ha manera. Jo també m'he de convertir en fantasma. Ens barallarem de veritat!»*

Aquella dona va dir: «No res, m'he de convertir doncs en un elefant, elefant». Etundji va mirar, va dir que «No hi ha manera, he de convertir-me en una ceiba». Es va posar allà dret, enganxat a la ceiba, enganxat a la ceiba, fins que Ngwakondi va caure. Etundji va tornar.

Aquest coneixement i aquesta disposició són els que provoquen temor, davant de la seva sola presència, en el poble dels bruixots:

Rondalla número 48:

Etundji també va dir que «Però, ¿com? Ara hi intervé la tortuga!» Etundji va buscar manera, va agafar el caïc, i va arribar al poble on era el seu pare. En venir, la gent es va espantar: «¿Qui és aquest, tan baixet així? ¿Qui és aquest, tan baixet així?» Deien que «Compte, aquest és Etundji. Etundji l'endevinaire, l'endevinaire. El gran medecinaire, el gran medecinaire». La gent anava ja escapant-se de mica en mica.

Aquests serien els trets principals del personatge. Les rondalles, però, complementen la figura d'Etundji atribuint-li una actuació similar a la de tots els medecinaires del país. Així és que:

a) rep una iniciació d'un altre medecinaire:

Rondalla número 46:

Etundji es va quedar allà. Va començar a aprendre ja a preparar les fulles. El medecinaire li va ensenyar com ha de curar les persones, fins que li va demostrar el secret de poder-se imaginar alguna cosa força. Etundji ja anava ja endevinant, endevinant, endevinant, fins que va arribar a ser un bon endevinaire. Aleshores va tornar al seu poble. Abans que tot, sabia totes les coses que pensava aquella gent, que «El dia que vindrà aquell noi li farem tal cosa». Però el noi ja estava ja ben preparat.

b) actua amb malalts que viuen lluny del seu mateix indret:

Rondalla número 47:

Va posar un altre escrit on el seu altre amic, que «Espera'm perquè tinc bones coses que són importants per a la teva vida, el dia de demà». L'altre noi estava també preparant les coses, preparant les coses. El va enviar a una noia. Li va dir que «Prepara també menjar, perquè vindré tal dia». Així, la gent anava preparant les coses per a Etundji. Que «Aquí també es troben uns senyors que estan malalts, i fa falta curar-los; o d'altres que es troben de salut minvada, per veure si Etundji els pot endevinar alguna cosa de la seva vida i fer-los cura». La gent en espera d'Etundji.

c) inspira temor, fins i tot entre la gent ordinària, a causa d'uns poders que poden fluctuar:

Rondalla número 47:

Aleshores Etundji es va enfadar. Va dir que «Bé, aquell primer que va començar a cridar amb mi, ¿tu estàs malalt?» Va dir: «Sí, estic malalt». Etundji li va preparar una gran química de verí. L'home es va beure el seu got creient que era una medicina que el podia curar. Com que era verí. El tipus s'ho va beure tranquil·lament. És a dir que primerament li deia que «Surt d'aquest poble, vés-te'n a un altre lloc, a un altre lloc!» El noi va sortir i va anar a un bosc, allà és on es va morir.

La fluctuació dels poders del medecinaire, que de fet és un posseïdor d'evú i per tant potencialment perillós, es concreta d'una manera encara més crua quan veiem que Etundji dreça els seus coneixements contra aquell mateix que l'ha iniciat:

Rondalla número 46:

Quan va arribar ell mateix al seu medecinaire li va dir que «Noi, si's plau, voldria que tu no matis ningú. S'ha de maltractar, però no matar. Compte, si segueixes més del compte et trauré tot això». El noi deia que «Bé, sí». Etundji, com que ja sabia el secret d'aquell home, va anar a treure-li el que tenia. Aquell home, el medecinaire, es va quedar en no res; pitjor, ja no sabia ni endevinar. I quan la gent anaven per a la cura d'aquell home, ja no sabia quina fulla havia d'agafar.

Igual que en tots els altres casos, el fet que un iniciat elimini els poders del seu iniciador en el món de la medicina tradicional respon a una possibilitat que es pensa com a versemblant en el món real:

Mireu de comprendre'm, ara. Us dic el que penso, perquè m'estimeu. Si dieu la veritat a algú, si li mostreu el ndimsi, us pot matar. Obrir els ulls és la clau de les forces de la terra. M'arrisco a què em mateu. Però no estic pas segur que ho desitgeu. Ho hauríeu pogut fer en el tribunal. Us bastava de refusar de ser el meu testimoni.³⁷⁴

Les lluites entre medecinaires són lluites entre personatges que tenen poders similars als dels bruixots. Lluitar contra un medecinaire, doncs, serà possible per a qualsevol altre medecinaire: sempre que cregui que la seva conducta és negativa i que tingui poder suficient:

³⁷⁴ Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*

Un medecinaire anava al poble de King, en el districte de Mbini. La mateixa gent del poble l'havia fet cridar, perquè s'enfrontés al seu propi medecinaire, que sempre presumia de ser el bruixot més poderós del país.

Però el medecinaire de King sabia que havia d'arribar i es va empassar el poble sencer. De manera que el nostre protagonista va passar de llarg i va arribar al poble següent. Sorprès, va tornar enrera. I quan va arribar al poble anterior a King sense haver-lo trobat, va endevinar el que havia passat; va localitzar l'altre medecinaire i van començar un combat molt violent.

Es va atansar una dona. I com que tots dos medecinaires estaven en un estat invisible, no es va adonar d'allò que estava passant. El vent de la lluita li va colpejar la cara, i des de llavors té una taca negra en el rostre.

Finalment, el medecinaire de King va resultar vençut. L'altre medecinaire li va treure tots els poders que tenia; i, com que aquests el protegien, al cap de poc es va morir.

*Però aquella dona es va quedar amb la cara tacada, fins avui.*³⁷⁵

Només d'aquesta manera Etundji pot resultar superat, mort:

Rondalla número 47:

L'home va dir que «Sí, tu ets medecinaire; però amb els punys tu no pots amb mi. Jo també sé el meu. Per això he pogut endevinar que ets tu qui va matar l'altre company. El vas matar, però a mi no». Va agafar un bastó de veritat, el va pegar a Etundji i es va desmaiar. I va venir un altre home, i el va pegar un altre aquest noi i es va desmaiar. Quan en va venir un altre, va pegar l'altre i es va desmaiar. Aleshores l'altre noi, perquè era fort, es va aixecar. Va dir que «Bé, m'heu pegat per defensar, és a dir, per ficar-me contra el medecinaire. Però a mi... seguïeu sempre amb mi però aquest home no, no és d'aquí. Perquè jo sí que sóc nadiu d'aquí». Va dir que «El que he de fer ara és maltractar». El tipus va agafar la llança, la va llançar on Etundji, Etundji es va morir.

Dintre d'aquest subgrup, doncs, es fa una mena de recorregut per les característiques d'un medecinaire normal; i s'apliquen aquestes característiques a un personatge del cicle que, altrament, hagués quedat força difuminat.

³⁷⁵ Aquesta llegenda me la va explicar Rufino, de 24 anys, en el seu poble d'Asonga, el 20 de juliol de 1990

Val a dir, però, que, dintre del cicle, l'enemic natural d'*Etundji* hauria de ser *Ngwakondi*; i, efectivament, arriba a vèncer-la:

Rondalla número 46:

Feia tot això, fins que un dia Ngwakondi va venir i li va demanar a Etundji favors, a veure si la podia ajudar perquè es troba malament. Etundji va dir: «Sí, t'ajudaré bé». En lloc de fer-li un medicament, va agafar l'arbre que sabia que és de verí, el va barrejar amb més coses fins que li va lliurar a aquella dona a beure-s'ho. Va caure i Ngwakondi es va morir.

Però això només s'esdevé en una rondalla. Al llarg del subgrup, els oponents d'*Etundji* són un bruixot anònim (rondalla número 45), *Ngwakondi* (rondalla número 46), un altre medecinaire (rondalla número 47) i un grup de bruixes i bruixots igualment anònims (rondalla número 48).

El fet que els medecinaires no actuïn envers les persones properes podria justificar aquest fet; però més aviat tendeixo a interpretar-lo com una manca d'integració de les rondalles d'aquest tipus en el conjunt del cicle, on més aviat fan la impressió d'un afegit necessari per tal de completar un personatge. Cosa que no significa pas que aquesta integració no es pugui anar produint, i que la mateixa rondalla número 46 no sigui un exemple d'aquest procés.

els animals

La presència del món supranatural a les rondalles del cicle es completa amb algunes referències al món dels animals; que és un món que ens remet altra vegada a l'oposició més significativa que es dona en la relació entre l'home i els esperits: *poble / bosc*, una oposició que al seu torn remet a d'altres. El bosc, que és l'element desconegut i misteriós de l'oposició, equival també a un espai salvatge, no dominat, no civilitzat, regit per lleis desconegudes, habitat per fantasmes i per avantpassats que hi tenen el seu hàbitat natural. Essent també l'hàbitat natural dels animals, en alguns relats orals es produeix una identificació: l'animal és també un avantpassat, tal com s'esdevé en aquesta altra versió de la llegenda d'*Ubaka*:

L'Ubaka era un home de Ngoone a manga que, quan anava a caçar, utilitzava sempre una trampa que es diu ikutu: té un punt fluix, però la resta pesa molt; quan un animal trepitja el punt fluix li cau al damunt tota la part pesant i l'aixafa.

Feia dies que li passava una cosa molt estranya: cada matí, quan anava a revisar la trampa, hi trobava solament unes quantes espines de porc espí. Al començament es pensava que era per casualitat, perquè no sempre una trampa ensopega plenament l'animal; però, com que el cas es va anar repetint una i altra vegada, va decidir investigar què passava.

Un dia es va aixecar de matinada, va anar fins a la trampa i va veure que hi havia un porc espí mort. Va pensar que abans no es fes clar en podien caure d'altres, i es va enfil·lar en un arbre per no espantar les preses.

Però el que va aparèixer va ser un fantasma que es va adreçar al poc espí atrapat: «¿Per què no vas més amb compte? Cada nit caus a la mateixa trampa i t'he de salvar del mateix perill». Va agafar una fulla medicinal, la va ficar en un embut que havia fet amb d'altres fulles, i ho va acostar tot al nas del porc espí mentre deia: «El fantasma no es mor com l'home». I és que, en viure en el mateix bosc, considerava que el porc espí també era un fantasma.

El porc espí va recuperar la vida immediatament; i, amb l'ajuda del fantasma, va poder aixecar-se i fugir. L'Ubaka, mentrestant, ho havia observat tot amb molt de deteniment. Va baixar de l'arbre, va reconèixer la planta medicinal que havia ressuscitat el porc espí, i va tornar a casa.

Més endavant el fill de l'Ubaka es va posar malalt i es va morir. L'Ubaka va reaccionar amb tranquil·litat: va fer que tothom marxés a casa seva i ell se'n va anar al bosc. Allà va buscar la planta medicinal que el fantasma havia fet servir; i en tornar a casa va fabricar-se un embut amb d'altres fulles, hi va ficar la fulla medicinal, i ho va acostar tot al nas del seu fill tot dient: «El fantasma no es mor com l'home».

Quan, l'endemà al matí, els parents i amics van tornar, l'Ubaka els va dir: «Agraeixo molt la vostra visita, però no cal que m'ajudeu: aquesta nit he enterrat el meu fill». Tots van tornar a casa seva; però quan, dies més tard, van veure el fill de l'Ubaka jugant pel poble, es van adonar que en realitat l'havia ressuscitat.

Unes setmanes més tard un altre nen es va posar malalt i es va morir. La gent del poble va recórrer a l'Ubaka: «De la mateixa manera que vas poder ressuscitar el teu fill, torna la vida a aquest altre».

L'Ubaka va fer veure que no en sabia res: «És veritat que el meu fill era mort, però jo no vaig pas intervenir en la seva resurrecció».

La gent es va posar nerviosa. Van amenaçar l'Ubaka, li van dir que el llançarien al riu si no volia col·laborar. L'Ubaka s'hi va negar una altra vegada. El van agafar, el van llançar al riu i es va morir ofegat.

*Tots hi hem sortit perdent: perquè mai més no s'ha pogut saber quina és la planta que pot ressuscitar els morts.*³⁷⁶

Aquesta identificació entre el porc espí i un esperit, però, es deu més aviat a una confusió ingènua del fantasma que no pas a la realitat: I és que, en viure en el mateix bosc, considerava que el porc espí també era un fantasma. En algunes rondalles del cicle, en canvi, la introducció del personatge del ratolí o de la rata, animals de bosc que s'apareixen en somnis al protagonista, es fa d'una manera més convençuda; i l'equivalència de la seva conducta a la de l'avi mort, que adverteix i ajuda el seu nét viu, no deixa lloc a dubtes:

Rondalla número 22:

Aquí és on l'avi d'Ugula el va anar a veure en el somni i li va dir: «Escolta, Ugula: deixa de conversar amb aquesta noia perquè no és una dona normal, és un animal».

Rondalla número 27:

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

Rondalla número 32:

El noi, ¿què va passar? En arribar la nit, el noi va anar al seu llit. Va estar allà plorant, plorant, plorant. I a la nit li va venir en el somni, ell va somiar una rata que venia al seu cap. Va dir: «¿Què és això?» Es va escapar. L'endemà, en fer-se de nit, se li va aparèixer a la vista, clarament així, la rata.

³⁷⁶ Me la va explicar Julio Molende Ianga, de 72 anys, medecinaire de Ngoone a manga, el dia 14 d'agost de 1990, en el seu poble

Li deia: «Escolta: sé bonament que aquesta nit has plorat molt. Igualment que tu estàs plorant. Et veig com plores. Però no hi ha de què preocupar-se. El que has de fer, pren aquest llibre. Et servirà per a tota la teva vida. Perquè sé bonament que demà es moriran entre el teu pare i la teva mare, junts. No hi haurà ni espai ni res, sinó que es moriran plegats. Però tu procura, amb aquest llibre, aquest llibre t'ajudarà fins a portar el teu pare a la tomba. Després, més tard t'ajudarà més. Aniràs fins al poble on viuen les noies directament: perquè hi ha un poble que té més nois, hi ha un altre poble que té més noies. Bé, el llibre t'indicarà on hi ha més noies. Segons el teu criteri o no, si vols anar amb els nois o les noies, però solament on tu vulguis anar, parla amb el llibre i t'ho indicarà». El noi va dir: «Bé, d'acord». El ratolí va marxar.

De fet, el personatge del ratolí apareix únicament en aquestes dues darreres rondalles. I al llarg del cicle hi ha solament dues altres ocasions en què trobem animals determinats l'actuació dels quals podem relacionar amb el món supranatural: les cuques de llum que ajuden a obrir els ulls i la carpa que pot concedir qualsevol favor:

Rondalla número 45:

A meitat del camí, a hores de la nit, el menyspreat Etundji va agafar dues cuques de llum i van continuar caminant fins arribar al lloc. Van trobar que el balele ja començava, ja estava per començar. El protagonista ja venia amb el seu medicament, actuant. Al moment que tirava el medicament als ulls de la gent, venia en forma de persona; i quan començava a ballar ja es convertia en os del genoll. A mesura que s'atansava a Etundji, aquest va tancar els ulls i damunt d'ells va posar les cuques de llum. El famós ballador va tirar el medicament a les cuques de llum i no pas als ulls d'Etundji. Acabada aquesta primera actuació per a la iniciació del ball, Etundji es va treure tranquil·lament les cuques de llum i va obrir els ulls, veient el que passava, tot el que passava, fins al final del ball.

Rondalla número 54:

L'endemà va anar a la seva pesca. ¿Què va passar? Quan l'home va agafar el seu primer peix, era carpa. Li va dir: «Escolta, si's plau: deixa'm, deixa'm anar, que jo et puc ajudar». - «¿Què dius? Escolta, no et puc deixar anar». - «Deixa'm anar!» Aleshores li va dir: «Primerament, abans de deixar-te anar et fico aquí a dintre del meu caïc». La va ficar en el seu caïc. Li va dir: «Senyor, ¿què és el que tu vols, i què és el que desitges? Tot el que tu desitges, a mi m'ho demanes. És a dir, demà passes aquí i m'hi trobaràs. Et donaré tot el que tu desitges. ¿Hi estàs d'acord?» - «Sí». L'home la va deixar anar, la va deixar.

Més amunt he assenyalat com a components ideològics d'un dels nuclis temàtics de les rondalles del cicle (l'oposició home / dona) el caràcter exogàmic de la societat ndowe i la prohibició de l'incest. Són dues normes de conducta que caracteritzen les societats totèmiques³⁷⁷. Les proves que *Ilombe* i *Ugula* pateixen en el bosc tenen com a protagonistes diversos animals (serps, formigues, senglars i d'altres); i sovint també són animals els que condueixen els nostres protagonistes cap al món dels morts: una formiga, el rastre d'un senglar, un cavall blanc...

A les societats totèmiques, consideren l'animal com l'avantpassat comú del clan. Això dona lloc a l'existència de prohibicions, restriccions i normes socials, i també a un sentiment complex de culpabilitat enfront de les possibles transgressions:

*Els pobles o tribus estan subdividits en unions de clans, els membres dels quals es consideren emparentats entre si, tot i que no es pugui parlar de cap manera d'un parentiu consanguini en el sentit habitual per a nosaltres. Cada unió porta el seu propi nom, pres de la natura i predominant-hi els noms d'animals. Els membres del clan també es senten emparentats amb l'animal en qüestió. El consideren en particular com el seu avantpassat, o bé creuen que el fundador antropomorf del seu clan s'hi ha transformat, o bé que va tenir una vivència especial amb un animal d'aquest gènere, de la qual deriva la relació íntima entre ell, els seus descendents i l'animal.*³⁷⁸

La justificació d'aquesta mena de relacions entre animals i grups humans determinats troba fonament moltes vegades en la creació de relats orals: una rondalla maia, per exemple, explica la història d'un home que surt a caçar antílops; en fereix un i el segueix per atrapar-lo; arriben a un tancat d'on no pot sortir i on viuen el senyor dels antílops, amb una gran barba que li amaga la cara, i tots els antílops ferits que han aconseguit de sobreviure; el senyor dels antílops demana a l'home que els doni menjar i beure i que els curi; després deixa que marxi, i li dona un gran antílop de qui obtindrà un gran poder³⁷⁹. Igualment, podem trobar tot d'exemples dintre de la literatura oral africana:

En els temps en què l'avantpassat Zumasakre va marxar de Musadugu, a la regió de Beila, per instal·lar-se als voltants de l'actual capital de Lola, els doré no es menjaven el grill gegant.

³⁷⁷ Sigmund Freud, *Tótem y tabú*

³⁷⁸ Ad. E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos*

³⁷⁹ Francesc d'Assís Ligorred Perramon, *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*

Més tard, un dels successors de Zumasakre, de qui s'ha perdut el nom però de qui se sap que era influent i poderós, quan es va fer vell va marxar al bosc i hi va morir.

Tement el pitjor, tota la família va començar a cercar l'avi desaparegut per portar el seu cos al poble i enterrar-lo segons el costum.

Després de molts dies de recerques inútils, un home va veure al límit del poble una llarga filera de cargols comestibles, molt grossos, i va començar a agafar-los un per un. Quan va arribar a l'acabament de la filera, va descobrir-hi el cadàver que buscaven.

Va tornar immediatament i de pressa a avisar la família.

D'aquesta manera, gràcies a aquella providencial processó de cargols, la despulla d'aquest avantpassat venerat va poder rebre els honors funeraris prescrits.

Des d'aleshores, i en testimoni de reconeixement, qualsevol doré té prohibit de matar o menjar-se aquest mollusc.

I, encara avui, quan algun membre d'aquest grup troba algun cargol pel camí, s'afanya a collir una fulla verda, la col·loca damunt de la closca de l'animal i pronuncia aquesta fórmula d'aliança: «Vell i bon avantpassat, us ofereixo aquesta fulla fresca».³⁸⁰

La prohibició de menjar la carn de l'animal i la prohibició de casar-se amb membres del mateix clan són les més bàsiques i comunes. L'animal en qüestió esdevé esperit protector i benefactor; i els components del clan tendeixen a identificar-s'hi, fins i tot externament mitjançant l'ús de disfresses, màscares, pells i tatuatges. Així s'esdevé especialment en confraries secretes que actuen sota el signe d'un animal:

En aplicació de la gran llei de la similitud, ha de portar a terme, tal com fa la mateixa fera, una mort, un rapte, per esdevenir el seu igual. Executarà aquest acte sota l'aspecte i la forma de la fera, sigui revestint-se amb una pell d'aquest animal, sigui tatuant-se al cos, amb l'ajuda de mixtures acolorides, un dibuix que li faci assemblar. Caminarà, igual que ell, a quatre grapes, només recolzarà a terra la punta dels peus perquè les petjades siguin semblants, i farà el mateix rugit.³⁸¹

³⁸⁰ B. Holas, *Contes kono : traditions populaires de la forêt guinéenne*

³⁸¹ A. M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*. La cita es refereix a les sectes dels homes lleopards

I també passa d'aquesta manera a la societat general, sobretot en els moments socials més importants i solemnes. Especialment en els ritus d'iniciació, on aquesta mena de simulacions es repeteixen constantment. Aquesta relació entre ritus iniciàtics i animals no ha d'estranyar, perquè l'animal és un intermediari amb els avantpassats i simbolitza la mort:

En el cas del nkuk trobem la mateixa oposició, però amb la diferència que la relació entre l'home i el món dels esperits s'estableix sempre mitjançant un element intermediari. Els esperits exerceixen la seva acció benèfica o malèfica entre els homes baixant al cos de determinats animals. Igualment, l'home accedeix al món nocturn de mgbël encarnant-se en el cos de certs animals. Aquests dos fenòmens, doncs, es presenten com un acte de xamanisme i de possessió indirectes.³⁸²

Abans sobretot, durant les vetllades mortuòries, es cantaven diverses melopees o planys fúnebres, tot acompanyant-se de l'«obaka» i de l'«ongongo» o «ibita» (arc sonor). Ben ritmats, es podien sentir, entre d'altres, aquests planys:

«Oh! Pobre Re-Bylia, pobre Re-Bylia! El lleopard s'ha menjat el paquet de carn! Oh! Pobre Re-Bylia!»

Sentit allegòric: la mort, figurada pel lleopard, ens sorprèn en el moment que pensàvem gaudir dels nostres béns.³⁸³

Si la pretensió dels rituals és anar al món de la mort i dels morts, la màxima expressió és que els participants es converteixin en el propi animal. Perquè l'animal s'identifica amb la mort. I el rapte d'una persona per un animal i el seu engoliment posterior simbolitzarien la seva conversió en aquell animal i una identificació amb el món dels morts, el domini del qual equival al poder esotèric.

L'animal que envesteix, devora i engoleix l'home, en conseqüència, seria un tema mirat amb optimisme per part d'una societat de caràcter totèmic, cosa que no s'esdevé pas en les rondalles del cicle. Per això solem trobar com a protagonistes de rondalles peixos molt grossos, balenes, o bé serpents, a vegades amb diversos caps, o d'altres animals semblants, reals o imaginats en les diverses literatures orals (com ara els dracs o les hidres).

³⁸² Lluís Mallart i Guimerà, *Ni dos ni ventre : Religion, magie et sorcellerie evuzok*

³⁸³ André Raponda-Walker & Roger Sillans, *Rites et croyances des peuples du Gabon*

Pot ser que una evolució d'aquestes realitats sigui a la base de la presència de tants rèptils a les rondalles guineanes³⁸⁴, la funció dels quals ha anat evolucionant al mateix temps que el caràcter totèmic de la societat. Si això fos veritat, la importància de la tortuga a les rondalles ndowe i fang seria el darrer graó d'aquesta evolució³⁸⁵.

Allò que m'interessa remarcar és que les rondalles i els ritus d'iniciació recorden els temps totèmics; i per això hi trobem indicis dels temps més antics, quan la comunicació entre els homes i els animals era possible. El ratolí, les cuques de llum i la carpa són alguns d'aquests indicis, que apareixen amb una freqüència molt minvada al nostre cicle; i, dintre de la rondallística ndowe podríem afegir-hi com a exemples la conversió d'un noi en antílop³⁸⁶ o el fet que un noi sigui alimentat i educat per un animal³⁸⁷. Però ara, a la societat ndowe, les coses han canviat. I la persistència d'aquests pocs indicis comporta també una visió contrària a les antigues concepcions:

*A la mitologia sempre es compleix la llei que una fase anterior, dominada i reprimida per una altra, es manté, pel fet mateix de la seva repressió, al costat de la dominant; però en una situació d'inferioritat i transformant-se allò que hi era venerat en objecte d'execració.*³⁸⁸

Per aquesta raó, el rapte i posterior engoliment per part d'un animal ja no s'entén com un fet positiu, i ha passat a entendre's com un esdeveniment negatiu. El que els pateix ja no és un ésser afortunat, sinó una víctima; i el que vol matar un animal que ha actuat així, ja no és un agressor sinó un heroi. Aquesta nova concepció ha portat el fet que totes les cultures presentin rondalles on, en el cas que es produeixi aquest esdeveniment del rapte i engoliment, es mata sistemàticament l'animal engolidor.

³⁸⁴ Carlos González Echeagaray, a *El papel mitológico de los reptiles guineos* (in *Estudios guineos*, volum II) cita la boa, el cocodril, la granota, el gripau, el camaleó, la iguana, el llangardaix i la tortuga

³⁸⁵ Malgrat les intrepertacions superficials d'Aurelio Basilio a *La vida animal en la Guinea Española*, el parentiu de la tortuga amb els rèptils engolidors es pot observar en històries mítiques com ara la de Teseu i Escir

³⁸⁶ Rondalla número 35

³⁸⁷ Jacint Creus, *Cuentos de los ndowe de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 86

³⁸⁸ Andrew Lang, a l'article *tòtem* de l'*Enciclopèdia Britànica*

Dintre de les literatures orals guineanes, i solament a manera d'exemple, puc citar *Els fantasmes del bosc*³⁸⁹ a la literatura fang, *La història d'Afiyu-Kityi*³⁹⁰ a la literatura annobonesa, o bé *Els set ogres*³⁹¹ a la literatura bubu. En el cas del cicle de les rondalles de *Ndjambu*, l'equivalent seria la boa que prova d'engolir *Pandjambu* a la rondalla número 7:

*El motiu de la lluita contra la serp s'ha desenvolupat a partir de l'engoliment. Originalment, l'engoliment era un ritu que es celebrava durant la iniciació. Aquest ritu concedia facultats màgiques al jove o al futur xaman. Més tard ja no es sent l'engoliment com un benefici, sinó com un fet casual; es perd la seva vinculació amb els ritus, i s'introdueix un moment nou, el del desplaçament de l'heroi a l'estómac de l'engolidor. A continuació els mites es compliquen amb la introducció d'un personatge nou: el primer és engolit, i el segon l'allibera ficant-se a dintre i ferint l'engolidor des del seu mateix interior. D'aquí es passa directament a les formes de lluita amb la serp que hi ha a les rondalles.*³⁹²

Podria semblar, doncs, que el cicle de les rondalles de *Ndjambu* ens dóna una visió de les relacions entre l'home i els animals força evolucionada: hi ha uns pocs indicis del pensament totemista, però en general el món supranatural se'ns presenta relativament diferenciat del món dels animals i fins i tot ha superat l'estadi d'una simple reacció contrària: tret de casos aïllats, no hi apareix.

Ara bé, dintre del conjunt de la literatura oral ndowe això té la seva lògica: perquè *Ilombe* i *Ugula* no són pas grans iniciats, sinó novicis joves sense poder esotèric. La possible identificació amb un animal els queda molt llunyana, perquè estan situats en un nivell iniciàtic tot just primerenc. I la literatura oral ndowe reserva aquesta identificació per al grau superior de la iniciació: solament personatges molt especials seran capaços d'identificar-se amb un animal i d'actuar com ell. És el cas, per exemple, de grans lluitadors i altres protagonistes d'aquestes llegendes inèdites que he recollit durant el meu treball de camp:

³⁸⁹ Jacint Creus & M^a Antònia Brunat, *Cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 53

³⁹⁰ Jacint Creus & M^a Antònia Brunat, *Cuentos annoboneses de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 46

³⁹¹ Jacint Creus, M^a Antònia Brunat & Pilar Carulla, *Cuentos bubis de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 80

³⁹² Vladimir Propp, *Las raíces históricas del cuento*

Es tracta d'un home que, després de rebre una preparació tradicional, tenia la capacitat de menjar moltíssim, com un elefant, cosa que no feia pas sempre.

Un dia va sortir del poble per buscar parella. En el poble veí mateix va trobar una noia que li va agradar. Es van enamorar i es van casar, sense que ella sabés res de la preparació que el seu marit havia rebut.

Cada tarda, quan l'home tornava a casa, la seva dona li tenia el menjar a punt. Però ell no quedava mai satisfet: «¿Per què no me'n portes més? ¿És que la teva mare no sap plantar?» La dona estava ben preocupada: no comprenia pas com podia ser que aquell home mengés tant, i no entenia que donés la culpa a la seva mare.

Un dia va anar a visitar-la per explicar-li-ho tot. La vella la va tranquil·litzar i li va dir: «No et preocupis. Són coses que passen». Però, com que els dies s'escolaven sense que el problema es solucionés, va fer cridar el gendre i li va dir: «¿Com és que sempre dius que jo no sé plantar? Mira: perquè et convencis que això no és veritat, vine a dinar diumenge vinent i ja veurem si sóc capaç d'afartar-te».

Durant tota la setmana, la sogra i tot el poble van estar preparant un àpat grandios. Al matí del diumenge va arribar el gendre i de seguida va demanar que li preparaessin mig tronc d'arbre per poder-s'hi asseure; després es va cobrir tot el cos, tret del cap, amb una gran tela; i va ordenar que tots els joves del poble li anessin ficant menjar a la boca.

Van començar a ficar-hi plàtans: sòlts, per parelles, a manats... L'home continuava afamat i els plàtans es van acabar; després li van donar pilots de tuberculs de iuca, fins que se'ls van acabar; després bananes, i tota mena de menjar, i la mateixa iuca. La sogra, desesperada, va tornar a la finca a buscar-hi més menjar; i tot el poble va fer el mateix.

Tot va ser debades: es van acabar abans tot els queviures del poble que no pas la fam d'aquell home. Aleshores es va aixecar i va proclamar: «Com que us estimo molt i estimo molt la vostra filla, solament us demanaré que em feu passar la set i que em doneu una mica d'aigua. Però no em torneu a molestar si dic que la meva sogra no sap plantar, perquè ja ha quedat demostrat que la seva feina a la finca no és prou per a la meva gana».

Van començar a tirar-li galledes d'aigua a la boca, i tornava a passar el mateix que abans.

I aleshores el seu sogre, que també havia rebut una preparació especial, va agafar una carbassa que tenia la propietat de fer passar la set de qualsevol d'una sola glopada. Li'n va donar i, efectivament, la set li va passar completament.

El noi va fer un crit tan fort com la sirena d'un vaixell. Va reconèixer la superioritat del seu sogre i, tot seguit, va tornar a casa amb la seva dona.³⁹³

Un home es va casar amb una dona en un poble del nord que es diu «Ngoone a manga». Van tenir un fill. Passava el temps i aquell nen no creixia gens ni mica; i s'estimava més quedar-se al llit que no pas que algú l'agafés a coll.

Després van tenir d'altres fills, que van créixer amb normalitat. Però el primer continuava estirat al llit, sense créixer i sense fer ni una sola passa. De manera que els pares van decidir d'anar a visitar un medecinaire per veure si els podia solucionar aquell problema.

El medecinaire de Ngoone no els va saber ajudar; i tampoc d'altres que van anar a veure i que vivien molt lluny. Fins que van acudir a un medecinaire endevinaire que, després d'examinar el noi, els va dir: «Heu de saber que, en realitat, el vostre fill és una boa. Algun dels vostres parents va rebre la preparació tradicional d'una boa, i això és el que el vostre fill ha heretat. Si us en voleu desfer, heu de sembrar de menjar el camí que va de casa vostra fins al bosc; després heu de marxar deixant la porta oberta; quan tornareu a casa, ja no hi serà».

Els pares del noi estaven molt sorpresos, i van decidir de provar allò que el medecinaire aquell els havia dit: tots els parents van anar a la finca a buscar tubèrculs de iuca, que van disposar en el camí que anava de casa seva fins al bosc; i, tot deixant sol el seu fill, van tornar a la finca.

En tornar a casa, no van trobar el noi enlloc. I, quan van anar a la porta del darrera, van veure que per tot el camí que es dirigia al bosc hi havia el rastre sinuós d'una serp.

³⁹³ Me la va explicar Roku (Elefant), un vell kombe de Bomudi, el dia 20 de juliol de 1990, en el seu poble

*Van tornar al medecinaire per saber si aquella boa els podia tornar a molestar. I el vell els va dir: «El vostre fill ja ha trobat el seu destí i no tornarà mai més».*³⁹⁴

Aquesta història va passar fa molt de temps, a l'època en què els «mare», amb l'ajuda de l'antílop «rombe», van aconseguir de passar el riu d'aigües negres i arribar fins a la costa.

Ebadetye a Matomba era un lluitador excepcional que havia rebut la preparació tradicional de l'ocell motyilikoko. Ningú no el podia guanyar. Ell apareixia en la forma d'aquell ocell i, quan algú es disposava a disparar-li, desapareixia.

Al darrer moment, però, va tenir problemes amb el seu ajudant Bwabe a Uboku. Es van discutir i barallar per veure qui d'ells dos s'havia de quedar amb el poble de Mari. Finalment, Bwabe a Uboku va marxar i es va dirigir primer a Iupu i després a Bomudi.

*Allà es va establir, a Bomudi, i la seva gent també va fer-se cases a la platja de Mekodwa. Llavors va proclamar: «Aquesta és la terra que he aconseguit per poder-nos alliberar dels problemes que teníem, i aquí ens quedarem per sempre més».*³⁹⁵

Aquesta és la història d'un home anomenat Eboo, que era lluitador de bebwa. Aquesta lluita tradicional consisteix a mirar de tirar a terra l'oponent sense cap arma; sempre hem pensat que els lluitadors de bebwa tenen la preparació tradicional del peix ngonon, perquè es tracta d'un peix molt llefiscós i aquesta qualitat és necessària per poder vèncer en la lluita.

Eboo era un ihara que havia rebut la preparació tradicional dels avantpassats que havien anat del hosc a la costa. Era fort i valent i ningú no el podia guanyar.

³⁹⁴ Me la va explicar **Matyinda**, un baseke de 80 anys originari de Ngoone a manga, el dia 28 de juliol de 1990, en el seu poble

³⁹⁵ Me la va explicar **Julio Molende Ianga**, el dia 3 d'agost de 1990, a Ngoone a manga

Una vegada sí que el van guanyar. El seu oponent va aconseguir de fer-lo acostar a la roca «Kutye a Tendele», «que rellisca molt», i va ser aquesta qualitat de la roca que el va fer perdre.

Però de seguida va tornar a ser el gran lluitador que tots coneixien; ningú no el podia vèncer. Fins que un dia va arribar a Mari; i un lluitador d'aquest poble, que es deia Rondo a Too, el va desafiar a lluitar en el camp de Mari, que es diu «Eia Meken».

La lluita va ser llarga i terrible. Rondo a Too havia rebut la preparació tradicional d'un elefant; durant la batalla es tornava tan gros com aquest paquiderm, tot i que la gent no ho podia veure. Quan Eboo va intentar agafar-lo, era tan gros i pesava tant que no va poder i va resultar vençut per segona vegada.

Des d'aleshores la fama d'Eboo va començar a minvar, perquè la seva preparació tradicional havia resultat inferior. I el van anar oblidant.³⁹⁶

En Mokandja era el campió de hebwa del poble d'Itondje, a la costa camerunesa. Feia molt de temps que es dedicava a la lluita; i, com que tenia la preparació tradicional de l'elefant, costava molt de guanyar-lo.

En un poble veí, Lolabe, vivia un altre gran lluitador que es deia Mawa ma Mbula. Tots dos eren ihara i van decidir de lluitar entre ells per veure qui podia ser el campió de tots els ihara.

Van lluitar moltes vegades, i mai cap dels dos no va poder tirar a terra l'altre. Fins que un dia en Mawa va poder vèncer en Mokandja; però aquest no va acceptar la seva derrota i va anar a casa a buscar el cinturó que li donava la força de l'elefant.

En Mawa ma Mbula també va anar a casa seva i es va posar un altre cinturó, perquè ell també havia rebut la preparació del mateix animal.

Van tornar a la lluita i van tornar a arribar els empats fins a quatre vegades seguides.

³⁹⁶ Me la va explicar Julio Molende Ianga el dia 4 d'agost de 1990, a Ngoone a manga

Finalment, en el cinquè combat, en Mawa ma Mbula va poder repetir la seva gesta; tot i que en Mokandja es va fer gros com un elefant, en Mawa el va tirar a terra amb un gran terrabastall.

Hi havia espectadors benga i n'hi havia de bandje. I tots van començar a cantar: «La manera com ha caigut en Mokandja no ha estat una caiguda, ha estat una bomba».

I des de llavors es canta aquesta cançó per avergonyir els ihara.³⁹⁷

Un home que es deia Mwangodi mwa Mongoi havia rebut la preparació tradicional d'un hipopòtam i es podia estar molt de temps submergit en l'aigua.

Una vegada va tenir un problema a Melongo Melongo i el van detenir. El van portar emmanillat a Mbini. I, en el moment de travessar l'estuari, va poder saltar a l'aigua. Tots van veure que les cordes que el lligaven es desfeien, i que desapareixia sota l'aigua.

Els guàrdies i l'altra gent el van estar esperant molta estona, fins que el van creure mort. Però van tenir cura d'advertir que, si no havia mort realment, qualsevol que el veiés li havia de disparar.

En Mwangodi, efectivament, era ben viu. I quan va decidir sortir de l'aigua era molt lluny, davant del poble de Miuma. Es va enfil·lar en un arbre de la platja amb tanta mala sort que en aquell mateix moment passava un guàrdia.

Va disparar-li un tret i el nostre home va caure a l'aigua i es va submergir una altra vegada. Aquell soldat i moltes altres persones van estar esperant inútilment que sortís, i el van tornar a donar per mort. Però en Mwangodi era viu; i, un cop enfonsat, va continuar costa amunt fins a arribar al poble de Lolabe, al Camerun.

Molts camerunesos que baixaven per la costa en donaven notícies. I des de llavors el van deixar de perseguir, perquè la seva preparació tradicional feia molt difícil la seva detenció.³⁹⁸

³⁹⁷ Me la va explicar Enrique Tyele, mare de 55 anys, en el seu poble de Mari, el dia 14 d'agost de 1990

³⁹⁸ Me la va explicar Enrique Tyele el 14 d'agost de 1990

Hi havia un lluitador que no tenia cap preparació especial. La gent el veia lluitar i guanyar contra autèntics gegants, i no se'l creia. Havia de tenir-ne, o bé era un bruixot. Però el seu únic secret era la preparació física i es va retirar, per raons d'edat, sense que ningú no l'hagués pogut vèncer. Es deia Mariano Kavi Bolongo.

En canvi un altre gran lluitador, Mbula Mabu, sí que tenia una preparació especial; que era, a la vegada, la seva sort i la seva desgràcia: quan sabia que havia de lluitar se n'anava al riu amb una canya de sucre; i romania dintre de l'aigua, menjant-se-la, durant hores i hores.

Després d'haver-se-la menjat sencera anava a la lluita. El seu cos relliscava tant que ningú no el podia agafar; i ell, d'un sol cop, tirava a terra el seu rival.

Però aquesta mateixa preparació era el seu punt feble, perquè només la podia utilitzar quan sabia pla bé que havia de lluitar. Si el combat es presentava de sobte, d'una manera improvisada, no tenia temps de preparar-se i només podia disposar de la seva força natural.³⁹⁹

En Ngongo era un home alt i fort. Però molt sovint bevia massa i s'engatava de veres. En aquestes condicions els homes no saben ni què fan ni on van. I en Ngongo es dirigia al riu, es submergia en l'aigua i es quedava al fons.

Els seus parents i amics ploraven desconsoladament, perquè no en sortia. Però en Ngongo, passades unes quatre hores, quan ja li havia passat la gatera, sortia de l'aigua i recuperava la seva vida tranquil·la fins a la següent emborratxada.

Molts deien que això només era possible perquè tenia una preparació tradicional. Però ell ho negava amb tota la seva convicció i continuava bevent amb els amics els seus quatre litres de tope habituals.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Me la va explicar **Mariano Kavi Bolongo**, mare de 82 anys, en el seu poble de Mari, el dia 14 d'agost de 1990

⁴⁰⁰ Me la va explicar **Mariano Kavi Bolongo** el dia 15 d'agost de 1990

En el poble de Bomudi vivien dos amics lluitadors. Un d'ells tenia la preparació tradicional del lleopard, i l'altre no en tenia cap. Els agradava lluitar, i un dia van decidir d'anar al poble de Mari per combatre amb els lluitadors d'allà.

Anaven caminant per la platja. Van trobar un tronc d'arbre al mig de la sorra, i s'hi van asseure per menjar una mica. El que tenia la preparació del lleopard va acabar de seguida i va anar a la platja a llançar-hi el que li havia sobrat.

L'altre va fer el mateix. Però, en tornar al camí, va veure que en lloc del seu amic hi havia un lleopard enorme que el mirava amb posat amenaçador. Va cridar el seu amic amb insistència, fins que el lleopard li va dir: «¿Que no ho veus, que jo sóc l'amic que estàs cridant? Tinc ganes de lluitar contra els homes de Mari, però vull que abans mesurem les nostres forces en aquest mateix camí».

Van començar la lluita, però es tractava d'un combat desigual: cada vegada que l'amic provava d'agafar l'altre, es trobava entre les urpes d'un lleopard que l'abatia sense cap mena de pietat. Al final va haver d'abandonar la lluita i fugir a cuita corrents.

L'home que tenia la preparació d'un lleopard va arribar a Mari victoriós. Però va perdre el seu amic, que mai més no hi va voler tornar.⁴⁰¹

Els informadors d'aquestes llegendes consideren que els personatges que les protagonitzen han existit realment. En alguns casos això sembla força discutible, però en d'altres és indubtable, perquè es tracta de persones que han conegut directament: jo he vist les seves cases, he parlat amb els seus familiars (que m'ho han negat tot)... En tots els casos es tracta també de persones que ja han mort: en vida van destacar d'una manera especial (no és estrany que la majoria siguin lluitadors de bebwa, donat que aquesta lluita és una de les distraccions tradicionalment importants i requereix una força i una habilitat fàcilment comparables a les dels animals), i ara ja fa prou de temps que han desaparegut perquè els fets reals hagin estat substituïts per altres de llegendaris que en tots els casos són de la mateixa mena. En el cas que existeixi una base real, doncs, aquesta ha quedat reduïda al mínim: el nom del personatge; mentre que els fets que se li atribueixen formen part d'un fons comú relativament limitat i que s'adapta a cada cas.

⁴⁰¹ Me la va explicar **Bodambe**, un kombe de 60 anys, en el seu poble de Bomudi, el dia 17 d'agost de 1990

També es dona l'atribució d'aquests mateixos fets a personatges menys quotidians. En aquest cas es pot tractar també de personatges vius, perquè són tan llunyans de l'informador i de l'auditori i viuen d'una manera tan diferent (i misteriosa) que els fets atribuïts resulten versemblants. Heus-ne aquí uns quants exemples que els meus informadors **Pedro Matogo Nandongo** i **Rogelio Cristian Dikabo** em van explicar l'estiu de 1990:

* El president Macías tenia una preparació tradicional molt forta. Li van fer, com és costum, al poble de la seva mare: perquè la preparació l'han de fer els oncles materns. Després de rebre-la, els altres candidats li regalaven els vots i per això va arribar a ser president de Guinea.

* Moïse Tshombé tenia la preparació tradicional de l'ocell motyilikoko, i quan volien matar-lo es convertia en aquell ocell. Mobutu Sese Seko va haver d'ordenar que desapareixin a l'ocell quan va voler derrocar-lo⁴⁰².

* Més endavant van fer esclatar una bomba sota el cotxe del mateix Mobutu, i en va resultar il·lès. Això és perquè havia rebut una preparació tradicional del mateix personatge que havia preparat el general Franco. Es tracta d'un fet estrany, segons els meus informadors, perquè és més habitual que una persona amb preparació especial mati el seu iniciador per evitar que hi pugui haver algú altre en les mateixes condicions.

* Un president de Ghana, no identificat pels meus informadors, va rebre un intent d'assassinat: li van fer esclatar l'avió on volava. Però ell va aparèixer més tard a casa seva, il·lès, i va fer afusellar el conspirador.

* El juny de 1990, un mes abans d'aquestes informacions, hi va haver un intent de cop d'Estat a Nigèria. El president del país va ser salvat per un dels seus generals, que el va engolir i més tard el va tornar a vomitar.

Si aquests relats es consoliden i es transmeten amb èxit, poden passar a formar part del corpus llegendari corresponent. En tot cas podem observar l'atribució dels mateixos fets, o de fets equivalents, a tot de personatges diferents. I també el fet que motius i temes que les rondalles han superat i que presenten d'una manera negativa, com ara l'engoliment, les llegendes (aquestes, encara en formació) ens els poden presentar d'una manera positiva: potser precisament perquè han estat superats per la gent ordinària, poden ser útils solament per a la gent que té una preparació especial.

⁴⁰² Moïse Tshombé va morir a Algèria el 1969, després d'haver estat segrestat en circumstàncies estranyes mentre volava d'Eivissa a la Ciutat de Mallorca

Aquestes serien, per a van Gennep⁴⁰³, les característiques pròpies dels relats llegendaris:

A la llegenda, el lloc s'indica amb precisió; els personatges són individus determinats; els seus actes tenen un fonament que sembla històric i són de qualitat heroica.

(...)

Entendrem per llegenda la narració localitzada, individualitzada, objecte de fe.

Cal afegir immediatament que aquesta aparença històrica no va acompanyada d'una autèntica veracitat. Tal com acabem de veure, passa que els mateixos fets heroics s'atribueixen a personatges distints i distants. I també es donen d'altres fenòmens, com ara que un mateix personatge concentri tots aquells fets heroics que desenvolupen una determinada qualitat, que li és atribuïda d'una manera emblemàtica (*convergència*); o bé que en un moment determinats uns fets concrets deixin d'atribuir-se a un personatge que fins llavors els posseïa (*dissociació*); o que passin a atribuir-se a un personatge diferent (*transposició*)...

En tot cas, la funció social de la llegenda és important: perquè dóna seguretat a la gent en la seva afirmació col·lectiva, tot dotant cada societat concreta d'una *història* de la qual es poden enorgullir; i perquè els explica una realitat, sobretot la político-social, que transcendeix la seva vida ordinària. El camí utilitzat té el seu origen en aquell **fons comú** de rondalles, temes, motius narratius, seqüències... propis de la literatura oral de tots els pobles; i, en la mesura que un d'aquests elements narratius es localitza i s'individualitza, pot adquirir un caràcter llegendari,

A part d'això, però, hi ha un detall que encara no he comentat: **els personatges de les llegendes i els de les rondalles poden ser diferents en el sentit que aquells es pretenen històrics, tot i que poden no ser-ho.** Però em sembla que la característica diferencial més important és el fet que uns i altres **tenen no solament un grau diferent d'iniciació, sinó iniciacions que no són equivalents.** Els protagonistes de les llegendes que acabem de veure i de les que he anat transcrivint al llarg del treball, o bé poden actuar com un animal i identificar-s'hi, o bé la seva actuació es refereix a un temps mític (*Aquesta història va passar fa molt de temps, a l'època en què els «mare», amb l'ajuda de l'antilop «rombe», van aconseguir de passar el riu d'aigües negres i arribar fins a la costa*), o bé totes dues coses (*Eboo era un ihara que havia rebut la preparació tradicional dels avantpassats que havien anat del bosc a la costa*).

⁴⁰³ Arnold van Gennep, *La formación de las leyendas*

La primera característica la comparteixen amb els medecinaires, però també amb els bruixots:

*És creença general que alguns bruixots tenen el poder de transformar-se en animals, segons la seva voluntat. Hom els anomena d'acord amb la forma que adopten.*⁴⁰⁴

De la mateixa manera, comparteixen un altre tret: el caràcter críptic de la seva preparació específica, que ningú no coneix; a diferència de la iniciació ordinària i de la iniciació del medecinaire, que són conegudes pel grup social.

Al personatge llegendari, doncs, d'acord amb els textos ndowe estudiats, se li atorguen aquests trets distintius:

* **presumpció d'historicitat**, cosa que implica la determinació del personatge i la localització dels fets.

* **iniciació especial** de caràcter secret i/o relació amb un temps mític.

* **atribució de fets importants** per a la vida de la col·lectivitat i/o que el situen en una posició de **preeminència social**.

Dintre de les rondalles del cicle, com és natural, no hi ha cap personatge que tingui aquestes característiques. Tots ells són personatges ordinaris, amb noms inventats, que porten a terme fets no localitzats i que només són importants en un àmbit restringit (l'individu, la família...), i que passen una iniciació ordinària, (re)coneguda i acceptada com a normal.

Dintre d'aquests personatges, tanmateix, n'hi ha un que, sense complir tampoc aquelles característiques, sí que té una preparació específica i més profunda que la dels altres, i una actuació que resulta important per a la col·lectivitat i que el situa en una posició de preeminència: es tracta del medecinaire *Rtundji*. I, curiosament, aquests trets que l'acosten una mica als personatges de les llegendes són suficients perquè pugui tenir una relació especial amb els animals. Aquesta relació es desenvolupa en el tipus de rondalles $N_{(Etundji), 2}$:

ESQUEMA 22

A¹. Etundji troba que ell també hauria de sortir a caçar en lloc de dependre de la seva família o dels malalts que guareix. Surt al bosc i arriba al poble dels animals.

⁴⁰⁴ Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*. Citat per Francesc d'Assís Ligorred a *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*

B¹. Hi troba l'antílop, que està cuinant per a tot el poble mentre els altres són a caçar. Li demana menjar i, com que l'antílop s'hi nega, es barallen.

C¹. Etundji mata l'antílop, menja tot el que vol i torna a casa.

A². L'endemà, Etundji vol tornar a sortir a caçar, com fa tothom. Surt al bosc i arriba al poble dels animals.

B². Hi troba el lleopard, que està cuinant per a tot el poble. Li demana menjar i, com que el lleopard s'hi nega, es barallen.

C². Etundji mata el lleopard, menja tot el que vol i torna a casa.

A³. Etundji vol tornar a sortir a caçar, com fa tothom. Surt al bosc i arriba al poble dels animals.

B³. Hi troba l'elefant, que està cuinant per a tot el poble. Li demana menjar i, com que l'elefant s'hi nega, es barallen.

C³. Etundji mata l'elefant, menja tot el que vol i torna a casa.

A⁴. Etundji vol tornar a sortir a caçar, com fa tothom. Surt al bosc i arriba al poble dels animals.

B⁴. Aquesta vegada s'ha quedat a cuinar la tortuga, però resta amagada. Etundji es posa a menjar sense adonar-se'n.

C⁴. La tortuga ataca Etundji per darrera, l'estaborneix i el fa presoner. Quan arriben tots els altres animals, celebren la captura de l'home que es dedicava a matar els seus companys.

A⁵. Tots els animals decideixen matar Etundji.

B⁵. Etundji els explica que, per fer un bon cuinat amb ell, han de portar-li un bidó d'aigua calenta i mirarlo fixament als ulls. La tortuga els adverteix que pot ser una trampa i se n'aparta, però els altres animals no li fan cas.

C⁵. Etundji els llança l'aigua als ulls i, com que queden encegats, els mata. Només se n'escapa la tortuga, que fuig. Etundji torna a casa amb tots els animals.

Etundji, doncs, no arriba a identificar-se amb els animals. Entre ell i els animals s'estableix una oposició. Però sí que arriba a dominar-los:

Ell és més ràpid que no pas l'antílop, paradigma de la lleugeresa i de la rapidesa; més fort que no pas el lleopard, paradigma de la fortalesa i de l'agressivitat; més poderós que no pas l'elefant, paradigma de la potència corporal. Però sobretot és més intel·ligent que no pas la tortuga, paradigma de l'astúcia que és vençuda per l'astúcia. Es tracta, per tant, de mostrar que ell pot més que tots els altres plegats perquè té un coneixement més profund.

El domini dels animals converteix *Etundji* en *senyor del bosc*, mestre de la iniciació, gran iniciat, intermediari avantatjat amb els esperits que poblen l'espessorall, persona adequada per intervenir en el món dels avantpassats. Però no és *mumwa* a *zityi* perquè l'espai d'aquest seria el de la llegenda; i perquè *Etundji*, que coneix i senyoreja l'accés al món dels avantpassats, no és pas ell mateix un avantpassat, mentre que sí que ho són els pobladors del bosc, els animals i *mumwa* a *zityi* mateix.

La interpretació, doncs, queda tancada: en aquesta relació entre les rondalles i el món supranatural, cadascú ha anat trobant la posició que li pertoca. La d'*Etundji* és la de l'oficiant principal, introductor, dominador que mestreja el coneixement del món de la nit. I les correspondències entre els personatges del cicle i les figuracions dels rituals d'iniciació quedarien establertes definitivament d'aquesta manera:

QUADRE 92

personatges	figurants dels rituals
Ndjambu	avantpassat mític
Ngwalezie	padrina ritual
Ngwakondi	mare real, instigadora
Ilombe	neòfita, candidata
Ugula	neòfit, candidat
Etundji	oficiant, gran iniciat
Totiya	oficiant, especialista

4.- CONCLUSIONS

Les rondalles del cicle de *Ndjambu*, igual que totes les rondalles de tot el món, disposen d'una litúrgia i d'uns recursos mnemotècnics que assegurin la seva creació i la seva transmissió. L'interès que puguin suscitar en un públic concret ve determinat pels seus continguts i per les interpretacions que es puguin donar a aquests continguts.

El punt de partida és sempre el fons comú de rondalles, temes i motius que es repeteixen a la literatura oral universal. D'entre aquest fons, però, cal triar, cal fer una selecció adequada i cal presentar-la de tal manera que l'interès del públic auditor quedi complagut.

La intenció pedagògica del relats fa que la majoria de les vegades les rondalles ens presentin històries que són, ben simplement, aplicacions del sentit comú. O bé de valors que es solen considerar com a universals: *que cal fer coses bones i no pas dolentes, que cal lluitar per aconseguir el que es vol, que a vegades es poden assolir objectius que semblaven fora de l'abast, que la virtut té un premi i la maldat un càstig, que cal escoltar la gent que té més experiència...*

Les rondalles del cicle de *Ndjambu* participen de totes aquestes característiques, en la mesura que, tal com ja havia explicat en el primer volum, es tracta sempre de rondalles externes, pròpies d'un àmbit geogràfic i cultural molt més ampli que no pas l'univers ndowe, integrades en unes estructures determinades que tenen com a paradigma l'estereotipació dels personatges.

Dintre d'aquest marc, però, les rondalles del cicle circumscriuen i seleccionen molt la seva temàtica. Que, almenys d'una manera general, podem reduir a dos temes que són centrals en la vida tradicional dels ndowe:

- * el món de la família.
- * el món supranatural.

Dos temes que d'alguna manera serien dos aspectes de la mateixa realitat: perquè, per als ndowe, família i món supranatural, i sobretot família i avantpassats, són dues cares d'una realitat que no es pot separar. La família inclou de fet tant els vius com els morts, i, doncs, la temàtica de les rondalles es podria reduir a un sol centre d'interès: la família, entesa *latu senso*. A efectes pràctics, però, i un cop aclarit això, per raons pràctiques el meu estudi ha separat els dos components.

Pel que fa al **món de la família**, les rondalles presenten com a valors fonamentals que cal conservar la **poligàmia** i l'**exogàmia**. La visió de l'estructura familiar que presenten es basa en una doble oposició:

- adult / infant.
- home / dona.

La seva eficàcia narrativa es fonamenta en haver sabut elegir uns protagonistes que es troben en una situació de frontera respecte de totes dues oposicions: hi un noi, *Ugula*, i una noia, *Ilombe*, que necessiten deixar enrera la seva vida infantil i afermar-se en una posició d'adults que, tanmateix, no significa pas el mateix per a l'un que per a l'altra: el noi home es quedarà a la família original, on actuarà com a membre responsable i on tindrà una possibilitat d'accés al poder familiar que sovint, continuant la situació de frontera, podrà crear conflictes generacionals. La noia dona, en canvi, tindrà com a objectiu final casar-se d'una manera adequada, seguint els desigs i interessos familiars; marxar de casa, integrar-se a la llar del marit, lluny de la seva família original; i trobar una posició raonable en el conjunt de les dones de la nova família. Aquest fragment de Joaquim Buxó pot exemplificar la desigualtat de papers socials que un i altre sexe assumeixen:

- Vivia en pau i alegria, envoltat del respecte dels meus veïns i l'amor de les meves tres esposes. Que tres en tenia, belles, submises com han de ser i com corresponia a un home del meu estament.

- ¿I eren bambares les vostres tres dones? -va inquirir un curiós.

- Les tres -va assentir-. A més, com bé sabeu, Allà va fer que les dones bambares fossin les més belles i desitjables de la creació.

Si a algú li passà pel cap de discrepar d'una afirmació tan rotunda, va parar prou esment, per prudència, de guardar-se per a ell les seves objeccions. Per la qual cosa el marabut, donant per feta la conformitat de tothom, va prosseguir:

- Una mica temperamentals sí que ho eren, això ho haig d'admetre, i sovint discutien i es barallaven per qualsevol motiu.

Però si per atzar aquell orgue de gats sortia de mare i la meua casa corria perill de convertir-se en un galliner, en tenia prou de despenjar la vara de cocoter, que per a aquestes ocasions guardava darrere la porta, i amb quatre fuetades tornava a restablir l'ordre. Hauríeu d'haver-les vist després, un cop corregides, com eren de dòcils i submises, pendents sempre d'afavorir-me amb el més petit desig i satisfer-lo, i com m'aclaparaven amb les seves carantoines per guanyar-se els meus favors.⁴⁰⁵

En el reflex que fan les rondalles de la família tradicional, l'únic personatge que no s'adiu amb els esquemes habituals és el mateix *Ndjambu*; que en lloc de comportar-se com aquest marabut que acabem de veure, adopta sempre una actitud passiva, sense intervenir pràcticament gens en els assumptes familiars i/o femenins.

En aquest context les rondalles porten a terme una colla de funcions diverses:

- * estètica.
- * didàctica.
- * moral.
- * testimonial.
- * socialitzadora.
- * adaptativa.
- * terapèutica.

I contribueixen d'una manera eficaç a crear una imatge equilibrada de la pròpia personalitat, sempre que un hom procuri acordar la pròpia conducta a la norma social:

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

En tots els casos, el punt de referència és l'ordre clànic, tradicional, establert pels avantpassats. Però es dona tota una gamma de possibilitats d'interpretació, tota una gamma de nivells de lectura de les rondalles: els diferents esdeveniments rondallístics poden voler significar:

- * la perversió de l'esperit.
- * la denegació de la pròpia culpabilitat.
- * la bruixeria.
- * la mort.
- * el renaixement, el part.
- * la relació sexual.
- * el pas a l'edat adulta.

⁴⁰⁵ Joaquim Buxó, *Contes d'Àfrica*

Són tot d'interpretacions que convergeixen en un objectiu sumari: **l'assoliment de la maduresa** per part dels protagonistes; i que convergeixen igualment en un recurs necessari per assolir-la: **la iniciació**, un concepte que ens introdueix a l'estudi de les relacions amb el **món supranatural**.

Cal entendre la iniciació com una superació de l'animalitat, de la materialitat, dels desigs inconscients, del desconeixement de si mateix. Els textos de les rondalles són iniciàtics no solament perquè semblen transmetre un secret que solament coneixerien els grans mestres i els iniciats; sinó sobretot perquè inviten cada home i cada dona a cercar un camí interior. El sentit de la iniciació no es situa a l'exterior de la persona, sinó que opera per dintre i situa l'home al si del misteri.

El ritu iniciàtic, especialment el ritu de maduresa, és un pas important perquè suposa l'adquisició de la condició adulta per al candidat; però també suposa una primera obertura a aquest misteri, adonar-se de la pròpia ignorància, començar una aventura espiritual que exigeix interioritat. La tradició, doncs, no solament és una regla de vida, sinó un mitjà d'accedir al coneixement.

L'anàlisi d'alguns rituals de maduresa m'ha permès d'establir una colla d'episodis que semblen comuns, que es repeteixen d'una manera insistent:

- * l'advertiment d'una mancança.
- * la decisió a càrrec d'un familiar amb prou autoritat.
- * la sortida de la casa familiar.
- * l'entrada en el bosc.
- * la superació d'una o de diverses proves o càstigs.
- * el pas d'un riu.
- * el contacte amb éssers supranaturals.
- * la recepció d'ensenyaments concrets.
- * la iniciació sexual.
- * el pas invers del riu.
- * la sortida del bosc.
- * la reintegració a la vida familiar.
- * la resolució de la mancança inicial.
- * l'àpat ritual.
- * la dansa ritual.
- * la direcció a càrrec de vells o especialistes.

En alguns casos els rituals han patit un procés de degradació que, en un moment molt avançat, pot provocar que només en resti la dansa. Però, en qualsevol cas, es pot establir un nivell molt alt d'identificació entre aquests episodis comuns dels rituals i els esdeveniments que trobem en alguns tipus de les rondalles del cicle. Aquesta possibilitat d'identificació en comporta una altra d'interpretació, segons la qual els personatges de les rondalles es podrien relacionar amb els figurants o participants dels ritus; ben entès que aquesta relació és de tipus general i no pas el reflex d'un ritual de maduresa concret.

Aleshores Ngwalezie es relacionaria amb la padrina del ritual; Ngwakondi amb la mare real que obliga a passar el ritual; Ilombe, igual que Ugula, es relacionarien amb els candidats que passen el ritual; i Totiya es relacionaria amb un especialista, un oficiant. En aquest nivell interpretatiu es pot entendre la figura i l'actuació de Ndjambu: si no actua, si no intervé, si es redueix a la passivitat, és perquè es relaciona amb l'objecte del culte, perquè figura l'avantpassat mític, perquè representa els avantpassats:

És remarcable que, a la nostra rondalla, el pare no es presenti com una figura autoritària. En efecte, ni és el cap de família que dona ordres ni el protector de la seva filla. Per a ell es tracta de no ocupar l'espai femení. Per això se'n manté a fora. Però, en realitat, aquí hi ha una voluntat de silenciar la relació edípica que existeix entre el pare i la filla.

Però allò que segur que es transparenta és que si el pare està tan enretirat i allunyat dels seus és que ja ha assumit el seu paper d'avantpassat, d'aquell que vol transcendir els homes.⁴⁰⁶

Igual que s'esdevenia en presentar el món de la família, la relació de l'home amb el món supranatural es basa en l'existència d'una oposició significativa, que en aquest cas és l'oposició poble / bosc. El bosc és el lloc misteriós i indomable on cal accedir si es vol arribar a la maduresa i al coneixement; i té com a pobladors esperits i fantasmes que les rondalles també caracteritzen:

- * són assassins.
- * practiquen el canibalisme.
- * actuen en bandes organitzades.
- * s'aproprien de boscos i finques.
- * segresten infants.
- * poden canviar d'aspecte i esdevenir animals.
- * poden volar.
- * tenen molta fam i una gran voracitat.
- * viuen més enllà d'un riu que rarament travessen.

Les rondalles també tenen present la caracterització dels homes i de les dones en relació amb el món supranatural, invisible, nocturn: hi ha qui hi té accés i qui no en té; i, dintre dels que en tenen, hi ha qui utilitza la seva capacitat d'una manera benèfica i qui la utilitza d'una manera malèfica i antisocial. Ngwakondi és el personatge que, dintre de les rondalles del cicle, assumeix les característiques pròpies de la persona que exerceix la bruixeria:

⁴⁰⁶ Bonaventure Mve Ondo, *Sagesse et initiation : à travers les contes, mythes et légendes fang*

- * possibilitat de desdoblament.
- * transgressió de lleis tradicionals fonamentals.
- * celebració de reunions conspiratives.
- * àpats rituals.
- * capacitat per traslladar-se molt ràpidament.
- * capacitat per transformar-se en animal.

Enfront d'aquesta mena de persones hi ha aquells que les combaten. La seva capacitat de lluita s'origina en la capacitat de veure-hi, i a vegades d'actuar, en el món de la nit. Es tracta dels *medecinaires*, personatges que estan representats a les rondalles del cicle per la figura d'*Etundji*; personatge, aquest, que també és caracteritzat com a *senyor dels animals* i que, per tant, podem relacionar amb el gran iniciat al culte dels avantpassats, l'oficiant dels rituals d'iniciació.

Aquesta darrera oposició entre homes i animals, finalment, m'ha servit per mirar de separar els personatges de les rondalles i els de les llegendes. Aquests darrers vindrien definits per aquests trets:

- * presumpció d'historicitat.
- * iniciació especial i/o relació amb un temps mític.
- * posició de preeminència social ocasionada per l'execució de fets importants per a la col·lectivitat.

A grans trets, aquest és el panorama que ens presenten les rondalles del cicle de *Ndjambu*. Però hi ha un eix intencional que no podem perdre de vista: i és el fet que aquestes rondalles presenten com a única alternativa vàlida per a tothom la **fidelitat als valors i al sistema de vida tradicional**. En uns moments presidits per un canvi social profund que abasta totes les estructures, les rondalles de *Ndjambu* es presenten com un sistema complet per a la preservació de la tradició:

*Es pot fer una comparació entre el tema de l'òrfena i el destí de l'home africà d'avui. En aquest context, la mare difunta que la nostra heroïna recerca es podria interpretar com la voluntat de recuperació de l'Àfrica tradicional, una mena de retorn als orígens.*⁴⁰⁷

Per això, a les rondalles del cicle solament podem observar adaptacions formals i superficials, i no pas acceptació de canvis profunds. L'univers de les rondalles és l'univers tradicional concretat en els seus dos aspectes fonamentals: la família i els avantpassats. I la fixació dels personatges és un element formal que col·labora a la fixació, d'una manera conservadora, de les seves conductes, els seus valors, i el missatge de resistència al canvi que transmeten.

⁴⁰⁷ Ibídem

En aquest punt del meu estudi queden encara dos temes que encara no he aclarit:

* com és que tots els personatges del cicle han rebut, a més a més d'una estereotipació i una simbolització determinades, un nom concret; i fins a quin punt això és significatiu.

* per quina raó és tan important el component femení dintre del cicle.

Jacint Creus

EL CICLE DE
LES RONDALLES DE NDJAMBU
EN EL CONTEXT DE
LA LITERATURA ORAL DELS NDOWE

tesi de doctorat

Capítol 3

RONDALLA, LLEGENDA I HISTÒRIA

- 1.- INTRODUCCIÓ
- 2.- ELS HEROIS LLEGENDARIS
- 3.- EL CAS NDOWE

1.- INTRODUCCIÓ

*Sobre las 2 h. de la madrugada del día 23 de junio año 1991.
En el Hospital General de Malabo.*

En presencia del Sr. Comisario Jefe de Policía D. Victoriano Ela Nsang, el cabo de guardia Severino Ovono, enfermera de guardia D^{ta} Consuelo Roberto, el taxista Ignacio Asumu Mba y Agustina Zeng Mengue, la niña Inmaculada Lohoso Botau manifestó que los autores de su muerte son tres hombres, D. Primitivo Sipí Mayo, Hopri y otro que desconoce su nombre pero de cara sí le puede conocer. Hopri tiene largas uñas que la viene a rascar. Los tres la quieren matar con machete. Por lo que firmo ante Dios y ante el mundo sin malicia alguna que son los autores de mi muerte en Rebola.

Nota: Las últimas frases de la niña en la hora de su muerte, es que el tercero se llama José Eteko.⁴⁰⁸

Aquesta declaració testimonial feta *in articulo mortis* es reproduïa en el diari *Ébano* dintre d'un article intitulat *Una niña de 11 años pierde la vida por el «kong»⁴⁰⁹*. Cap de les dades fornides per la declaració i per l'article no permeten suposar que es tracti efectivament d'una pràctica d'*ekong*, una mena de bruixeria relativament moderna. En tot cas, el periodista se'n mostra convençut; i reprèn tot d'arguments que el mateix diari ja havia airejat, respecte d'aquesta qüestió, anteriorment:

Ante el Juzgado Comarcal de Elá Nguema se presenta un parcelista de una finca de Sampaca a denunciar al encargado de dicha finca por haber matado por medio de kong a su única mujer. ¿Pruebas? El cadáver de la finada esposa, dice, presentaba síntomas de kong y que su mujer empezó a guardar cama el mismo día que había estado comiendo con la hermana de dicho encargado.

El encargado hace su descargo en el sentido de que es polígamo y padre de numerosa familia; se extraña de que se le acuse de kong, ya que, según dicen, el poseedor de kong empieza matando a sus seres queridos culminando con los de fuera.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Declaració original inserida al periòdic *Ébano*, número 27. Malabo, 26 de juliol de 1991

⁴⁰⁹ Article signat per **Pelayo Ndong Obama**

⁴¹⁰ Miguel Edjang Nvono, *¿Es judicialmente punible la práctica de la brujería, mokuku y kong?* In *Ébano*, número 26. Malabo, 22 de juny de 1991

El to de les informacions permet constatar que l'*ekong* és una mena de bruixeria prou coneguda a la Guinea Equatorial. Fins al punt que persones determinades no solament creuen haver-ne estat víctimes, sinó que a més a més estan prou segures de l'objectivitat i evidència dels fets per presentar-ne denúncia en un tribunal no tradicional.

L'*ekong* és una variant de la bruixeria que té una presència irregular a les societats africanes de la zona. Certament, els *ndowe* practiquen més aviat el *mokuku*; però l'existència d'aquesta altra modalitat no els pot ser desconeguda, perquè és molt estesa a tota la zona del sud del Camerun, que inclou una part important del territori *ndowe*:

«Diuen que jo anava als pobles a comprar persones...»

- Això és l'Ekong.»

La rèplica es fon a l'acte. Me la donaran d'una manera espontània a tota la costa sud del Camerun i a l'interior fins als límits del bosc. L'Ekong és ara mateix la bruixeria més estesa en aquesta banda de l'Àfrica. Podria citar molts testimonis d'aquest comportament que consisteix en anar a un bruixot per donar-li diners a canvi de persones que ell s'encarregarà de lliurar-vos perquè us facin d'esclaus: és l'Ekong. Engome, la primera dona que vaig veure que en Din curava, era víctima d'aquest comerç. En Din, després d'haver-se tornat invisible, l'havia alliberada «in extremis», tot desplaçant-se a la muntanya Kupe, on ella treballava ja per al seu nou amo.

Els mortals comuns veuen que les víctimes cauen malaltes, s'afebleixen i es moren, mentre que d'altres persones s'enriqueixen i prosperen al seu costat sense cap raó aparent. S'estableix una relació de causa a efecte entre aquestes dues situacions anormals, sense aportar altres proves que els testimonis d'uns quants evadits dels camps de la mort. Però els iniciats, aquells que han estat dotats d'una doble visió per naixement o mitjançant el ritu, tenen fama de poder contemplar aquest tràfic d'homes com si fos en ple dia. I intervenen a l'operació, per afavorir-la o per dificultar-la.⁴¹¹

Aquest coneixement de l'*ekong* per part dels *ndowe*, però, no es reflecteix de cap manera a les rondalles del cicle de *Ndjambu*. Cosa que, novament, ens fa veure el caràcter tradicional i conservador del cicle: enfront d'aquesta nova bruixeria, on el malvat poderós vol fer treballar les víctimes, el cicle solament presenta la bruixeria tradicional, on el bruixot es menja les víctimes.

⁴¹¹ Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*

Les rondalles de *Ndjambu*, doncs, no presenten cap mena d'evolució motivada pels nous fenòmens de la bruixeria que les societats africanes *ndowe* i veïnes han anat adoptant. Per aquest cantó, doncs, no podem pas aproximar-nos a la *Història* del cicle.

I és que en aquest darrer volum voldria fer precisament això: intentar una *Història* de l'evolució d'aquest cicle de rondalles; almenys de l'evolució recent, la que es pot rastrejar a partir d'uns textos que des del primer moment he considerat com a *moderns*. Ben entès que la manca de versions antigues limita greument qualsevol investigació en aquest sentit.

Plantejar-se una possible evolució paral·lela a l'aparició de noves formes de bruixeria era una alternativa lògica: perquè la importància d'aquest factor distorsionador de l'ordre social és molt grossa a la societat *ndowe* i a les seves rondalles. Però la manca de relació també era fàcil de preveure: perquè les rondalles del cicle de *Ndjambu* es centren preferentment en l'ordre establert pels avantpassats i no tant en la seva transgressió.

Una altra hipòtesi possible, que desenvoluparé força més, consistiria en provar de veure si hi ha alguna mena de relació entre les característiques del cicle de les rondalles de *Ndjambu* i les característiques de les llegendes, cicles llegendaris o epopeies. ¿Podria ser que el cicle tingués el seu origen, en realitat, en una epopeia que el pas del temps ha anat diluint?

La pregunta no és pas sobrera; perquè, en cas d'una resposta afirmativa, hauria solucionat un dels problemes teòrics que encara queden plantejats: com és que els personatges del cicle estan individualitzats, reben un nom concret i tenen un comportament estereotipat que es manté al llarg de tot d'històries diverses.

I això és precisament allò que passa en els cicles llegendaris i a les epopeies: hi ha tot de personatges diferents; cadascun d'aquests personatges té una manera de ser i de comportar-se; i li esdevenen una gran quantitat d'aventures, totes les quals obeeixen a un esquema narratiu comú que resulta de les qualitats estereotipades que el conjunt de les històries remarca per a cada personatge.

Entre les cultures veïnes a la *ndowe*, l'epopeia més extensa és segurament l'epopeia fang que expliquen els músics de *nvét*. A l'estudi que en fa Daniel Assoumou Ndoutoume¹², per exemple, que es basa en aportacions de trenta-un músics diferents, podem trobar fins a 32 personatges llegendaris. Es tracta d'un nombre prou extens, i el resultat és que molts d'aquests personatges no reben un tractament gaire pormenoritzat; de fet, podríem dir que els personatges dels quals s'expliquen amb molt de detall les aventures són només 11.

¹² *Du mvett : essai sur la dynastie Ekang (ou Etsang) Nna*

Certament que alguns d'aquests personatges deuen ser històrics; de la mateixa manera que poden ser-ho els familiars i alguns dels fets que l'epopeia els atribueix: les llegendes no solament contenen elements literaris, sinó que també en presenten de culturals. Tanmateix, moltes vegades els diversos relats que l'epopeia ens presenta funcionen d'una manera paral·lela al cicle que estic estudiant: un personatge rep una caracterització determinada, una manera molt concreta de comportar-se, i a partir d'aquí se li poden atribuir una infinitat d'històries que segueixen un fil narratiu comú.

El músic de nvet **Eliás Nguema Nsue Esono**, per exemple, em va explicar -entre d'altres- aquestes llegendes⁴¹¹:

Tal con ja sabem, a Engong viu una persona que té totes les dents corcades. Només en té dues a dalt i tres a baix, però molt separades. Imagineu-vos quina boca! Aquesta persona es diu Ayom Ngang.

És una persona que no estava tranquil·la si no hi havia morts. Perquè amb els morts d'una guerra s'alimentava. Pensava que Engong era un lloc massa pacífic: no hi havia cap problema i la gent vivia amb tranquil·litat, santament. I va dir: «Ja començo a tenir gana. Fa cinc anys que no menjo, i si les coses continuen així em moriré de fam. Com que no hi ha cap problema, miraré de provocar-ne un de tan gruixut que fins i tot el president haurà d'anar a la guerra».

Ayom Ngang va cridar la seva filla. Aquesta filla era tan bruixa com ell mateix, però no es menjava la gent. Li va dir: «Vés a Ngong a veure el president i digues-li que jo, Ayom Ngang, el vull veure personalment». La noia va sortir com un coet del bosc on vivien i va arribar a la ciutat. Es podia arribar a la presidència sense que ningú no et molestés, i per això la noia va poder donar el missatge sense entrebancs. Després va tornar a casa seva.

Ayom Ngang, mentrestant, es va posar les seves ulleres especials i va veure que el poble continuava tranquil. Va mirar la frontera entre Engong i Okwin, i tampoc no hi passava res. Va mirar més enllà, i tampoc no hi havia res. I quan el president el va anar a veure li va dir: «Tots els que vivim a Engong et respectem molt i sabem que ets la màxima autoritat. ¿Com és que permetes que hi hagi individus que vénen d'altres llocs a fer malifetes a Ngong? Em sembla que convocaré la gent perquè et treguin del càrrec demà mateix».

⁴¹¹ Aquest músic de nvet, que actualment ja no exerceix per raons d'edat, tenia, en el moment de gravar aquestes llegendes, 85 anys. Me les va explicar (sense cantar-les i sense música) en llengua fang en el seu poble de Mbiralem, del districte d'Ebebiyin. Em feia de traductor **Pedro Matogo Nandongo**

Angong, el president, sabia pla bé que si Ayom Ngang el volia treure de la cadira ho podia aconseguir. Li va respondre: «Si's plau, Ayom Ngang: tu ets dels més grans que hi ha aquí. ¿Què vols?» Ayom Ngang li va deixar les ulleres i va poder veure que a l'altre poble havia nascut una nena bonica com cap altra. I no era ni d'Okwin ni d'Engong, sinó d'un altre poble proper. Ayom Ngang va dir: «Vull que aquesta nena, tot i que és tan joveneta, sigui la meua dona».

Aquest era el problema que cercava el nostre home. Angong va replicar: «Si vols dones, te'n portaré tantes com vulguis. Però aquesta pobra nena és innocent, no sap res ni de bruixeria ni de res». Ayom Ngang es va entossudir: «He dit que ha de ser la meua dona, i ho ha de ser. Ja està decidit, signat i segellat».

Angong va tornar a casa seva amb els seus guàrdies i guerrers i bruixots. Va cridar els més vells i els més bruixots. Aquests li deien: «Hi ha un noi que vol tenir massa dones», «N'hi ha un que té un evú massa potent», «Hi ha una noia que és molt i molt bonica». Angong va decidir: «Aniré a aquell poble, segrestaré la noia i la portaré aquí; perquè ha de ser la dona d'Ayom Ngang». Es va fer un gran silenci, perquè els vells estaven ben espantats.

La noia tenia una germana gran que era bruixa en aquell poble. La natura l'havia feta així, i des del seu poble veia aquella reunió i va advertir la seva germaneta perquè no es confiés. Mentrestant els vells planificaven la seva actuació per tal d'anar aquella nit a buscar la noia. La reunió es va acabar i la gent va marxar.

A la nit, els més vells es van aplegar a part, tots junts. La germana de la noia va veure que la gent s'apropava. I es va transformar en una gran aranya que tapava tot el poble. Després es va transformar en un gran ésser que es va empassar tot el poble, de manera que tot el poble era dintre seu. I el seu gran evú era allà, com un gran elefant cansat de córrer. Quan els vells hi van arribar, només van trobar foscor. Van retrocedir i també van trobar foscor. I només trobaven foscor arreu, perquè aquell evú també se'ls havia empassat.

Un dels vells es va treure el seu gran ull, va endevinar el que passava i va avisar els altres que eren dintre d'una mena de sac. Un altre va dir: «Estigueu tranquils, perquè jo sé on és aquesta nena. Dintre de l'evú hi ha la nena». Llavors la germana va fer que aquell lloc s'omplís de punxes. I, és clar, com que els homes d'abans no portaven sabates i anaven descalços, no hi havia manera de caminar. El més bruixot de tots aquells vells va trencar una d'aquelles punxes. Li va fer allò que ell sabia fer, i les punxes van desaparèixer. Van tornar a caminar, tot buscant la nena. Ja eren molt a prop. La germana gran la va vomitar, i els homes es van quedar dintre de l'evú mentre la seva germana ja era a fora.

Quan van mirar amb la vista potent i van veure que la nena ja era a fora, ells també van fer la seva meravella i van sortir. La nena es va defensar, però els vells van aconseguir-la i la van portar allà on Ayom Ngang els havia dit.

Ayom Ngang va riure amb les seves quatre dents. La nena es va espantar amb aquella benvinguda. Ayom Ngang la va voler tocar, i la noia es va desmaiar perquè no va poder suportar els ulls i l'alè del vell. Quan es va recuperar, era en un llit pudent d'Ayom Ngang: podia perquè a sota hi anava posant les restes de totes les persones que es menjava.

La germana gran veia com patia la seva germaneta i va anar a buscar més i més bruixots per lluitar-hi: cosa que a Ayom Ngang ja li anava bé. Es van dirigir a Engong sota la mirada somrient d'Ayom Ngang, que va cridar la seva filla i li va dir: «Vés-te'n a veure Angong i digues-li que tregui els guàrdies i que lluitin de seguida». La noia hi va anar i li ho va dir.

Angong havia descobert que Ayom Ngang feia molt de temps que no menjava, i va ordenar que la lluita comencés. Però quan els militars van sortir, no van trobar ningú: la germana gran i els altres bruixots havien desaparegut i havien anat a aparèixer dintre de la casa d'Ayom Ngang; van agafar la germaneta i van tornar al seu poble. De manera que quan Ayom Ngang va entrar a la seva cambra no va veure ni rastre de la seva dona.

Es va enfurir i va anar a protestar al president Angong: «¿Com és que no fas allò que et dic? ¿Et penses que unes quantes persones de fora poden venir a prendre'm el que és meu? ¿Que no ho saps, que em moro de gana?» Angong va anar a Okwin, va agafar una dotzena de persones de poca potència, sense poders, i les va lliurar a Ayom Ngang, que se'ls va empassar tot seguit i va dir: «En aquest poble, allò que jo dic és el que es fa».

I d'aquesta manera es va acabar el problema⁴¹⁴.

A Engong, tal com ja sabem, viu una persona que si no hi ha problemes, si no es pot menjar la gent, no està tranquil. Es diu Ayom Ngang, l'home de les dents estranyes i del somriure especial. Feia molt de temps que no menjava, perquè no hi havia problemes ni li buscaven menjar en d'altres llocs.

⁴¹⁴ Gravada el 15 de juliol de 1991

Va dir: «Em sembla que sóc la persona més important d'Engong. Però, com que diuen que no em volen alimentar perquè sóc un vell rondinaire, me n'aniré d'aquest poble. Ja fa tot un segle, i em moro de gana en el meu mateix poble». La notícia va arribar a les orelles d'Angong, el president, i fins a l'home que viu en el cel, Nagondo, que viu en una casa situada a quatre anys de la terra i a dos dies del cel. Ayom Ngang estava cada vegada més enfadat i Angong es va preocupar: perquè si Ayom Ngang marxava, Engong es quedaria indefens; perquè ell era el bruixot més bo. Angong va fer avisar Nagondo, allà a dalt, i aquest va baixar com un llampec. La situació era molt greu; perquè, mentre discutien, Ayom Ngang ja estava preparant les seves coses. Aleshores al cap dels militars va assegurar: «Si Ayom Ngang se'n va, jo també me n'hi aniré». I el mateix va dir un altre militar, i tots els militars.

Angong estava preocupat, perquè també es quedaria sense militars. I també va dir que se n'anava. Nagondo va haver d'intervenir: «Val més que tots plegats us calmeu. Si Ayom Ngang està enfadat per alguna cosa, doneu-li una satisfacció perquè es quedi. Si tothom amenaça d'anar-se'n, jo també me n'aniré i el poble d'Engong deixarà d'existir i marxarem tots amb Ayom Ngang a fundar un altre Engong en un altre lloc». Com que això no podia ser, van decidir de buscar la manera d'alimentar-lo.

Van enviar un soldat a buscar embolics a fora, perquè aquells s'enfadessin i vinguessin a fer la guerra; d'aquesta manera Ayom Ngang es podria alimentar amb els morts. El soldat va anar al poble veí i hi va matar un home. Quan els homes del poble van veure que aquell, que era prou important, havia estat assassinat, es van preparar amb la seva bruixeria inferior per anar a fer la guerra. A la nit van fer la seva medicina de guerra, es van posar a punt i es van dirigir a Engong.

Ayom Ngang els va veure venir amb el seu ull llarg, i deia: «Ja s'acosta el meu menjar. Pobra gent! Avui se us menjaré!» Quan Angong va veure que aquella gent arribava, va obrir la porta i els soldats van sortir a lluitar: perquè, en realitat, la gent d'Engong no es moria. Van matar tota aquella gent, de manera que aquell poble va deixar d'existir. I Angong va ordenar que portessin tots els cadàvers a la casa d'Ayom Ngang, i aquest els anava col·locant en una cambra fosca, una mena de nevera que tenia. I així s'anava alimentant.

O sigui que aquell poble va deixar d'existir perquè Engong ho va voler així. I això vol dir que en un poble sempre hi ha algú important; i cal fer allò que vol, perquè si no el poble quedarà desfet. I s'ha acabat⁴¹⁵.

⁴¹⁵ Gravada el 17 de juliol de 1991

Tal com ja sabem, a Engong, el poble dels immortals, hi ha una persona que no està tranquil·la si no hi ha guerra, si no hi ha morts. Perquè és d'això que s'alimenta. Els que es moren a la guerra són el seu aliment.

Feia molt de temps que no menjava, i en el poble no hi havia cap problema. Hi havia pau i tranquil·litat. Per canviar aquesta situació i provocar algun problema, va dir: «Estic ben fart d'aquesta merda de dona que tinc com a esposa. Ara em casaré amb la dona del cap de la bruixeria, aquest Nagondo que viu en el cel. Que em portin una de les seves dones perquè sigui meva».

Era una cosa greu. Ayom Ngang va fer cridar Angong, el president terrestre. La seva filla va anar a veure el president, i aquest va anar-hi volant: «¿Què et passa, Ayom Ngang? ¿És que no podem passar dos anys tranquils?» Ayom Ngang li va explicar: «Estic cansat d'aquesta dona que tinc, que ja és vella». Deia això, tot i que ell només tenia quatre dents. I va continuar: «Per tranquil·litzar-me, aneu al cel on viu Nagondo; i com que té moltes dones que no li fan cap servei, porteu-me'n una».

El president Angong estava esgarrifat: «¿Que t'has tornat boig? ¿Que no veus que no hi ha ningú que sigui tan bruixot com en Nagondo? L'únic que pot arribar-hi és el seu germà; i potser tu mateix hi podries anar, de manera que ja pots fer-ho». Ayom Ngang estava enfadat: «De manera que m'envies al cel, ¿oi? Doncs ja no ets president. Demà mateix convocaré la gent perquè et treguin de la cadira». Angong estava espantat: «Aquest vell, cada vegada que pot provoca situacions delicades que ens porten a la guerra»; però finalment va acceptar la proposta d'Ayom Ngang.

Aleshores, com a solució, van enviar-hi el germà de Nagondo; i aquest, de seguida que va arribar al cel, va començar a preguntar, a cada cuina, on hi havia dones boniques. El germà va passar tal com ell sabia per estalviar-se els perills i es va ficar dintre de la casa del seu parent; va agafar el ganivet que hi havia penjat i el va ficar a l'orella de Nagondo, que immediatament va baixar a la terra com un llampec.

Els militars ja estaven a punt per rebre el cap de la bruixeria que baixava del cel; i de seguida que va posar els peus a terra van començar a atacar-lo. Nagondo, aleshores, es va refugiar a la casa d'Angong, que li va explicar tot el que passava. I va afegir: «Tu el coneixes més bé que ningú i saps que no vol cap dona: vol que la gent es mati per alimentar-se. Busca un motiu per embolicar la situació i poder menjar carn humana».

Van decidir enviar un noi a matar-ne un altre de fora d'Engong; i aquest noi que va resultar mort tenia familiars que es van lliurar a la guerra. La gent es va anar matant i els familiars del pobre noi anaven morint. Però un d'ells, que estava més ben preparat, va poder saltar dintre de la casa d'Ayom Ngang i va agafar la seva dona, la vella, que tenia unes dents tan fastigoses com ell mateix. La va segrestar i se la va emportar al seu poble.

Van portar tots els que havien mort a la batalla a la casa d'Ayom Ngang; i els que no es va poder menjar de seguida els van portar a la cambra fosca que li servia de nevera. Però després es va adonar que no quedava ni rastre de la seva dona. Va anar a buscar Angong i va reclamar la seva intervenció per recuperar-la. Una altra cosa greu.

La gent d'Angong va cercar-la pertot arreu, i no la trobaven. Fins que el mateix Ayom Ngang es va treure la seva ullera llarga i va poder veure la seva dona, lligada de cap a peus com un farcell. Ho va comunicar als altres i els va demanar que anessin a rescatar-la. Era una cosa important, perquè Ayom Ngang estava disposat a marxar d'Engong si no feien el que volia.

Angong va enviar tots els bruixots que tenia a buscar una solució, i la van trobar. Un d'ells sortiria en forma de papallona, entraria en aquella casa i recuperaria la dona d'Ayom Ngang. Així es va fer: el vell va sortir, es va transformar en papallona i va començar a volar; va trobar la dona vella, la va deslligar i se la va carregar a les espatlles. I així van tornar a Engong.

Quan Ayom Ngang va veure la seva dona va dir: «Aquí sóc tan important que tots fan el que els dic: he pogut menjar i he recuperat la dona». I es va posar a riure⁴¹⁶.

Una altra vegada a Engong amb l'home que s'alimentava de la gent. Ayom Ngang, l'home de les dents estranyes, feia una eternitat que no provava carn, que no menjava. Resistia prou bé la gana. Un dia, quan la gent ja havia marxat i tenia gana, pensava la manera d'alimentar-se. Però, ¿qui tenia prop seu? Només una noia, la seva pròpia filla, senyors.

⁴¹⁶ Gravada el 19 de juliol de 1991

Ayom Ngang va mirar la seva filla i va notar que els budells li roncaven. Va pensar: «No res, no em puc morir de fam si aquí mateix tinc tota una noia que em pot servir d'aliment». Es va treure una dent i la hi va llançar. La dent es va clavar a la boca de la seva filla, i ella, pensant-se que era una altra cosa, se la va empassar.

La dent se li va clavar a la gorja, que es va començar a inflamar. Quan la mare va tornar, es va adonar que la seva filla estava molt malalta; i cap d'elles no sabia què podia ser. Ja tenia el coll a punt de rebentar-se-li, i la dona va agafar la filla i va anar a un curander. Aquest va dir: «No la puc curar, perquè Ayom Ngang s'enfadaria i Engong s'acabaria. Perquè és ell mateix qui li ha llançat una dent a la boca, i per això la seva filla es morirà».

La mare de la noia estava astorada: «Ayom Ngang sabrà qui sóc, sabrà amb qui se les heu». Va anar a veure Angong i li ho va explicar: «Si la meva filla no es cura avui mateix, me n'aniré d'Engong; perquè Ayom Ngang tenia gana i, en lloc d'esperar-se, ha fet mal a la seva pròpia filla, la meva filla». Angong veia que la situació es complicava, i va fer cridar Ayom Ngang. Aquest no volia cedir: «És la meva filla. ¿Què passa, si me la vull menjar?»

Angong el volia fer raonar: «Has d'entendre que és la teva pròpia filla». Ayom Ngang va replicar: «Si no em busques menjar ara mateix, m'enfadaré». I va sortir de la casa d'Angong sense esperar resposta. La situació era greu, perquè si Ayom Ngang s'enfadava podia marxar. De manera que Angong va convocar els seus bruixots, un dels quals era tan vell que estava a punt de morir-se. I els altres van decidir: «Com que aquest està a punt de morir-se, l'hem d'ajudar. Li avançarem la mort perquè Ayom Ngang s'alimenti».

Angong ho va acceptar. El van matar i el van portar a la casa d'Ayom Ngang, que va començar a riure i a ensenyar les dents. Ell mateix, amb la sang d'aquell cadàver, va anar a curar la seva filla i li va extreure la dent que tenia clavada a la gorja. Es va tornar a posar la dent, i la filla es va curar.

La noia va decidir que ja no podia viure a la mateixa casa que el seu pare, i se'n va anar amb la seva mare en una altra casa del poble⁴¹⁷.

La sèrie, de fet, es pot allargar infinitament; perquè tots els relats estan construïts de la mateixa manera: a partir de l'estereotipació d'uns personatges, i amb un eix narratiu que sempre és el mateix:

⁴¹⁷ Gravada el 25 de juliol de 1991

Ayom Ngang és un personatge tan important que a Engong no en poden prescindir: els seus poders protegeixen el poble, la seva doble visió el fa necessari; però té un problema: és antropòfaq, i per això vol que hi haqi baralles i guerres. Al seu costat també es perfilen d'altres personatges: la filla, una bruixa obedient al seu pare; Angong, el cap del poble d'Engong, temorós d'un Ayom Ngang imprescindible i que li pot fer perdre el càrrec; Nagondo, el bruixot que viu al cel i que té el do de la prudència i de la sensatesa. Tots plegats formen un col·lectiu on cadascú compleix el seu paper.

La situació inicial és sempre la mateixa: un poble d'Engong absolutament tranquil; i la dissort és que el nostre protagonista, que comença a patir gana per mor d'aquella tranquil·litat, provoca una situació difícil. Fins que un dels dos caps del poble, el terrestre Angong o el celeste Nagondo, s'adonen de l'autèntic problema; i cerquen la manera que Ayom Ngang es pugui alimentar. Els esquemes, doncs, són força similars als que hem vist en el cicle de les rondalles de Ndjambu; i, per tant, la sospita d'una possible relació entre el nostre cicle i alguna epopeia no és pas forassenyada.

Aquesta presència de sèries de relats similars dintre de l'epopeia és una de les seves característiques; i en el cas de l'epopeia fang, i per tal de no donar un sol exemple, puc mencionar-ne una altra que es basa en una oposició simple, un dels recursos que hem trobat en el cicle de les rondalles de Ndjambu. En aquest cas es tracta de l'oposició entre els clans d'Engong i d'Okwin⁴¹⁸. Bastarà amb un sol exemple:

Diuen que hi ha haver un home poderós d'Engong, un bruixot; i una dona d'Okwin que també era bruixa. En realitat tenien el mateix nivell de bruixeria. I l'home d'Engong volia matar aquella dona per quedar-se ell tot sol amb el poder. Però no podia ser, perquè tots dos van ser preparats el mateix dia. Això va passar d'aquesta manera:

Una dona d'Okwin era estèril. No tenia cap esperança de poder tenir criatures. Però, cosa estranya, va tenir una criatura, una noia, i no en va tornar a tenir cap més. I va dir als bruixots del poble: «Si's plau: jo volia un noi perquè es quedés amb tot el poble, i no ha estat possible. De manera que ompliu-la de bruixeria per tal que ningú no pugui arribar al seu nivell». Ho van fer així. Aquell mateix dia estaven preparant Angong: tenia el mateix nivell de bruixeria, la mateixa mena d'armes per matar la gent, coses invisibles.

I mentre Angong creixia, la noia també creixia. L'un a Engong i l'altra a Okwin. I tots dos van pujar al poder al mateix temps. I el pensament d'aquella noia no deixava dormir Angong. Va agafar dos soldats i els va ordenar d'anar a Okwin per matar-la.

⁴¹⁸ Assoumou Ndoutoume transcriu sempre Okü

Els dos soldats van trobar pel camí un home amb un pilot de gossos de caça. Era d'Okwin, i havia posat als gossos els noms dels caps d'Engong. Això va semblar una falta de respecte als dos soldats, que es van amagar. El pobre caçador perseguia un animal. Els dos soldats estaven amagats: quan va arribar l'animal perseguit, el van matar; quan va arribar el primer gos, també el van matar; i el següent; i un altre... I el caçador continuava cridant. Quan va arribar i va veure els seus gossos morts, va començar a plorar tot cridant-los. Els soldats li van dir: «Ep! Vine aquí! ¿Com es deien els teus gossos?» I els gossos tenien els noms dels caps d'Engong. Quina insolència! L'home es va justificar dient que no havia tingut cap fill; i que, com que aquells noms li agradaven tant, per això els havia posat als seus gossos. Li van clavar una bona bufetada i van continuar el seu camí.

Van arribar a un altre poble que ja era d'Okwin. Allà van veure un home que es barallava amb la seva dona, mentre el seu germà tocava un instrument. La dona ja estava blanca: no menjava, però cada matí es barallava amb el seu marit. Els soldats van dir: «Ep! Tu, individu, ¿què fas? ¿Vols demostrar la teva força barallant-te amb dones?» Aquell home els va replicar: «Atureu-vos. No em feu posar nerviós, que us desfaré tots dos. Escolteu-me: jo m'havia casat amb quinze dones. Totes van marxar al seu poble després de disfrutar la meua vida i la meua suor. L'última és aquesta. Em vaig prometre que, per mor que no marxi igual que les altres, tindria una història de sofriment. I, per això, cada dia l'estomaco: perquè, quan marxi, almenys no s'hagi aprofitat de mi». Els soldats van agafar l'home i el seu germà i els van lligar. I van fer marxar la pobra dona. La dona no va perdre gens de temps. I els soldats van continuar el seu camí per matar la bruixa d'Okwin, Madjamondo.

Quan van arribar a un altre poble van trobar uns homes a la casa de la paraula. El de l'abaà va dir: «La carretera està rovellada». Com que els feien por els soldats, sempre que en veien deien que la carretera estava rovellada, estava malament, perquè hi havia militars; i llavors molts d'ells s'amagaven a casa seva o en el bosc. Quan els soldats van arribar, van atrapar el darrer que fugia i li van dir: «Ep! ¿Per què us escapeu?» I ell va dir: «I vosaltres, els soldats, ¿per què sempre mireu d'agafar la gent? Per això tothom fuig quan us veu. Adéu-siau». I va desaparèixer. Els soldats van arribar a l'abaà i van posar el peu al damunt del vigilant. Aquest estava aterrit i va dir: «No tenim pas res, en aquest poble. Solament aquest antílop que ens estem menjant». Els van portar la carn. Els soldats se la van menjar tota i van continuar el seu camí.

Darrera seu va sortir un home del bosc i va veure que només eren dos soldats. Tenia un arc. Era l'únic d'aquella zona que tenia aquella mena d'arma, de manera que no es va atrevir a utilitzar-la per matar-ne un.

Va començar a desfer l'arc i es va quedar sense, per massa covard. Els soldats no s'adonaven de res i van continuar el seu camí tranquil·lament. Quan van arribar al poble on vivia Madjamondo, la dona bruixa d'Okwin, no van trobar-hi res: solament cases buides i el poble abandonat. Van mirar enlaire i van veure-hi la casa d'ella, que no tocava a terra. Un va dir a l'altre: «¿Veus això mateix que veig jo? Jo veig una casa suspesa en l'aire, sense tocar a terra». L'altre va dir: «Anem-hi, pugem-hi». «Però, ¿com hi pujarem, si la casa és allà a dalt?» «Ets com un infant». Es va tocar el pit i, immediatament, va volar fins a arribar al llindar de la casa. No hi havia ningú. Madjamondo, la bruixa, era a la seva cambra. El soldat va entrar, va mirar pertot arreu, i no va veure-hi ningú. Va mirar a totes les cambres i no hi va veure ningú, com si la casa estigués abandonada. I a la darrera cambra va trobar una dona força bonica, adormida.

Hi va entrar, va agafar el ganivet i va aixecar el braç per matar-la i emportar-se'n el cap, tal com li havien manat. Perquè havia de llevar el cap a aquella dona que era tan poderosa com el bruixot d'Engong. Tot allò que feia l'home, la dona també ho feia. I li feia la competència. Per això Angong havia decidit matar-la. El soldat tenia el braç enlaire. I aleshores van començar a sortir coses del capçal del llit, i el soldat es va trobar de sobte lligat de peus i mans a terra. El que s'havia quedat a baix es va cansar d'esperar-lo i també va pujar de la mateixa manera, tocant-se el pit. Va trobar el seu company lligat de peus i mans. La dona els va preguntar: «¿Què busqueu?» El soldat va contestar que hi havien anat per matar-la.

La dona els va dir: «Vinga, doncs. Endavant!» El soldat es va enfadar molt, perquè aquella dona el desafiava. La dona va alçar el dit, i van aparèixer tot de ferros que van agafar el puny del soldat i van començar a apretar-lo. El soldat cridava de dolor, de ràbia i de vergonya, perquè aquella dona podia més que no pas ell. La dona els va dir: «Tornareu. I direu al vostre cap que ell no és capaç de matar-me perquè tenim el mateix nivell de poder». Els soldats no van haver de tornar a peu, perquè la dona els va fer desaparèixer i reaparèixer al seu poble d'Engong.

Aleshores el cap d'Engong va enviar-hi un altre home per matar-la. L'home havia dit: «Tranquil, que et portaré la dona. no serà pas tan difícil». Aquell home va volar fins a Okwin i va trobar-ho tot buit: no hi havia ningú. Va pujar a la casa enlairada i va dir: «Madjamondo, he vingut a matar-te perquè m'ho han manat. De manera que prepara't». L'home va agafar la dona i va volar amb ella. La dona va veure que s'acostaven a Engong; i, quan eren a punt d'aterrar, va fer la seva bruixeria i van tornar a ser al punt de sortida. L'home no se la va poder emportar. Després d'això van enviar-hi més bruixots, i cap d'ells no va ser capaç de portar aquella dona.

Hi havia un bruixot que ho era més que ell mateix; tant com Nagondo, l'home del cel. Li va dir: «Si em portes aquella dona, et donaré tot el que necessitis». Ell hi va estar d'acord. Li va prometre que l'endemà portaria Madjamondo des del seu poble a Engong. A la nit va agafar un mosquit, li va posar un líquid negre i li va dir: «Vés a xuclar la sang d'aquella dona i porta-me-la aquí». El mosquit hi va anar i l'home va manar: «Porteu-me coses de llit on ningú no hagi dormit». Li van portar matalassos i d'altres coses, i amb allò va preparar un llit molt gran al mig del carrer.

El mosquit va arribar a Okwin, va entrar per un forat de la casa i va trobar la dona adormida a la seva cambra. Es va ficar sota la flassada, va xuclar la sang i va tornar amb aquella sang. El bruixot la hi va treure i la va posar sota el matalàs.

Al matí, quan la gent es va despertar per veure el llit que havien preparat, van veure-hi un gran embalum. Quan van treure les flassades van veure-hi la dona: era allà i dormia tranquil·lament. Aleshores Angong va demanar-li què volia i li va donar riqueses i el va fer ric. La dona, mentrestant, s'havia despertat i el va advertir: «No em pots pas matar. Perquè el mateix dia que et van preparar a la bruixeria, em van preparar a mi amb els mateixos poders». Va fer un crit i tot el poble es va quedar a les fosques. I va desaparèixer per tornar al seu poble.

De manera que a Okwin continua havent-hi una dona que es pot comparar a Angong. I l'aventura s'ha acabat⁴¹⁹.

És l'oposició entre el poble dels immortals i el poble dels mortals. Es tracta sempre, igual que abans, de petites històries al voltant de determinats personatges. Històries que fan una epopeia més divertida, més fàcil de seguir i de recordar. I que s'inscriuen en un marc molt més general, que en aquest cas és la Història mítica dels fang: el seu origen, que es remunta fins al Déu creador *Nzama ye Mebege* i fins i tot més enrera, fins a *Eyo'ó*, abans del qual només existia el no res; les seves lluites i migracions; i els avatars esdevinguts fins a una època relativament recent.

La sèrie d'històries d'*Ayom Ngang*, l'oposició entre *Engong* i *Okwin*, i d'altres sèries similars, es situen com a episodis concrets d'aquesta Història general que seria l'epopeia, amb moltes de les característiques pròpies de les rondalles i de cicles rondallístics com ara el de *Ndjambu*. La possible relació entre l'una i les altres torna a aparèixer com una possibilitat no gens menyspreable; i es basa en la presentació de personatges concrets entorn dels quals es basteixen històries amb recursos narratius intercanviables.

⁴¹⁹ Gravada el 8 de juliol de 1991, amb el mateix informador

I si els músics de *nvet* aporten aquesta epopeia dels *fang*, els músics de *nqiang* expliquen la dels *bissio*. Malauradament, només he sabut trobar-ne el primer cant⁴²⁰; que, tanmateix, situa d'una manera general tot el poema. Sembla que l'epopeia es centra en la Història d'un sol clan mític, el dels *Binang*:

*El patriarca de todos ellos era Dambi be Candi, cuyo hijo fue Ncale ma Dambi, que a su vez tuvo seis hijos: Bian Ncale, Ncuondi Ncale, Dúo Ncale, Nhui Ncale, Mpile Ncale y Cule Ncale, y una hija llamada Nancuonde Ncale, que fué raptada por un hombre llamado Mbong Mensiu, del clan Bibande, dando lugar con ello a tremendas guerras.*⁴²¹

Dintre d'aquest marc general, igualment, es descabdellen les històries concretes de cadascun dels personatges; i, al costat de recursos rondallístics clars, trobem també episodis que, com veurem tot seguit, només es poden considerar com a propis dels herois llegendaris:

*Para aprender las artes de la guerra de sus adversarios se había convertido en embrión en el vientre de la mujer de Mentile Buma, y así, al nacer le creyeron hijo suyo y con ellos se educó y aprendió cuanto deseaba saber de aquel famoso guerrero, que luego fué gran amigo suyo.*⁴²²

González Echeagaray no dóna res més que el primer cant, en aquest article que em serveix de referència. Però ens fa pensar en una estructuració de l'epopeia molt similar a la dels *fang*:

*Este poema viene a ser la introducción de todos los demás que pudiéramos llamar «monográficos», ya que describen las hazañas particulares de cada uno de los Binang.*⁴²³

De tota manera, el material que hi ha a l'abast presenta el mateix inconvenient que les rondalles del cicle de *Ndjambu*: la bibliografia existent és moderna i ens manquen versions antigues que permetrien un estudi diacrònic veritable:

⁴²⁰ Carlos González Echeagaray, *Un poema épico de los bujebas*. In *Africa*, número 163, juliol de 1955

⁴²¹ *Ibidem*

⁴²² *Ibidem*. El fragment es refereix a *Ncuondi Ncale*

⁴²³ *Ibidem*

*L'abast material de les modificacions produïdes al llarg de nombroses generacions se'ns escapa en tots els casos; igual que qualsevol estimació d'ordre cronològic.*⁴²⁴

Cal, doncs, partir exclusivament dels textos; i de la comparació que podem establir amb d'altres literatures orals. El procediment que seguiré consistirà en analitzar les característiques literàries dels herois llegendaris, per tal de veure després si s'hi pot establir algun paral·lelisme amb les rondalles del cicle.

⁴²⁴ B. Holas, *Contes kono*

2.- ELS HEROIS LLEGENDARIS

*Tal com s'esdevé amb els àtoms, les molècules i les ones, els déus serveixen per donar unitat a la diversitat, senzillesa a la complexitat, ordre al desordre, i regularitat a l'anomalia.*⁴²⁵

Totes les societats han hagut d'enfrontar-se al món i mirar d'interpretar-lo. En això es basa el funcionament de l'organització social, que troba en el sentit comú el seu recurs més valuós. Però a voltes el sentit comú no basta per entendre realitats que semblen fora de l'abast, i que només es poden interpretar amb els recursos de la imaginació. Vet aquí, doncs, que els homes hem hagut de crear, fixar, transmetre i fer desaparèixer una colla de concepcions simbòliques i una colla de (pre)textos correlatius per sustentar-les i justificar-les.

En el cas de les societats africanes, que en general no han comptat amb el suport de l'escriptura, els textos pertanyents a la literatura oral són fonamentals per permetre'ns una interpretació de la seva evolució i de la seva Història. Tanmateix, hi ha el perill que en aquest exercici oblidem el rigor del mètode: perquè la literatura oral no pot substituir els fons documentals de tota mena a què l'investigador occidental està avesat. Val a dir que aquest perill afecta sobretot el gènere de les llegendes, considerades tradicionalment com a relats de base històrica, ni que sigui amb un procés de degradació reconegut:

*Cierto que estas tradiciones, a los efectos de reconstrucción histórica, han de tomarse con la mayor precaución y el más severo sentido de crítica, puesto que el concepto y proyección que tales grupos tienen del pasado no se aviene al sentido que nosotros le damos. La leyenda es producto de un recuerdo confuso, caótico, de los hechos conservados por tradición, que al transmitirse, en sucesivas generaciones, va rodeándose de un sabor fantástico que cada vez alcanza un mayor grado de irrealidad.*⁴²⁶

⁴²⁵ Robin Horton, *El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental*

⁴²⁶ Heriberto Ramón Alvarez, *Leyendas y mitos de Guinea*

Però, tal com afirma van Gennep a la cita que he aportat més amunt⁴²⁷, allò que caracteritza les llegendes és que els personatges són individus determinats, els seus actes tenen un fonament que sembla històric, i són de naturalesa heroica.

I és que la naturalesa dels herois, tal com veurem tot seguit, sol anar en una sola direcció. La majoria, efectivament, han acumulat a les seves espatlles accions glorioses que s'havien contat d'herois anteriors. Observeu, per exemple, la semblança de la història de **Jesús de Natzaret** amb la d'**Amenofis III**, novè faraó de la dinastia XVIII⁴, que havia viscut quinze segles abans: el naixement del monarca constructor, introductor a Egipte del culte solar, va anar precedit d'una profecia celestial a la seva mare (una reina, en aquest cas), fecundada per una alenada de l'astre diví; i després de néixer en tingueren cura unes femelles bovines, que l'alletaren. També hi trobem l'episodi del reconeixement i homenatge per part d'altres reis, premonitoris de la seva actuació futura.

Tots aquests motius no són pas exclusius del faraó en qüestió: si ens fixem en l'alletament a càrrec d'un animal, per exemple, ens adonarem que personatges molt il·lustres pertanyents a les cultures més diverses s'han vist forçats a un destí semblant: **Gilgames**, nodrit per una àliga; **Lohengrin**, alimentat pel seu cigne mar endins; **Paris**, salvat de la fam per una óssa; **Esculapi**, per una cabra; **Ròmul**, criat per una lloba juntament amb el seu germà bessó; **Sigfrid**, alletat per una cérvola, igual que **Tèlef**; o el mateix **Cirus**, la història del qual ens el presenta adoptat per **Spak** (gossa) i el seu marit. La llista podria ser més llarga. I en podríem fer d'equivalents per a tots els altres motius que conformen els naixements d'Amenofis i Jesús.

Però passa que aquestes semblances no es donen solament entre figures d'alta nissaga: resulta que, al capdavall, a aquests personatges els esdevenen les mateixes històries que als mortals més normalets, els protagonistes de les rondalles. Així, en una de les rondalles dels ndowe podem llegir:

*Una dona que vivia a la selva verge va tenir un fill preciós. Se l'emportava cada dia a la finca; i cada tarda, quan tornaven a casa, li donava menjar i en tenia cura. Un dia va voler anar sola a la feina; i, mentre era fora, va arribar un animal i va veure l'infant. Però en lloc d'atacar-lo se'l va emportar i en va tenir cura com si fos el seu cadell: se l'enduia a la finca i cada tarda, en tornar a casa, l'alimentava i el bressava. Quan el nen es va anar fent gran, es pensava ben bé que aquell animal era la seva mare.*⁴²⁸

⁴²⁷ Arnold van Gennep, *La formación de las leyendas*

⁴²⁸ Jacint Creus, *Cuentos de los ndowe de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 86

Vegem-ne d'altres exemples: el motiu del tancament d'una filla en un lloc presumptament inaccessible per a qualsevol amant, es troba a l'origen, novament, del naixement de Gilgames, Ròmul i Tèsef; però també del de Perseu i d'altres herois. Doncs bé, sense moure'ns de la rondallística equatoquineana, les rèpliques són abundoses; i en el capítol anterior he aportat diverses cites, corresponents a rondalles ndowe, fang i annoboneses, que contenen aquest motiu.

Lohengrin i Elsa esdevenen marit i muller després que l'heroi arribi a Antwerp, a través del riu Schelde, navegant en una nau arrossegada per un cigne. La condició per tal que el matrimoni no es desfaci és la ignorància de l'origen de l'heroi. Quan aquest secret s'arriba a descobrir, torna a aparèixer el cigne i Lohengrin se n'hi va. Igual que en la rondalla fang del caçador solitari, casat amb una dona antílop a condició de no recordar mai el seu origen:

Però cada vegada es van fer més freqüents les baralles del matrimoni. Fins que un dia, enmig de l'aridesa d'una discussió, la va insultar tot dient-li: «Fas cara d'antílop!»

Immediatament, la dona va anar a cercar els seus fills; tots plegats es van endinsar en un formiguer i van desaparèixer-hi. El caçador, que no havia complert l'acord amb la dona, es va quedar sol una altra vegada. I ella i els seus fills, que eren antílops, van tornar amb els de la seva espècie.⁴²⁹

El motiu de la vella amb els ulls plens de lleganyes, que forma tot un grup dintre de la rondallística annobonesa⁴³⁰, el retrobem al mateix Sant Pau, encogat després de la visió divina que origina la seva conversió, i que -encara cec- rep la visita d'Ananies:

A l'instant li caigueren dels ulls com unes escates, i recobrà la vista; s'aixecà, i fou batejat.⁴³¹

També hem vist que l'aparició en somnis és un motiu present en tot de rondalles ndowe:

⁴²⁹ Jacint Creus & M^a Antònia Brunat, *Cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 80

⁴³⁰ In Jacint Creus & M^a Antònia Brunat, *Cuentos annoboneses de Guinea Ecuatorial*, l'hem anomenat precisament «grup de rondalles de la vella lleganyosa». Hi abasta els números 40-44

⁴³¹ *Actes dels Apòstols*, 9, 18

El noi es va entristir quan va veure que el pare pensava en la mort. I no era pas debades, perquè al cap de pocs dies es va morir. El vailet va continuar vivint de la mateixa manera que el pare li havia ensenyat. I una nit, mentre dormia, se li va aparèixer: «Ja veig que segueixes els meus ensenyaments. Per això et deixaré aquest llibre, que et farà molt ric. Comparteix tot allò que tens amb els pobres, i no miris de casar-te amb cap dona rica.»⁴³²

L'aparició en somnis també és un dels motius més estesos en moltes de les històries dels herois llegendaris. I sovint aquests somnis tenen un caire premonitori, que desencadena precisament tot el munt d'aventures que l'heroi ha de passar per poder néixer i perquè es reconegui el seu origen. És el cas, novament, de **Cirus, Gilgames, Jesús de Natzaret, Paris, Perseu, Ròmul i Tèlef**; i és el cas, entre tants d'altres, d'Abraham, Edip, Isaac o Judes Iscariot.

Tanmateix, el fragment de rondalla que acabem de llegir ja ens ensenya alguna cosa sobre la manera com funciona el llegendari oral: per un procés d'acumulació. Així, i davant d'un noi que se'ns presenta com a bo, el consell de l'avantpassat venerable és *compartir les riqueses amb els pobres*, tal com predica la fe cristiana. Un consell que no tindria massa sentit en la societat africana precolonial, molt més igualitària que no pas la nostra.

El cas és que ens trobem davant d'un autèntic fons comú de motius i episodis que es van repetint en tots els gèneres orals i en tots els personatges heroics del gènere llegendari. Aquest és un fet que no ha pas passat desapercebut per a tota una colla d'estudiosos i investigadors:

*La categoria del mite no s'identifica amb cap gènere precís, sinó que circula diversament a través de tots.*⁴³³

I alguns han mirat de trobar-hi una explicació: que tot plegat demostraria l'existència d'un prototipus únic d'heroi, que seria molt antic; que reflecteix una manera de pensar comuna a totes les civilitzacions; que és el producte de migracions i de préstecs; que fa pensar en una interpretació dels fenòmens astronòmics i metereològics; que és una projecció de somnis, fantasies, paranoies i altres psicopatologies...

⁴³² Jacint Creus, *Cuentos de los ndowe de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 105

⁴³³ Pierre Smith, *Jambes-de-vent et Pièges-les-jours : deux chasseurs d'autres mondes*

*Tota la Història humana es pot contemplar tan sols com un conjunt d'intents per organitzar de manera diferent els mateixos mitjans, i responent sempre les mateixes preguntes.*⁴³⁴

Potser mai no sabrem la veritat original. Però sí que podem entendre una mica el funcionament dels textos si partim dels propis textos. Fenòmens literaris com ara la localització i la deslocalització, la individualització i la desindividualització, la temporització i la destemporització, la convergència, la dissociació i la cristal·lització ens ajudarien més a comprendre el fet que les llegendes atribueixen als herois de qui volen guardar memòria les mateixes gestes i prodigis.

En qualsevol cas, està clar que l'estudi de les llegendes no ens permetrà mai de fer una reconstrucció històrica de la societat a què pertanyen. No són una crònica. Encara menys si pensem que, a banda de les transformacions de què parlàvem més amunt, hi ha un altre factor a tenir en compte: el fet que, molt sovint, les societats es creen personatges i episodis amb la finalitat d'individualitzar-se respecte de pobles veïns amb qui comparteixen una Història semblant. Els mecanismes psicològics col·lectius, doncs, ens haurien de posar en guàrdia sobre la presumpta historicitat de la majoria de relats que han aconseguit de sobreviure:

*Llur aparició en el món honora més l'ingeni inventor i la imaginació fecunda dels autors que la pura veritat històrica.*⁴³⁵

Això no vol pas dir que tots els personatges i esdeveniments que les llegendes ens narren siguin una pura invenció: la memòria popular també existeix; però, més que no pas un document fiable pel que fa a la determinació d'episodis històrics concrets, ens ha de servir per entendre la manera de concebre la pròpia societat i les relacions socials que imperen en un col·lectiu humà determinat. I molt especialment quan aquest col·lectiu humà integra una unitat política de qualsevol mena.

Un guerrer, un heroi, un rei, poden haver protagonitzat grans esdeveniments civils i/o militars. La fiabilitat d'aquests esdeveniments serà més i més dubtosa a mesura que passin els anys i que entrin en joc tota aquella colla de mecanismes de transformació dels textos. Ara bé: si els fets narrats van precedits de la genealogia de l'heroi; i, sobretot, si aquesta genealogia fa recular els seus orígens (o bé els orígens de la seva actuació) a la mateixa divinitat, tal com hem vist a l'epopeia fang, podrem entendre que no es tracta tant d'explicar l'autèntica Història del personatge com de situar la seva figura en un context mític que la faci indiscutible.

⁴³⁴ Claude Lévi-Strauss, *El oso y el barbero*

⁴³⁵ Emili Genest, *Figures i llegendes mitològiques*

Les llegendes, doncs, ens aporten un altre sentit de la Història: l'heroi no es justifica pas pels esdeveniments gloriosos que hagi pogut portar a terme (i que, d'altra banda, són intercanviables). Ben al contrari: es situa en un nivell de transcendència fora de l'abast dels altres mortals.

I precisament per aquesta seva situació, més enllà de les possibilitats ordinàries, té sentit que hagi pogut portar a terme aquells esdeveniments, siguin o no siguin veritables. Es mitifica, doncs, la seva actuació, tot atorgant-li un sentit fora de l'heroi mateix; i, una vegada assolida aquesta mitificació, es modifica la veritat històrica per tal de justificar la realitat segons la conveniència d'un poder determinat. És així que les llegendes compleixen una doble funció política: atorguen una **unitat d'origen** a un col·lectiu inicialment dispers, el cohesionen, li donen un motiu d'identificació gloriós i diví; i alhora, reivindiquen els **privilegis** i les prerrogatives d'uns quants:

Aleshores comença per als galwa un període llarg de cohabitació i de guerres amb els sira. La consciència col·lectiva de tots dos pobles n'ha quedat marcada profundament, perquè ha donat lloc a la naixença d'una colla de llegendes històriques que miren de globalitzar la Història general dels miene i de donar a cadascuna de les ètnies del grup un lloc coherent en el conjunt d'aquesta crònica: com si tot hagués estat explicat a posteriori.⁴³⁶

El seu objectiu no és pas cercar la veritat dels fets del passat, sinó de mantenir un paper polític que convalidi estructures socials presents i aliances ètniques del moment. Revelen l'actitud actual respecte del passat... que es reinventa segons les necessitats amb una ànsia de globalitat i de coherència.⁴³⁷

No és estrany, per exemple, que la Bíblia ens presenti el temple de Salomó com una construcció bastida d'acord a un pla diví que arriba fins i tot a detallar la disposició de tots els elements arquitectònics i ornamentals⁴³⁸. La redacció del llibre dels Reis, força posterior als fets històrics, inclou també una detallada explicació de l'organització político-social portada a terme pel monarca hebreu: en mitificar els orígens, doncs, es busca una consagració indiscutible d'un ordre social concret; indiscutible, és clar, per als components de la societat on aquell ordre està implantat (o es vol implantar); i que, en acceptar-lo, acceptaran també una cohesió procedent d'un presumpte origen comú.

⁴³⁶ Annie Merlet, *Légendes et Histoire des Myéné de l'Ogooué*

⁴³⁷ F. Gaulme, *Le pays de Cama : un ancien État côtier du Gabon et ses origines*. Paris : Karthala, 1981

⁴³⁸ *I Reis*, capítol 6

És el cas, també ben eloqüent, de l'heroi romà **Ròmul**: sembla que les primitives llegendes romanes no el contemplaven pas acompanyat pel seu germà bessó **Remus**: aquest apareix posteriorment a la creació de la institució del *consolat* (segle V aC), format per dues persones d'igual categoria, per tal d'atorgar-li prestigi. No importa la veritat de les dades històriques, doncs, sinó donar una transcendència mítica a un ordre establert: per això s'imita una història pre-existent, la dels bessons grecs **Amfió** i **Zetus**, fills de **Zeus** i d'**Antíop**, abandonats a la muntanya pel seu oncle patern i rescatats per un pastor, i que més tard fundaren i envoltaren de muralles la ciutat de Tebes.

L'ordre social que cal reflectir, recolzar i perpetuar, es justifica -en totes les ocasions- per un origen excepcional. L'heroi és el que ha instaurat aquell ordre; i si ha estat capaç de portar a terme les gestes més brillants i exagerades no és pas per causes gratuïtes, sinó perquè ell mateix (o la seva tasca) tenen un origen diví. Més exactament: l'origen diví de l'heroi (o de la seva tasca) obeeix a la voluntat supranatural de posar fi a una situació caòtica; l'acompliment d'aquesta voluntat obliga a l'acció de l'heroi; aquesta acció no és, doncs, individualista ni isolada, sinó que cerca la instauració d'un ordre modèlic; a partir d'aleshores, la missió de la col·lectivitat serà procurar acostar-se a aquell model d'ordre instaurat per imperatiu supranatural, que molt sovint copiarà, al seu torn, un temps primordial:

*A propòsit dels déus africans, vull fer remarcar que quasi totes les tradicions evoquen una època llunyana en què els homes i les divinitats que vivien en el cel mantenien relacions directes. Aquestes relacions es van trencar per culpa d'errors comesos pels humans.*⁴³⁹

Es tracta, doncs, en tots els casos, de **mitificar els orígens**. La utilització, amb aquesta finalitat, de materials i textos procedents de préstecs, pot tenir una justificació psicològica:

*Només es poden tenir al·lucinacions de coses i esdeveniments que d'alguna manera ja formaven part del propi contingent d'imatges.*⁴⁴⁰

⁴³⁹ Mary Kingsley, *Une Odyssée africaine : une exploratrice victorienne chez les mangeurs d'hommes : 1893-1895*

⁴⁴⁰ Ad. E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos*

Però també hi intervé una concepció determinada de la Història, la pròpia i la general, que refusa el temps (històric) concret, aboleix el temps real, i valora els fets humans solament en la mesura que són capaços de **repetir** un model mític:

Un personatge esdevé ell mateix en la mesura que és capaç d'imitar, de repetir, de transportar-se al temps mític⁴⁴¹ (original).

En conseqüència no importen els esdeveniments, sinó les **categories**; i no importen els personatges, sinó els **arquetipus**. I, de la mateixa manera que tot plegat ha de referir aquell temps mític original, **primordial**, també es mitifiquem els orígens de l'heroi, especialment el seu **naixement**, que segueix sempre un arquetipus perfectament fixat. Fins al punt que es pot provar d'establir els diferents possibles episodis que, a totes les literatures orals, configuren el naixement de l'heroi:

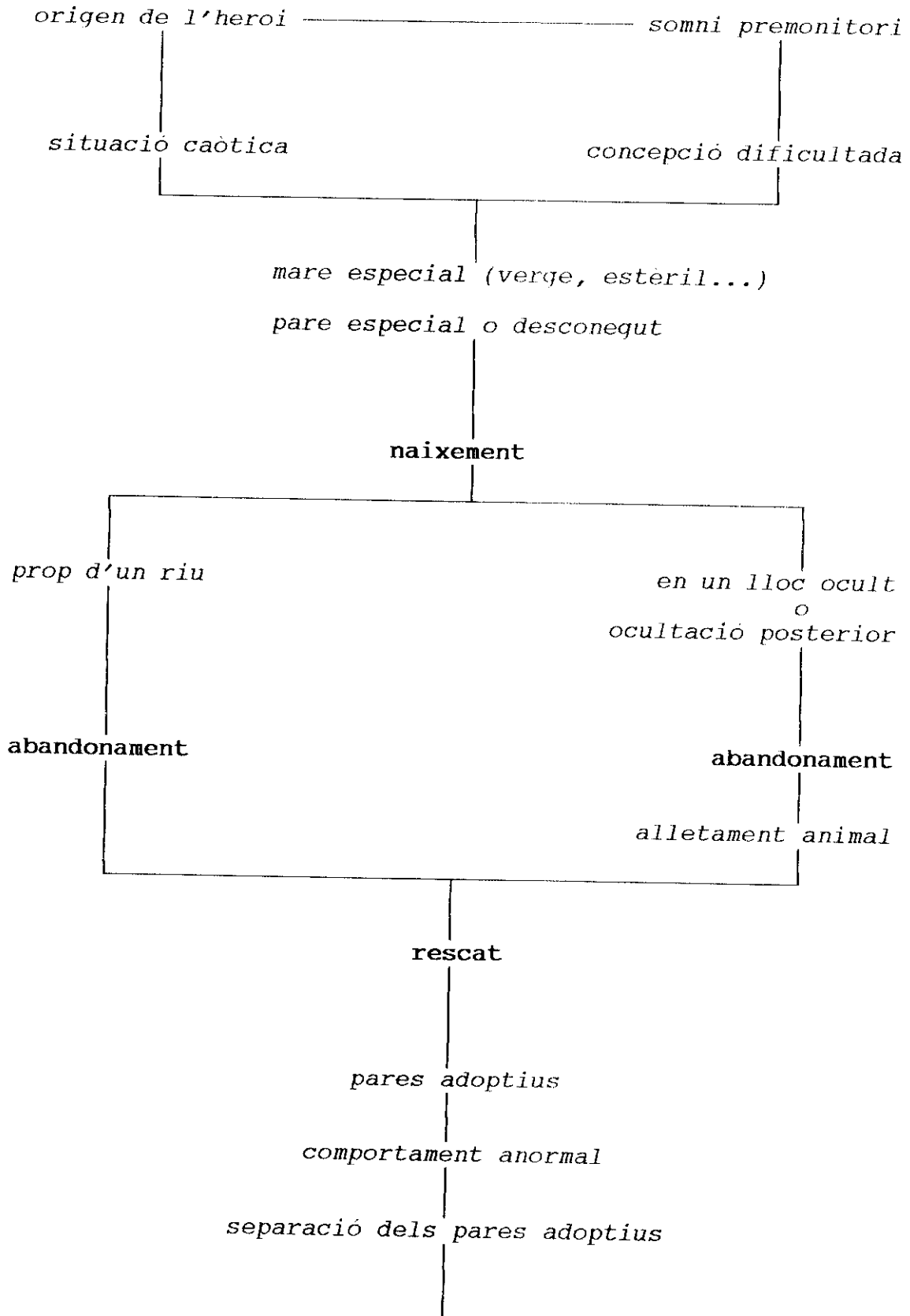
L'heroi descendeix de pares de la més alta noblesa; habitualment és el fill d'un rei. El seu origen ve precedit d'una colla de dificultats, com ara la continència o l'esterilitat prolongada, o el coit secret dels pares, per una causa externa o d'altres obstacles. Durant l'embaràs, o potser abans i tot, es produeix una profecia en forma de somni o oracle que adverteix contra el naixement, normalment preveient un perill per al pare o el seu representant. En general, el nen és abandonat a les aigües dintre d'un cossi. Després el recullen i el rescaten animals o persones humils (pastors) i l'alleta la femella d'un animal o una dona de condició modesta. Una vegada superada la infantesa, es descobreix el seu origen noble d'una manera molt variable; pren revenja dels seus pares; es reconeixen els seus mèrits i assolix la posició que li pertoca.⁴⁴²

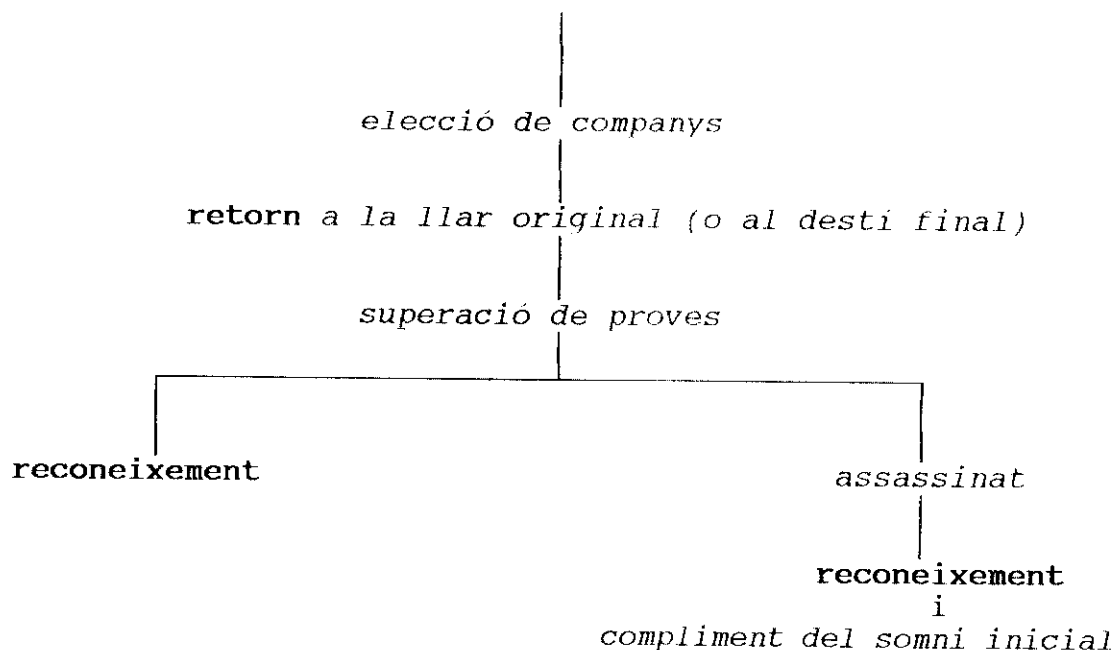
He mirat de completar una mica més l'esquema, amb aquest resultat:

⁴⁴¹ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno : arquetipos y repetición*

⁴⁴² Otto Rank, *El mito del nacimiento del héroe*

ESQUEMA 26





No pas a totes les llegendes trobarem tots aquests episodis; però sí que les versions més completes segueixen amb força aproximació aquest model. Uegada situat l'heroi en aquest nivell mític, superior, la llegenda pot continuar descrivint allò que van Gennep anomenava *actes amb un fonament que sembla històric*; amb les precisions que ja hem vist més amunt. I, sovint, també la mort de l'heroi, que clouria la història, ens remuntaria altra vegada al marc inicial, igualment mític.

Entre aquests dos marges mítics, o bé solament a partir del naixement de l'heroi, les seves aventures es poden multiplicar. Al costat del protagonista aniran apareixent d'altres personatges, històrics o no, cadascun dels quals tendirà també a un arquetipus i -en conseqüència- a una mena de comportament determinat en relació a la resta de personatges. És així com es pot arribar a formar un **cicle llegendari**; i si aquest cicle pren una certa estructuració, ens trobaríem amb una **epopeia**.

En el cas dels herois llegendaris, i a diferència dels herois de les rondalles, aquesta possibilitat de multiplicació de relats és important; però no és pas la fonamental: allò que més importa és que ambdues classes d'herois es mouen en nivells diferents. Fins i tot en el cas que la història que se n'explica sigui idèntica, la diferència de plans ha de ser-hi: entre *Iombe* i *Biton Kulibali*, recordem-ho, hi ha una estructura narrativa paral·lela; però una diferència substancial de personatges: mentre que *Iombe* assoleix la maduresa a partir del coneixement que li atorguen els seus avantpassats, el **Biton** llegendari s'endinsa en el riu on habita la mateixa **Faro**, deessa de les aigües, de les collites, de la pesca i de la fecunditat, intermediària entre els homes i el déu creador. L'origen de l'heroi el mitifica: Biton no és un més entre els iniciats, sinó un dels grans iniciats.

En aquest punt, i com no podria ser d'altra manera, la creació de llegendes s'integra novament en un **univers imaginatiu general** de les societats africanes. En oposició a les persones ordinàries hi ha, d'una banda, els grans iniciats al culte dels avantpassats; de l'altra, les persones capaces de desdoblar-se i d'actuar tant en aquest món com en el món supranatural, i que poden desenvolupar una activitat social o associada. Per això, al costat de grans iniciats i personatges de consideració positiva, com el mateix **Mamarí Biton**, a les llegendes podem trobar també, com a protagonistes (a diferència de les rondalles), els bruixots:

Seria el cas de les històries d'**Ayom-Ngang**, el bruixot d'**Engong** obsessionat per alimentar-se amb carn humana. I és la seva situació en un espai i un temps mítics, i el seu caràcter de protagonista, allò que distingeix aquestes llegendes de les rondalles on apareixen bruixots en el paper d'agressors:

Ikandjaka va reunir tot el poble. Però el cap de poblat no el va deixar parlar i va ordenar la seva mort. Aleshores Ikandjaka, amb els seus poders, va desaparèixer i es va ficar al nas del cap de poblat. Com que tenia problemes per respirar, va voler consultar el seu cas amb el cap d'un poble veí, on Ikandjaka havia estat presoner. En arribar-hi, Ikandjaka es va ficar al nas del segon cap; i aquest va començar a barallar-se amb el primer, tot dient que li havia encomanat la seva malaltia.⁴⁴³

En un poble molt tranquil vivia un home que va desenvolupar una característica ben estranya: el seu penis era tan llarg que, a 1 quilòmetre de distància, arreplegava tot el que trobava i s'ho menjava. Per això li deien "Handumat". Amb el temps es va anar acostumant a menjar-se també els homes i les dones; perseguit, es va refugiar a les muntanyes del sud-est; i va aterrir aquell indret i tohom qui s'acostava a menys d'aquell quilòmetre que ell mestressejava.⁴⁴⁴

La germana estava enamorada d'un home que era bruixot i podia convertir-se en cocodril. Ella ho sabia, però no ho volia dir al seu germà perquè els bruixots no li agradaven. En lloc d'això, sempre incitava el seu futur espòs: «Hem d'eliminar el meu germà si ens volem casar i viure tranquils.⁴⁴⁵

⁴⁴³ Jacint Creus, *Cuentos de los ndowe de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 104

⁴⁴⁴ Jacint Creus & M^a Antònia Brunat, *Cuentos annoboneses de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 62

⁴⁴⁵ Jacint Creus, M^a Antònia Brunat & Pilar Carulla, *Cuentos bubis de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 84

La dona que li havia buscat el seu pare era bonica i intel·ligent. Però el noi es va poder adonar ben aviat que no menjava gens. Ella deia que menjava poquet per no causar despeses innecessàries. I el noi no se la va creure.

Una nit, el noi va romandre despert. I aleshores va veure que la seva dona es llevava i sortia de casa. Va anar cap al cementiri, i quan hi va arribar va dir: "Sempre em dónes animals podrits, però també m'agraden les bones menges". El noi no va pas entendre què volien dir aquells mots, però va tornar a casa."⁴⁴⁶

La presència d'un personatge supranatural, doncs, és alhora fonamental i insuficient. Acosta el text a característiques pròpies de les llegendes: en els dos primers dels darrers fragments citats, els personatges són individus determinats; en el segon, a més a més, el lloc s'indica amb precisió. Però si bé aquesta presència supranatural és necessària per a la creació d'una llegenda, cal també que es projecti en un temps i/o un espai mítics; que ocupi un lloc precís en el relat; i que les seves aventures es puguin multiplicar.

Aquestes, doncs, serien les condicions de l'heroi que he considerat imprescindibles:

QUADRE 93

personatge extraordinari
projectat a una realitat mítica
model arquetípic
multiplicitat d'històries

Aquesta inserció en l'univers imaginatiu general té un darrer aspecte funcional que hem de considerar:

El caràcter general de les creences els atorga una objectivitat que les col·loca per damunt de l'experiència psicològica de qualsevol individu o, de fet, de tots els individus.⁴⁴⁷

⁴⁴⁶ Jacint Creus & M^a Antònia Brunat, *Cuentos de los fang de Guinea Ecuatorial*. Rondalla número 61

⁴⁴⁷ E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*

Doncs bé: tant en el cas dels bruixots, com en el cas de les persones amb evú social, com en el cas dels grans iniciats, l'efecte que la seva activitat genera en l'auditori africà és el mateix: **respecte, temor, por**. La cohesió social, la justificació de privilegis i el manteniment d'un ordre, doncs, tenen com a mitjà de transmissió un gènere literari amb fortes connotacions de caire coactiu.

Ben a l'inrevés de les rondalles, novament, que tenen un caire tranquil·litzador i terapèutic ben acusat, les llegendes miren d'inscriure una realitat social concreta en un nivell indiscutible, sense possibilitat d'alternatives, sacralitzant aquell ordre, donant-li un caràcter màgic i infiltrant un sentiment d'angoixa davant de qualsevol perspectiva de canvi. Si la llegenda és Història, es tracta d'una Història que mira d'aturar el pas del temps.

I en això les llegendes actuen igualment a l'inrevés que els mites, que solen castigar l'excessiva prepotència de l'heroi: la vanitat de creure's que sobrepassar la mesura justa en les relacions humanes és prova de força, i que això justifica la temptació de servir-se d'altri per portar a terme coses injustes, fa que la major part dels mites tinguin un final tràgic per al protagonista.

Hi ha tot d'explicacions per a aquest caràcter de les llegendes. Aquí, però, m'interessava sobretot donar fe d'una manera d'estructurar el text; i, també, fer notar com es manipula el material literari i el material mític, fins a arribar a fer de la Història una veritable teofania. Potser és per mor d'aquesta manipulació i pel seu caràcter de control social que, en moltes societats, els dipositaris de la paraula llegendària són una élite privilegiada i situada en una posició realment particular:

*Conservadas algunas en depósito sagrado por los ancianos caracterizados, sólo llegan a ser conocidas por determinados y escogidos sectores privilegiados: aquellos que intervienen en el gobierno de la comunidad. Otras, en cambio, alcanzan extremada popularidad, por cuanto que apenas son ignoradas por miembro alguno de la tribu. De ahí que no sea tarea fácil para el extraño ahondar en el conocimiento de las tradiciones y mitos, por cuyo secreto velan incesantemente los conductores espirituales del grupo.*⁴⁴⁸

Conductors espirituals i detentors de la Història, griots, músics de nvet, que tenen també les seves pròpies tradicions; és a dir, les seves pròpies justificacions, que la literatura oral també reporta:

⁴⁴⁸ Heriberto Ramón Alvarez, *Leyendas y mitos de Guinea*

El «nvet oyen» és una mena de noticiari del poble fang. Parla de coses que han passat i de coses que passaran. Perquè, a la nit, l'esperit del que toca el nvet, el trobador, el m'hom-nvet, va a la bruixeria. I les coses que hi veu són les que passaran. Veu coses que beneficien o perjudiquen la gent, i aquestes coses són les que tocarà de dia com a històries.

Una persona que sigui trobador, té les seves coses: abans de poder tocar el nvet s'ha de preparar, perquè no és una cosa qualsevol. Un qualsevol no pot ser trobador, perquè es neix essent-ne. I quan la gent que coneix descobreix la seva mena d'evú, l'evú de l'infant, el preparen de tal manera que sigui un m'hom-nvet, un trobador.

Hi havia un trobador que era molt famós. Quan va saber que aviat es moriria i que en el poble no hi havia ningú capaç de quedar-se amb el nvet, va esperar-se fins que va convocar un parent seu, que vivia molt lluny, perquè l'anés a veure al seu llit de moribund. Aquell parent va arribar.

A la nit, el trobador va demanar que tothom marxés. Ell es va quedar amb el noi, li va posar unes fulles a la boca i li va dir: «Ara sí que estic tranquil. Gairebé sóc mort, però sé que he deixat el nvet a algú que serà capaç de continuar tocant-lo. De manera que el nvet no es perdrà».

I és veritat. El «nvet oyen» no es pot perdre: perquè, abans que un trobador es mori, el deixa a una altra persona. I això és el que passa.⁴⁴⁹

D'entre totes les llegendes que he pogut gravar a Guinea Equatorial, una de les que reflecteixen amb més fidelitat les característiques de l'heroi és la llegenda annobonesa de **Lohodann**. Hi ha una família de l'illa que, des de temps antics, té la missió d'explicar-la al poble: la família **Cisneros**, que actualment resideix a Bata; i que ha ritualitzat l'acte de contar la llegenda, que només es porta a terme cada tres anys per Setmana Santa.

Vaig poder-la gravar l'any 1989, el mes d'agost, gràcies a la intervenció d'un altre dels meus informadors, **Orlando Briones**, que la va anar manllevant d'**Alfonso Cisneros**. La situació inicial ens presenta un presumpte rei de Palé, **Hala Manyi**, pare de una noia molt bonica, **Beedji**. A partir d'aquí, els episodis més rellevants es poden resumir tal com segueix:

⁴⁴⁹ Me la va explicar **Pedro Matogo Nandongo** el dia 25 de juliol de 1991

- Proclama del rei, anunciant condicions impossibles per poder casar-se amb la seva filla: en la pràctica, prohibició del matrimoni.
- Fracàs dels pretendents de bona nissaga, cap dels quals no pot portar a terme les condicions exigides.
- Aparició d'un vell pescador anònim, que és seduït per la princesa Beedji. La princesa queda embarassada.
- Còlera terrible del rei davant d'aquest fet, que provoca la **fugida** de la princesa Beedji i el seu vell amant a la cova de Basu Haadji.
- Subsistència precària de la parella, basada en l'almoïna que el vell obté de tres dones del poble d'Adigidadji Saan.
- Inundació de la cova, causada per un aiguat. La parella fuig cap al rierol de Luba da Budu, on el vell mor ofegat.
- Retorn de Beedji a la cova, on al cap d'un temps **neix** l'heroi Lohodann: en néixer, es posa a voltar dintre mateix de la placenta, circumstància meravellosa que li permetrà de conèixer el passat i el futur.
- Creixença ràpida de l'heroi, caracteritzada per una maduresa precoç i la capacitat d'endevinació.
- Recepció d'almoïnes, per part de Lohodann, de les tres mateixes dones del poble d'Adigidadji Saan.
- **Retorn** de l'heroi a Palé, efectuat a través d'una triple acció:
 - . segueix el rierol de Luba de Budu fins a la platja, on troba uns nois. En selecciona els més valents.
 - . torna sol a Palé, entra al palau del rei Hala Manyi i li pren el seu menjar preferit. El rei el fa seguir, però Lohodann pot esquivar els perseguidors.
 - . porta el menjar robat a la seva mare, que el rebutja perquè pertany al seu pare Hala Manyi.
- Es repeteix tres vegades l'anada a Palé, el robatori del menjar i el trasllat a la cova materna. La tercera vegada, els soldats del rei aconseguixen seguir el noi fins a la cova, on fan presoners la mare i el fill.

- Els porten davant del rei, que els reconeix. Organitzen una gran festa de retrobament.

- Un dels vells s'adona, d'una manera excepcional, que una flota estrangera s'apropa a l'illa.

- Lohodann reclama els nois que havia seleccionat a la platja. Amb ells, s'enfronta a l'exèrcit enemic: hi lluita per tota l'illa, el fa recular i el derrota. Al darrer poble on s'esdevé la batalla, mata també un gegant.

- La mare del gegant, una diablessa, ataca el grup de Lohodann a la nit. L'heroi la descobreix, la segueix fins al mig de l'infern i la mata.

- Surt de l'infern per una cova propera a Palé. La gent no el reconeix.

- Entra a l'església, on tot el poble està reunit. Comença a matar gent d'una manera indiscriminada. Quan arriba a l'altar major, la seva mare li dona una gerra d'aigua. Mentre se la beu, l'heroi queda mort.⁴⁵⁰

El reconeixent de l'heroi li permet l'assumpció del poder, l'acompliment del seu destí, la instauració d'un ordre nou que, en aquest cas, rau en la força militar enfront dels veïns. Al llarg del relat són diversos els moments en què es fa possible la multiplicació d'històries correlatives:

- les trobades de Beedji amb el vell pescador.
- la subsistència de la parella a la cova de Basu Haadji.
- el procés de creixença de Lohodann.
- les batalles de Lohodann contra els invasors estrangers.
- etc.

En tot cas, l'esquema de la història compleix pràcticament totes les característiques que hem vist per als herois llegendaris. I no és gens estrany, doncs, que molts dels relats interns coincideixin amb d'altres llegendes:

Lohodann va aplegar tots els nois i els va dir: «Que cadascú de vosaltres agafi una bola d'arena». Els nois el van creure, tot i que començaven a cansar-se de l'actitud arrogant d'aquell nou company.

⁴⁵⁰ Vegeu: Jacint Creus, *Soya Lohodann, una leyenda de la isla de Annobón*. In *Africa 2000*, número 10-11, 1989. Vegeu també: Jacint Creus, *La leyenda de Lohodann*. In *Africa 2000*, número 12, 1990

Llavors Lohodann els va indicar: «Llanceu totes les boles contra mi». Els nois, fretuosos d'escarmentar-lo, el van atacar amb totes les seves forces. Les boles van colpejar moltes parts del cos de Lohodann, però aquest no es va immutar gens ni mica. Igualment, Lohodann va atacar els seus companys amb d'altres boles d'arena: els les llançava sense cap esforç, i les boles colpejaven els nois violentament. Alguns van aguantar l'atac, i d'altres van arrencar a plorar.

Lohodann va veure que eren prop de la casa de la paraula de Bassu Hadji. Hi van anar tots, i allà els va separar: a un costat, els que havien aguantat els cops; a l'altre, els que no els havien suportat.⁴⁵¹

Akoma Mba, el més poderós dels poderosos, va engendrar Ondo Biyang i molts altres fills.

Ondo Biyang, guerrer intrèpid, irascible, impetuós, violent, d'una eficàcia i un poder especialment temuts. Té l'encàrrec abominable de fer passar un examen mèdic als joves combatents enviats en missió a Okü. L'examen consisteix senzillament en etzibar un cop violent amb una destrat ben esmolada al cap, el pit o l'esquena del combatent. La més petita inflamació després del cop comporta automàticament l'eliminació de l'interessat, que és substituït a l'acte.⁴⁵²

Naixement → abandonament → rescat → retorn → reconeixement són episodis que formen un eix temàtic comú a la majoria dels herois llegendaris. És el cas de la llegenda annobonesa de Lohodann. Però si mirem les llegendes ndowe transcrites a l'acabament del capítol anterior, veurem que aquestes no sequeixen pas amb exactitud l'esquema que he proposat aquí. Recordem, però, allò que en deia:

Els informadors d'aquestes llegendes consideren que els personatges que les protagonitzen han existit realment. En alguns casos això sembla força discutible, però en d'altres és indubtable, perquè es tracta de persones que han conegut directament: jo he vist les seves cases, he parlat amb els seus familiars (que m'ho han negat tot)... En tots els casos es tracta també de persones que ja han mort. En vida van destacar d'una manera especial (no és estrany que la majoria siguin lluitadors de bebwa, donat que aquesta lluita és una de les distraccions tradicionalment importants i requereix una força i una habilitat fàcilment comparables a les dels animals).

⁴⁵¹ Jacint Creus, *La leyenda de Lohodann*

⁴⁵² Daniel Assoumou Ndoutoume, *Du Mvett : essai sur la dynastie Ekang (ou Etsang) Nna*

I ara ja fa prou de temps que han desaparegut perquè els fets reals hagin estat substituïts per altres de llegendaris que en tots els casos són de la mateixa mena. En el cas que existeixi una base real, doncs, aquesta ha quedat reduïda al mínim: el nom del personatge; mentre que els fets que se li atribueixen formen part d'un fons comú relativament limitat i que s'adapta a cada cas.

Doncs bé: això és veritat en línies generals, però cal matisar que el procés evolutiu d'aquestes llegendes encara és embrionari i pot evolucionar més: els relats ens presenten gestes que es consideren importants i enlluernadores d'un personatge determinat; i també ens presenten les causes d'aquesta conducta extraordinària: la seva identificació amb un animal concret. Allò que hi mancava, en tot cas, seria afegir un origen fabulós a aquest protagonista, que d'aquesta manera esdevindria un heroi clàssic.

La conclusió sembla força clara: l'esquema narratiu *naixement → abandonament → rescat → retorn → reconeixement* és el final d'un procés de transformació del material literari que resulta prou llarg; i molts dels protagonistes no arriben a assolir tota l'evolució: d'acord amb el caràcter del gènere, això potser queda reservat als herois que tenen, o a qui s'atorga, una significació col·lectiva important.

3.- EL CAS NDOWE

Dintre del cicle de les rondalles de *Ndjambu*, el propi *Ndjambu* assumeix una actitud passiva absolutament allunyada de la de qualsevol heroi llegendari. Per la seva banda, *Ngwalezie* i *Ngwakondi* ocupen una posició secundària, supeditada sempre a d'altres personatges; mentre que *Etundji* i *Totiya* solen actuar com a ajudants. Els únics personatges als quals podríem suposar característiques pròpies dels herois llegendaris serien, lògicament, els dos protagonistes: *Ilombe* i *Ugula*.

Si analitzem l'actuació d'aquests dos personatges des del punt de vista de l'esquema *naixement* → *abandonament* → *rescat* → *retorn* → *reconeixement*, però, ens adonarem que només hi ha un moment en què sembla possible la identificació:

Rondalla número 30:

Hi havia una vegada... En un poble vivia una dona que estava embarassada i ningú no coneixia el seu marit. El dia del part, aquella dona va donar a llum primerament un matxet, seguit d'una llança, una destrai i, finalment, un fill.

El començament d'aquesta rondalla, efectivament, sembla mitificar el naixement d'*Ugula*, que seria tan prodigiós com el de *Lohodann*, per exemple, que voltava dintre de la placenta en el moment del part. És veritat que hi manquen tot d'altres característiques, com ara la dificultat de la concepció o l'abandonament del noi o de la mare, però també podríem considerar el fet que la dona estava embarassada i ningú no coneixia el seu marit com un substitutiu de totes aquestes traves inicials de la vida de l'heroi. A més a més, el naixement prodigiós del petit *Ugula* comporta una creixença marcada per un comportament anormal, que és una altra de les característiques pròpies dels herois llegendaris:

El fill que havia nascut en aquell poble va començar a créixer. I a mesura que creixia el seu matxet s'anava esmolant per sí sol, igual que la llança i la destrai. Quan el fill es va fer gran va començar a desbrossar finca; portava el seu matxet i el deixava, el mateix matxet anava tallant l'herba. El mateix que per tombar grans arbres deixava la seva destrai i la mateixa destrai anava també tallant els arbres.

Va continuar vivint així. Quan sortia a la caça portava la llança; i la mateixa llança sabia que en tal punt hi havia animals. Hi anava i penetrava en diversos animals. El noi va començar a fer una nova vida i tot el que feia resultava per a la gent miraculós.

Ara bé: fa la impressió que es tracta de característiques isolades: a partir d'aquest moment la rondalla segueix unes pautes absolutament ordinàries i allunyades dels relats llegendaris. El protagonista passa una aventura que equival a una iniciació i a l'assoliment de la seva maduresa; però no es tracta pas d'una iniciació especial, ni té com a resultat la instauració de cap novetat pel que fa a la col·lectivitat, ni està relacionada amb un destí conegut d'antuvi, ni suposa la restitució d'un dret *natural* que li hagués estat arrabassat. El reconeixement que la seva gesta rep per part de la col·lectivitat, per altra banda, tampoc no li suposa cap mena de promoció especial:

La gent del poble el van abraçar amb molta estimació i es van posar contents de la llança.

Des d'aquest moment es va començar a cultivar altra vegada la terra i ja abundava el menjar.

Es tracta, doncs, d'un manlleu incorporat a la rondalla; però que no ha aconseguit transformar-la, sinó que hi ha quedat assimilat. Recordem, encara, que aquesta és una d'aquelles rondalles del cicle que no individualitzen el nom dels personatges: diem que es tracta d'*Ugula* perquè la història segueix amb molta fidelitat l'esquema narratiu propi del subgrup N_(Ugula, 3).

I aquest és l'únic cas. Tret d'aquest començament de rondalla, els personatges d'*Ilombe* i *Ugula* no reben pas una caracterització que els faci acostar als herois de les llegendes. Cosa que resulta ben significativa si recordem que una de les característiques del cicle és que, al llarg del conjunt de rondalles, mira de presentar tota l'evolució vital dels protagonistes. En destacaria:

* la manca de mitificació del seu origen: es tracta de persones ordinàries, de les quals no s'espera d'entrada grans coses.

* la manca de qualsevol intervenció que miri de dificultar-ne el naixement; i la normalitat biològica del pare i de la mare.

* la manca de qualsevol intent d'abandonament, anterior o posterior al naixement. En conseqüència, la manca de progenitors adoptius.

* el comportament normal durant l'etapa de creixença, amb l'excepció que he apuntat.

* la manca d'un retorn a la llar original, que no és necessari perquè no hi ha hagut abandonament.

* la manca d'actuacions tendents a reivindicar el reconeixement d'uns drets perduts d'una manera injusta.

I és que els herois llegendaris es mouen en un altre pla, diferent del nivell d'actuació d'*Ilombe* i *Ugula*. L'únic punt de contacte podria ser la iniciació, que uns i altres reben en el bosc o a l'aigua. Però també aquí es tracta d'iniciacions diferents: *Ilombe* i *Ugula* assoliran la maduresa, i això els permetrà de ser reconeguts com a adults per la família i la resta de la col·lectivitat; per als herois llegendaris, en canvi, la seva iniciació superior no és cap final, sinó el començament, el punt de partida que els permetrà acomplir un destí extraordinari: perquè les seves possibilitats d'actuació es redueixen a una sola direcció, mentre que *Ilombe* i *Ugula* han de triar en cada moment què volen fer.

Les diferències entre *Lohodann*, per exemple, i els nostres dos protagonistes, són notòries:

QUADRE 94

LOHODANN:	ILOMBE:	UGULA:
fill d'una princesa i un vell pescador	filla de pares ordinaris	fill de pares ordinaris
naixement difícil per l'oposició del rei	naixement sense dificultats	naixement sense dificultats
naixement amb circumstàncies meravelloses	naixement ordinari	naixement ordinari
creixença fora de l'ambient natural: en el bosc, lluny de l'entorn familiar	creixença a l'ambient natural: en el poble, amb la resta de la família	creixença a l'ambient natural: en el poble, amb la resta de la família
vol tornar a la casa familiar	la fan marxar de la casa familiar	el fan marxar de la casa familiar

ha de passar la seva prova en el poble

s'enfronta a la seva prova sense ajut. Sap què ha de fer en tot moment

el seu èxit significa l'assoliment d'una posició social privilegiada

el seu èxit suposa el començament de noves aventures, ara com a cabdill del seu poble

a l'acabament de les seves aventures, mor en circumstàncies anormals

ha de passar la seva prova en el bosc

s'enfronta a la seva prova amb l'ajut d'una persona preparada especialment: no sap què ha de fer i es deixa aconsellar

el seu èxit implica el reconeixement de la seva maduresa dintre d'una posició social ordinària

el seu èxit suposa el final de la història

a l'acabament de la seva aventura, assoleix una situació de felicitat, respecte i tranquil·litat

ha de passar la seva prova en el bosc

s'enfronta a la seva prova amb l'ajut d'una persona preparada especialment: no sap què ha de fer i es deixa aconsellar

el seu èxit implica el reconeixement de la seva maduresa dintre d'una posició social ordinària

el seu èxit suposa el final de la història

a l'acabament de la seva aventura, assoleix una situació de felicitat, respecte i tranquil·litat

Hi ha, doncs, una absoluta identificació entre *Ilombe* i *Ugula*; i una oposició gairebé absoluta entre ells dos i *Lohodann*, que es pot fer extensiva a l'oposició que hi ha entre els herois de les rondalles i els de les llegendes. La relació possible entre els personatges del cicle i els personatges de les llegendes heroïques, doncs, sembla que no existeix pas.

Aquesta oposició afecta el naixement, la creixença i gairebé tots els moments de la vida dels herois respectius. Però, sobretot, afecta els seus processos d'iniciació: per als herois de la llegenda, es tracta d'una concessió graciosa assolida sense esforç en el moment del naixement, manifestada en el procés de creixença i utilitzada a la maduresa per a la consecució de la restitució d'una posició social justificada en el propi origen i per assolir l'èxit en totes les empreses. Per a l'heroi de la rondalla, en canvi, es tracta d'un procés personal de maduració, lent, aconseguit mitjançant un esforç notable, que tanca el cicle de creixement i situa el personatge davant de les seves pròpies responsabilitats:

QUADRE 95

	Lohodann	Ilombe	Ugula
origen social important	+	-	-
naixement dificultat	+	-	-
part amb fets meravellosos	+	-	-
creixença fora de la llar	+	-	-
retorn a la llar original	+	-	-
prova a la llar original	+	-	-
manca d'ajut	+	-	-
restitució de posició soc.	+	-	-
noves aventures	+	-	-
mort	+	-	-

QUADRE 96

	processos d'iniciació		
	Lohodann	Ilombe	Ugula
en el moment del naixement	placenta cova bosc	inexistent	
durant el procés de creixença	cova bosc riu	inexistent	
a l'assoliment de la maduresa		bosc riu	

Ara bé: les llegendes protagonitzades per herois no són pas les úniques que existeixen. També hi ha tot d'altres llegendes, perfectament vives a l'Àfrica, on el protagonista no és un heroi concret sinó tota la col·lectivitat: és el cas de les llegendes d'origen, per exemple, que expliquen la Història de tot un poble. Moltes vegades dintre d'aquesta Història s'hi enquibeixen històries particulars de personatges especialment famosos, però ja acabem de veure que aquestes històries d'herois concrets no tenen massa relació amb el cicle de les rondalles de *Ndjambu*. Ara ens interessa aquella Història general; i, naturalment, la que podria tenir més relació amb el cicle seria la llegenda d'origen dels ndowe, la seva epopeia.

Per analitzar-la, partiré d'antuvi de dues versions resumides, en el ben entès que no existeix una versió extensa de l'epopeia: la que va publicar fa més de quaranta anys **Heriberto Ramón Alvarez**, i la que ha lliurat fa poc, el 1991, **Andrés Ikuga Ebombembe**. A part de la diferència de dates, els dos autors són notablement diversos: el primer, un vell colonial que es va dedicar a la investigació amb un sentit crític prou afinat; el segon, un vell kombe amb poc accés als mètodes d'investigació europeus, que en canvi ha pogut rebre tota mena d'informacions del seu poble. L'obra d'Ikuga, per altra banda, resta inèdita; la qual cosa afegeix interès a la seva transcripció. En tots dos casos copio literalment les versions, però estalvio fragments sencers de caràcter no narratiu:

versió A:

Heriberto Ramón Alvarez,
Leyendas y mitos de Guinea

versió B:

Andrés Ikuga Ebombembe,
Epatakulako

GENEALOGIA:

He aquí, según la tradición, los dos «hombres-cabeza» del pueblo Ndoue: «Ndoue-a-Mbimba» y «Ndoue-a-Modungu».

Los hijos de Ndoue-a-Mbinda fueron: Ndoue, su primogénito; y después Bole, Asonga, Moganda, Moma, Djañe, Mopanga y Bobenda.

Los hijos de Ndoue-a-Modungu fueron: Ygara, Bengalengue, Dodeli, Buiko y One.

Todos ellos fueron, a su vez, cabeza de otras tantas familias.

El primer hijo de Ndoue-a-Mbimba, llamado Ndoue, engendró a Kombe; Kombe engendró a Benga, y Benga engendró a Bapuku.

ORIGEN:

Dicen que la más grande emigración de los pueblos que nos ocupan partió de más allá de Egipto, después de abandonar la antigua Arabia desde los tiempos inmemoriales pasando al dejar Egipto, por la orilla S.O. del Mar Rojo para habitar durante varios siglos, una región de Etiopía llamada por ellos «Ityópé dya Mayóngó», versión ésta que es ratificada por la coincidencia de nombres ndowe con los determinados pueblos de aquel país.

Se presume afirmadamente de que los ndowe vinieron del Oriente desde la antigua Arabia, y con más certeza de Etiopía, donde los nombres de algunos pueblos de esa Africa oriental subsisten inalterables hasta hoy en los ndowe.

Se dice que tenían una Reina a la que se atribuía potestades de divinidad, llamada SABA de Arabia; siendo falta muy grave entre los ndowe jurar por su deificado nombre en vano.

PRIMERA MIGRACIÓ: ISAMBO:

Existió en remotísimos tiempos una gran guerra que dispersó a los pueblos. En esta huida de gentes y pueblos, los que hablaban una misma lengua y tenían unas mismas costumbres se agruparon para consolarse, defenderse y seguir su éxodo guiados por «el camino del Sol».

La historia nos cuenta que Mega era la residencia de su monarca llamado KELENGE en la época precisamente de la emigración en cuestión, y que un ambicioso de nombre Isambo dya Manguata, consejero del reino que vivía en Buma, codiciaba vivamente la condición del rey.

Que con motivo del gran viaje a emprender hacia el Occidente, donde hallarían un caudaloso río que desemboca a un inmensurable océano, según las infalibles predicciones del sacerdote mayor Imbongi dya Nduma, se celebraron extraordinarias ceremonias de rezos y oblações dedicados al divino Dyoba. Este acto tan fenomenal que tuvo reunida a una

ingente multitud cual jamás se había hecho, permitió al subversor desarrollar su conspiración con ventajas; pues mientras los demás cambiaban impresiones tendientes al estudio del viaje y su trayectoria, él se rebelaba furtivamente contra el monarca, instigando a la gente con hábil persuasión para que se afilie a su partido. Que su rebelde plan era el de adelantar la fecha de salida con la gente que pudiera reunir como sus partidarios, y llegar con antelación al preindicado país, donde cual único señor destacado, se convertiría en otro monarca de las tribus, y así poder competir con su contrario.

Que tal cual lo maquinó, así lo hizo en compañía de un gran gentío que logró afiliar, yéndose a fijar su primera estación, después de varios meses caminando, en la orilla Este de un enorme lago (posiblemente el «Rodolfo») que erróneamente, tomaron al principio por uno de los que en la predicción se dijo que está próximo al territorio de «Malongo Ndiba». Que debido a su incircunscripción, le dieron el nombre de «Edibh a Ndyendye na mazizi» (Río de profundidad y terror).

Que al darse cuenta más tarde de su equivocación, el insurrecto líder ordenó bordear aquel lago por el lado Este en que se encontraban, siguiendo el supuesto nacimiento del mismo, hasta situarlo a sus espaldas después de otras varias lunaciones, alcanzando por fin las proximidades del otro más grande o ancho, que por sus características se creyó era el «Dipongo dya Ziré» de la predicción. Dicen que en este paraje mandó Isambo establecer su reino y donde la más querida de sus esposas llamada NYIDYA dio a luz por primera vez a un varón al que llamó UGANDA, nombre éste que con el mismo bautizó al país de que se trata.

Cuentan que uno de los hermanos del pseudo rey, de nombre Ukambala, poseedor de muchos hijos y de más cosas o bienes en la fraternidad, muy adverso al carácter ambicioso y egoísta de su hermano Isambo, a quien suponía capaz de un fratricidio, separóse de éste para establecer su poblado en otro lugar alejado del pueblo fraternal, nominándolo con su propio apelativo «UKAMBALA».

Dicen que transcurrieron aproximadamente diez lunaciones cuando, de paso, llegó a Uganda el resto más grueso de los emigrantes, que se quedaron preparando y aguardando la fecha aprobada por unanimidad y decretada por el Rey entre los jefes de tribus y consejeros del reino.

La historia nos cuenta que tal como muchos grupos familiares y tribus prefirieron fijar su meta en Uganda, adheridos al rebelde, otros tantos que habían sido suyos, abandonáronle, sumándose al mayor número del legítimo rey.

Se dice que debido a las continuas peripecias y a los inclementes rigores atmosféricos de los tiempos en la travesía de Mega a Uganda, algunos dieron vuelta, regresando a su país de procedencia; otros despistados, atravesaron las tierras hoy de Kenia para quedarse varios en ellas y en las de Somalia, hasta llegar según se dice, a las riberas del Océano Indico, fijando muchos de ellos sus asentamientos en dicha costa, fundando los pueblos de Malindi y de las islas «Zanzibar y Pemba» por extravío o por no proseguir el viaje a Dipongo.

ARRIBADA A LA COSTA:

Y así, en este lento andar durante años y siglos, unas veces uniéndose a otras

Se dice que el recorrido de Uganda a Dipongo duró mucho, sin poder precisar

tribus y algunas en guerra contra ellas, llegó el pueblo Ndoue a la costa por los ríos Muni y Malongo (Gabón), donde se establecieron y se multiplicaron.

el tiempo exacto ni aproximado en su incierta cronología, aunque los cálculos verificados al respecto, estiman que fue sobre los siglos X al XII d. C. Iban acampándose por el imaginario camino hasta el extremo de que algunos grupos tribales convirtiesen sus cobertizos en residencias habituales, por no seguir adelante; esto es, fundando importantes poblados en diferentes lugares de la trayectoria hacia el punto de su destino. Se supone que se establecieron muchos de ellos en las tierras hoy de Ruanda y Burundi, incluídas las de «Congo Brazza» en la actualidad.

Que cuando por fin alcanzaron la meta de su larga carrera, decidieron habitar las riberas del mar como fue predicho, y lo primero que hicieron al pisar la blanca arena playera fue postrar o hincarse de rodillas todos y consagrar este acto ritual al divino Dyoba.

Dicen que después de aquella ceremonia, celebraron su llegada con muchos festejos y grandes alegrías. Que seguidamente, el rey con sus consejeros, exploraron los lugares con el fin de parcelar los terrenos para cada tribu o grupo familiar, siendo situados todos al margen Norte del río «Dipongo dya Zire», donde cuentan que vivieron muy felices durante algo menos de un siglo, hasta que dieron comienzo las desgracias origen de las disminución y diseminación de su población.

LA «TRACTA» NEGRERA: EL RETORN:

En las playas permanecieron mucho tiempo, hasta que la «trata de negros» les obligó en su terror, para defender su existencia, a emprender la huida hacia los países del interior, de donde procedían.

Se narra con mucha pena, tristes y sentimentales episodios relativos al inhumano tráfico de esclavos que las naciones europeas no aún cristianizadas, practicaron contra la pobre y pacífica gente, persiguiéndola y cazándola con bárbaros e implacables tormentos por

espacio de tiempo que se calcula entre cincuenta y sesenta años, hasta que con tal disgusto, tomaron la resolución de retornar todos a Uganda, bajo la guía de un tal NDEBILE, omnímodo jefe de todas las tribus y sucesor de Ikelenge.

CAP A LA COSTA ORIENTAL: NOU RETORN:

Mas en el interior tampoco fue feliz su existencia. Las guerras que el pueblo Ndoue hubo de mantener con las tribus Lichechi o Bakoko y Baseki llevó a este pueblo a emprender nueva huida hacia la costa en busca del camino del mar, del que tenían conocimiento por la tradición, transmitida de boca en boca a través de varias generaciones.

Cuentan que en regresando de Dipongo con intención de alcanzar la región de Uganda para unirse con los que se quedaron allá, y someterse a duras penas al reino ya de Ukambala, tío de Uganda, hermano y heredero del trono del insurrecto Isambo, hallaron durante el camino a muchos grupos acampados que poco a poco, iban hacia la costa, los cuales se quedaron unos en Uganda y otros extraviados, siguiendo siempre la diurna dirección del Sol.

Que fueron advertidos o puestos al corriente de la suerte que les esperaba en la costa de Dipongo, mas aquéllos, por no darse la vuelta, continuaron su viaje con precaución y bien prevenidos. Puede que muchos de los aludidos se hayan establecido para siempre entremedias, y otros sumados en la compañía de los que se iban a Uganda.

Como dijimos antes, cuentan que por no ser apto el nuevo guía en la misión de conducir con acierto el retorno a Uganda, se despistaron, tomando desgraciadamente una ruta que les produjo otras fatalidades semejantes a las de Dipongo. Dicen que desintencionadamente, dejaron la dirección de Uganda por el SE, y anduvieron recto hasta encontrarse en una de las zonas hoy del Sudán.

Que en el citado país es donde notaron con pena su lamentable error de

haberse desviado de la pista de Uganda, al verse cercados de incontables jinetes árabes o hausas que ansiosos de capturar esclavos para vender en los mercados egipcios, cazábanlos utilizando lazos de cuerdas a guisa de cowboys en las granjas.

Hablan de este relatado suceso que les ocurrió de sorpresa en una zona desértica de la mencionada tierra, que pudieron contra el cual defenderse con más valor que en Dipongo (Congo), gracias a la estratégica astucia de su Gran Jefe Ndébélé, quien en su reacción defensiva, mandó situar a la gente bajo la espesura de una tupida Oasis o pequeña arboleda, e impedir con ello la actuación eficaz de aquellos musulmanes no armados afortunadamente.

Que después de superar aquel evento que les desanimó a reanudar la exploración del paraje y rastrear la verdadera pista de Uganda, murió su omnímodo jefe Ndébélé, que fue sustituido seguidamente por un inmediato suyo llamado Bosendye a Mbualomba, éste cuyo nombre y apellido sería inmortal por muchos siglos entre los Bongwé de su tribu natal, por ser el último guía y líder hasta la meta del éxodo.

Dicen que haciendo Bosendye uso de las plenas atribuciones que las tribus hicieronle en una asamblea cumbre, éste impuso la obligatoriedad de regresar de nuevo hacia el Occidente, basándose en la sagrada y antigua doctrina que por tradición se venía narrando oralmente de generación en generación; es decir, los padres a sus hijos, éstos a los suyos, y así sucesivamente, en el sentido de habitar la orilla Norte de un río que corre y se extiende por las regiones de Dipongo dya Zire, denominado «Malongo Ndiba».

SEGONA MIGRACIÓ:

Que siempre siguiendo la trayectoria del astro-dios en su diurna carrera del nadir al cenit, atravesaron las tierras hoy de Centro-Africa. En esta zona se acamparon como venían haciéndolo, pero esta vez, al margen de un río que en el lado opuesto tenían su asentamiento o simples campamentos dos tribus extrañas llamadas «Basek» y «Lityek», ubicadas allí probablemente de tránsito al igual que los «Ndowe» en siguiendo el Occidente, bien entendido que durante el éxodo, se acampaban todos estos peregrinos con duraciones indefinidas a veces de un año o más en un mismo lugar. Que en el río que compartían a medias con las dos referidas tribus, bañaban juntos los niños de ambos lados con frecuentes desgracias de muertes inexplicables de los párvulos sobre todo de la tribu Basek, sin que se sepa una causa determinada, hasta que un día, cierta anciana que exoneraba el vientre en un bosquecillo de la orilla vio cómo un desalmado individuo de la tribu Lityek cometía el infanticidio contra un niño del grupo ndowe, valiéndose de un pequeño y puntiagudo bambú que hincaba en la cerviz de la víctima.

Que al ser descubierto el infanticida por acusación de aquella vieja, el asunto dio lugar a un tumultuoso linchamiento contra el acusado, y más tarde, a un conflicto armado entre Ndowe y Lityek. Dicen que a pesar de la hermandad de aquellos dos grupos étnicos, el uno, o sea el Basek, se vio en el deber moral y legal de aliarse con los Ndowe para vencer aplastantemente a los Lityek, porque ya estaban ellos también hastiados y bien disgustados de los repetidos homicidios e infanticidios del sujeto, quien en su macabra afición, asesinaba sin excepción ni miramiento de qué tribu o familia era la víctima.

Cuentan que al verse derrotados los Lityek en ese combate, y resentidos también por el desamparo de que fueron objetos por su tribu afín, la cual se unió desde entonces a los grupos ndowe hasta hoy en día, convirtieron el enfrentamiento en terrorismo, o expresamente, en incesante sucesión de actos inhumanos de violencias que ejecutaban siempre a hurtadillas con el fin de infundir terror y malestar a los enemigos.

L'ARBRE GEGANTÍ:

Cuenta la leyenda que en su marcha hacia el mar por el «camino del Sol» toparon con un árbol tan gigantesco, que impedía toda posibilidad de proseguir. Pero como aquellos hombres eran fuertes y arriesgados, abrieron un túnel a través del enorme tronco, por el cual pudo el pueblo Ndoue franquear aquel obstáculo sin más dificultad.

Que mientras se alejaban a toda prisa de los terroristas que a escondidas seguían pisándoles los talones a cierta distancia, evitando los cobardes una lucha abierta, sucedióles a los ndowe un caso muy indigno de creer, cuya secuela les tuvo en suspenso y en paro, digamos forzoso, durante muchos días. Dicen que en caminando como siempre sobre la ruta Oeste, se vieron asombrosamente y de repente frente a un enorme y extraordinario árbol de inmensurables raíces, cuyas indefinibles altura y longitud no sólo cerróles el paso, sino que imposibilitóles toda tentativa a su alcance para seguir el camino. Que este nuevo evento originó cual si fuese otro designio del Santo Cielo, más dispersiones y desfamiliarizaciones perpetuas de las tribus y sus grupos fraternales por todo el Africa central y fuera de sus fronteras, buscando los infortunados algún pasadizo a lo largo de las dos kilométricas raíces; pues muchos no pudieron aguardar la labor de horadarlas, debido a los inminentes peligros de aquellos asesinos.

Cuentan que las mentadas raíces partían ambas de cada lado del gigantesco tronco con dirección una al Norte, y otra al Sur, y que la altura de las mismas era aproximadamente de treinta metros. Sus

respectivas longitudes se estiman, según la versión, en unos veinticinco a treinta kilómetros.

EL RIU D'AIGÜES NEGRES:

Poco después, encontraron un gran lago que de nuevo les impedía el camino, por lo que pensaron hacer en sus orillas un alto para proseguir, una vez repuestas las fuerzas, por otra ruta. Todos, pues, hombres, mujeres y niños, se internaron por el bosque en busca de alimentos. Sola y a la orilla del lago quedó una mujer, que no había podido acompañar a los suyos por estar recién parida. Contemplando estaría aquella mujer la dificultad que se oponía de nuevo a la marcha de su pueblo, cuando de pronto ve venir hacia ella, y por en medio del agua, un animal de rojizo color y tamaño de una cabra (Rambe o Nchombe), que al llegar a la orilla donde ésta se hallaba volvió sobre sus pasos, para regresar otra vez por donde había aparecido. Entonces la mujer, viendo que el agua apenas si cubría las patas del animal, cogiendo a su hijo en sus brazos le siguió, llegando sin dificultad alguna a la margen opuesta, donde de nuevo nació el camino. Al regresar los primeros hombres de la tribu, la mujer les guió por enmedio de aquel lago, que les puso a salvo de sus perseguidores. Mas los últimamente llegados, no sabiendo hacia dónde pudieran ir sus hermanos, dirigieron sus pasos por otra ruta, llegando así a Mbingulingi (Camarones), donde se establecieron definitivamente.

Se dice que después del suceso que acabamos de referir, consta en el relato otro no menos impresionante que acaeció cual última incidencia antes de pisar la ribera del Océano Atlántico: En cierto río que hallaron a su paso, se vieron horrorizados al no poderlo vadear, debido a lo profundo y temeroso que presentaba su raro aspecto. Que sus aguas de suma negrura, situadas entre sus dos distantes orillas auguraban infalibles muertes; por tal motivo, ordenó el Jefe Bosendye acampar, con el fin de construir balsas que los trasladen al otro lado.

Que un día, que la gente se encontraba fuera de sus cobertizos o en sus faenas, una mujer del campamento más contiguo al referido río, llamada Madóbó, la cual dicen ser del grupo étnico denominado «Bobènda» y que criaba un bebé recién nacido, vio sorprendida desde su cobertizo a un cuadrúpedo del tamaño de gacela atravesar dos veces el río de que se trata, esto es, sin nadar, sino vadeándolo con toda su tranquilidad como si lo hiciese en demostración ante aquella mujer de que el río era vadeable.

El caso hizo saltar a la mujer de inmensa alegría, y luego de comprobarlo ella misma con un palo a guisa de bastón, corrió acto seguido a dar la buena nueva a los varones que se hallaban en la construcción de las balsas.

Es éste el río de que se habló anteriormente, el que su histórico caso es de eterna remembranza en los conjuntos denominados «Bongwe» y «Boumba».

puesto que fue el que los liberó de la implacable persecución furtiva de los terroristas «lityek» en su constante venganza.

Este río o afluente que se supone dimanante del famoso «Sanaga» que recorre las regiones hoy del Cameroun, le dieron en aquellos tiempos el nombre de «Lokondye la Mambangá».

Se agrega sobre este mismo suceso, otro caso muy extraño y algo dudoso, pero de unánime afirmación entre los narrantes de esta emigración. Dicen que momentos después de haberse trasladado las masas a la otra margen, es cuando jadeantes, llegaron los terroristas a la orilla recién abandonada, y que al intentar vadearlo cual lo hicieron los ndowe, no pudieron conseguirlo, porque el caudal de aquel río volvió a ser milagrosamente tan profundo y temible como antes.

ARRIBADA DEFINITIVA A LA COSTA:

Los que atravesaron el lago encontraron la tranquilidad, llegando de nuevo, después del pasar de los días, a la playa guiados por un cazador, que habiendo herido con su lanza a un elefante, éste pudo huir con ella clavada en el lomo. Perseguido por el cazador, el herido elefante fue a morir a la playa, donde aquél le encontró muerto y recuperó su lanza. De este modo pudo otra vez el pueblo Ndoue, que había atravesado el lago, encontrar el camino del mar de que tanto le hablaban sus tradiciones.

DISPERSIÓN DE LAS TRIBUS:

Tranquilos, afincaron durante algún tiempo en aquel país. Pero hubo por entonces un hombre viejo y muy sabio,

Que una vez en la playa de la costa hoy del Cameroun, precisamente en el desaguadero del mentado «Lokondye», se

cuya voz, sonora, metálica, producía el mismo sonido que el que brota de una campana. Este hombre era por eso llamado Ikelengue.

Ikelengue vivió, durante la primera época en que el pueblo Ndoue estuvo en la costa, cerca del Muni y del Malongo.

Ikelengue exhortaba a las tribus para que siguieran la marcha hasta encontrar el antiguo lugar donde el pueblo Ndoue había residido. Y así, guiados por el anciano, iban estas familias penetrando en el territorio que es hoy nuestra Guinea, donde fueron poblando sus playas, en las que fijaban definitivamente su residencia.

En esta peregrinación hacia el país de sus antiguos padres iban primero los Bengas. A éstos les seguían los Bapukus, a quienes, a su vez, seguían los Bobenda y los Kombes, llevando como retaguardia a los Mapanga y los Bole.

INSTAURACIÓN DEL MOKUKU:

decretó por resolución del Gran Jefe Bosendye la libre dispersión de las tribus, grupos étnicos y familiares, con la recomendación dogmática basada en la antigua tradición doctrinal de habitar la ribera del Océano Atlántico.

Cuentan que unos días después, en un bosque de la costa, distante de la playa y de los campamentos, esto es, fuera y lejos de la presencia de mujeres, se constituyó una especie de conciliábulo de carácter extraordinario, parecido a un gran aquelarre, entre los más destacados hechiceros y ocultistas de todas las tribus para la fundación sobrenatural del «MOKHUKU» y de sus dos hados llamados «MAHEKA», cuyas consagración y deificación duraron durante siete días y siete noches en plena selva, designando al primero como institución del Gobierno y Panacea, y al segundo como órgano de la Divinidad y Oráculo.

INSTAL·LACIÓ DELS KOMBE A LA ZONA DEL RIU EYO:

La tribu Kombe era guiada por su jefe Bosenche a Mbira-Lomba, que seguía las pisadas de los Bengas con la intención de poblar las márgenes del Muni. Pero nadie de la tribu conocía el lugar exacto. Sólo sabían por las «historias» relatadas por sus padres que allí había un gran río. Así es que cada vez que encontraban uno en su camino preguntaban a su jefe: «¿Éste es?» y él contestaba: «No». De este modo llegaron a las orillas del Benito, que al verlo tan caudaloso y ancho como a su río describían los relatos preguntaron de nuevo a Bosenche: «¿Yo ndi'eni?» (¿éste es?), a lo que él contestó: «E! yo» (¡Sí!, es), por lo que aquel río fue conocido con el nombre de «Eyo». Y en él se detuvieron, levantando sus chozas, por creer que habían llegado a las márgenes del Muni, donde sus padres habían morado.

INSTALLACIÓ DELS BENGA A LA DESEMBOCADURA DEL MUNI I DESCOBRIMENT DE LES IL·LES:

Los Bengas, que habían precedido en el camino a los Kombes, arribaron a las orillas del Muni y allí vivieron.

Pero sucedió que hubo un tiempo en que empezó a merodear por sus poblados un gigantesco tigre, que, además de destrozar todas sus plantaciones, acababa con muchas vidas humanas. Cundió el pánico en la tribu, que no sabía dónde refugiarse. Y un día en que dos hombres habían ido de pesca, vieron en alta mar una nube, a la que siguieron, hasta encontrarse con dos islotes (los dos Elobeyes), y más allá encontraron otra isla a la cual denominaron Manchi (Corisco) por tener muchos árboles de este nombre.

Volvieron los dos pescadores a su poblado y comunicaron la noticia de su hallazgo. En los dos islotes se instaló la tribu para huir del terror que en sus poblados había infundido la terrible fiera.

La muerte del tigre también tiene su leyenda.

En su huida de los poblados de la costa dejaron los Bengas a una anciana que, lleno su cuerpo de llagas, no pudieron llevar en su viaje a las islas descubiertas. En previsión de que el tigre pudiera devorar a la vieja enferma, ataron la puerta de su choza con melongos y cortezas. Pero el tigre llegó, y olfateando su presa, abrió un agujero en una de las paredes de la choza. Mas ocurrió que la vieja tenía puesta en el fuego una olla de aceite. Este era el momento en que el tigre, asomando su terrible cabeza por el agujero abierto en la pared, intentaba penetrar en la choza. La infeliz mujer, no sabiendo cómo defenderse, cogió la olla de aceite, que estaba hirviendo, y la lanzó sobre la cabeza del feroz tigre, que murió abrasado. Cuando regresaron los familiares de la anciana enferma para trasladarla a los islotes y se enteraron de la feliz nueva de la muerte de la fiera, el regocijo en la tribu fue indescriptible. Esta familia, junto con otras que regresaron de las islas, poblaron nuevamente la costa, por Iboto.

Más tarde, algunas familias, por disidencias y luchas intestinas, decidieron buscar la tranquilidad, regresando al Norte; así, los Igaras se fueron hacia el río Campo, en el territorio de Camarones.

Hi ha una clara diferència d'enfocament entre les dues versions, tot i que les coincidències són majoritàries: per a Alvarez, estudiós europeu, es tracta de reportar *històries* que s'expliquen; i, en conseqüència, no té cap mena de reticència a l'hora d'incloure relats de tipus meravellós o rondallístic a la seva obra, que de fet està dedicada a la literatura oral.

Ikuga, en canvi, es planteja seriosament de fer la *Història* del seu poble, el poble ndowe. Per això manifesta els seus dubtes davant d'episodis rondallístics. I a més a més:

- s'entreté molt més en l'explicació dels orígens.

- mira de localitzar, interpretant l'epopeia com si fos un document històric, els diversos llocs de l'èxode ndowe: per a la qual cosa dóna per fet l'origen aràbic, egipci i etiòpic del seu poble, i adapta els accidents geogràfics que apareixen en el relat a un itinerari imaginari que aniria d'Egipte a l'actual Guinea Equatorial tot seguint llacs, rius i boscos.

En aquest aspecte, Ikuga és seguit per d'altres estudiosos ndowe, que també accepten el seu itinerari com a veritable:

*Por consiguiente, probablemente, procedentes de Asia, entraron por Egipto, pasando por el Nilo Azul, lago Rodolfo, Uganda, lagos Victoria, Alberto, Eduardo, región de Congo o Saide, río Ogowe; entrando por el Muni. En la huida alcanzarían el lago Chad.*⁴⁵³

- estableix un parentiu, igualment imaginari, amb tots els pobles bantu que actualment viuen al llarg d'aquest itinerari.

- estableix una relació de superioritat del seu propi poble en relació a tots aquests altres, que en el seu relat apareixen o bé com a fundats pels ndowe (Uganda, Ukambala, Malindi, les illes Zanzíbar i Pemba, tot de llocs de Rwanda, Burundi, Congo, etc.) o bé com a separats prematurament (per por, per inseguretat, per traïció...) del tronc principal, que és l'únic legítim, canònic, que acaba el viatge completament:

Aquellas tribus de la raza Bantú de cuya duda nos referimos al principio de esta narración, las que por razón de sus detalles característicos y ciertas circunstancias personales en ellas observadas, se supone fueron del mismo origen que las del grupo ndowe, o que pudieron al menos haber tan sólo emigrado fraternalmente en su compañía, son posiblemente o sin duda, los Mpongwe, Orungu, Luango, Bakongo, Bakota, Lingala, Bapindyi, Mbiko, Bakelé, Miryógó, etc., desviadas y apartadas del tronco quizás por los diversos acontecimientos ya aludidos y a aludir en el curso de esta historia; aunque por desgracia los vínculos de esta parentela ancestral es actualmente ignorada, afortunadamente, las distancias y las lejanas situaciones geográficas que separan los unos de los otros por fuerza de las diferencias políticas de los Estados fundados, no obstarán jamás la unidad esencial de esos pueblos con los Ndowe, porque se ha comprobado varias veces que en sus eventuales encuentros, se congenian con más facilidad que con otros.

⁴⁵³ Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe : etnología, sociología e Historia*

manipula la realitat històrica, presentant el seu poble com a víctima principal de la tracta negrera i amagant la col·laboració que, ben sovint, els pobles ndowe van donar als traficants d'esclaus, amb els quals feien d'intermediaris:

Dicen que son los bantúes, concretamente los del Pueblo Ndowe, los más dañados y perjudicados por aquel olvidado suceso del desarrollo gradual de los pueblos, puesto que se ha llegado a la convincente conclusión de que la totalidad de siervos transportados de Dipongo (Congo) fue del Pueblo Ndowe, y esta versión de la tradición oral está confirmada por varios ancianos, los cuales dicen con unanimidad que la zona playera de dicho territorio no había sido todavía ocupada en aquel entonces por ningún otro ser humano que no sea del citado conjunto de tribus.

Mentre que Alvarez, en canvi, tot i que comparteix en gran part la versió, en un moment determinat sembla suggerir una relació cordial amb els europeus molt reculada:

Esta segunda vez que los Ndoues, en sus movimientos migratorios, salieron a la playa lo hicieron por la costa de la desembocadura del río Lokondje o Leko (Camarones), donde de nuevo fueron asediados por los Bakokos y los Basekes, agresión que esta vez el pueblo Ndoue pudo repeler con las escopetas de chispa («ngadi» = rayo) que les proporcionaban los «blancos», que con ellos hacían comercio.

La veritat històrica, almenys fins allà on coneixem l'evolució de la zona, és ben poc galdosa per a uns ndowe que, igual que molts altres pobles de la costa, van col·laborar amb la tracta d'esclaus; i, més tard, amb la pacificació hispànica dels pobles de l'interior:

Es va lliurar una lluita sense treva des del començament del segle XIX entre els negociants que miraven d'aprofitar les riqueses del continent africà (anglesos, alemanys, francesos) i els traficants d'esclaus (portuguesos, espanyols, holandesos, francesos) aliats amb els caps de les tribus costaneres. Els mercaders utilitzaven els Ndowe, sobretot els Benga de Corisco, com a «midmen»: és a dir com a introductors dels seus productes a l'interior del continent. Aquests intermediaris practicaven el comerç d'esclaus en detriment dels Envico, un altre poble ndowe. Sembla que aleshores Fernando Poo va servir com a base de concentració dels esclaus comprats a tota la costa de Guinea, igual que Sao Tomé.⁴⁵⁴

⁴⁵⁴ Max Liniger-Goumaz, *Brève Histoire de la Guinée Équatoriale*

1900: Reunión de jefes de tribu ndowe, en la Punta Dyeke, y con representantes españoles; para analizar y pronunciarse sobre la situación de la zona ante los acontecimientos que se vivían⁴⁵⁵. Los principales acuerdos fueron: 1) Continuar vinculados a España y 2) Colaborar con las autoridades españolas para la penetración y conquista del interior.⁴⁵⁶

És clar que aquestes manipulacions, que Ikuqa destaca, formen part de l'epopeia. L'autor no s'ho inventa tot i n'hi deu haver d'altres, com ara el fet de considerar-se els primers pobladors del país (recordem, per exemple, la versió d'Ambrosio Ipuwa sobre el pas del riu d'aigües negres, transcrita en el primer volum, on identifica els lityek amb els pigmeus).

D'altres autors segueixen el mateix esquema general, amb més o menys retocs. Un altre exemple interessant que puc donar és el del professor **Paul Mompey**: es tracta d'un professor de Batxillerat de Libreville, benga de la banda gabonesa. La seva aportació, difícil de trobar, només circula com a material ciclostilat. I fa així:

Els benga tenen un origen comú amb els kota del Gabon, els duala, els banoko i els batanga del Camerun, i els kombe i els hapuku de Guinea Equatorial. Tots ells vénen del sud del desert sudanès, on feien la guerra, a començaments del segle XIè, amb els ikieki o els hakoko, una altra raça guerrera. Perseguits pels seus adversaris, els benga, en companyia dels altres clans i sota la conducció del seu cap Mongondje, van arribar, després de molts anys de marxa i de lluita, a les riberes d'un gran riu situat al sud del Camerun. El van batejar com a Lokondje.

Les aigües d'aquest riu eren brutes i fosques, cosa que els va fer creure que eren profundes i que no el podien travessar. Va ser llavors que, un dia, una benga vella que es deia Bokeli, que significa «prudència», que s'havia quedat sola al poble mentre la resta de gent era als camps i al bosc, va veure un antílop aquàtic anomenat «ndjombe» que travessava el riu Lokondje a peu. Quan els altres van tornar, la vella Bokeli els va explicar allò que havia vist. La comunitat va decidir de travessar el riu i va concloure un pacte: que mai no matarien ni es menjarien l'antílop aquàtic ndjombe. És de llavors que ve la prohibició de menjar-ne.

⁴⁵⁵ El 27 de juny d'aquell any es va signar el tractat franco-espanyol de París, que delimitava les fronteres d'ambdues potències en el golf de Guinea. La nota és meva

⁴⁵⁶ Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe : etnología, sociología e Historia*

Després d'haver travessat el riu, els kota, tot fugint del soroll del mar, van prendre una direcció oposada a la de la resta de la comunitat. Això els va portar a les riberes de l'Ivindo.

Els benga i els altres clans van arribar al mar pel sud-oest del Camerun, on el clan duala va decidir d'establir-se; mentre que els batanga hi van fundar Ngoye na Loko, l'actual Kribi.

Els clans restants van continuar per la costa cap al sud i van trobar la muntanya Rondelo a l'est de Bata. El clan hapuku s'hi va instal·lar.

Els altres van arribar a la desembocadura de l'Eio, l'actual Uole [Benito], on van fundar el poble de Mbini. El clan kombe, que tenia com a cap el rei Ulago, s'hi va quedar.

Els altres, sota la conducció del rei Bodipo, van continuar cap al sud i van fundar molts pobles, els més importants dels quals van ser: Dumbambego, sobre el riu Ndote; Ibuma, prop de la punta Ilende; i Djeke (Río Muni), on va regnar el rei Ekela. Els benga s'hi van establir i es van dedicar a la pesca.

Uns pescadors van descobrir l'illa d'Elobei; mentre que d'altres van arribar fins a l'actual illa de Corisco, que era deserta, i la han batejar «Maiendje», que vol dir «lloc tranquil». Avui es diu «Mandji Benga»: la major part dels nostres s'hi van establir i hi han viscut fins avui. El nom d'un gran notable benga, el rei Uganda, nascut l'any 1857 i mort el 1961 a Corisco, restarà lligat a la Història d'aquesta illa i a la dels benga.⁴⁵⁷

Lamentablement, no és fàcil trobar relats globals de la llegenda, malgrat que tots els ndowe la coneixen; i, a partir d'aquest esquema general, es sol completar amb dades més concretes del grup al qual pertanyi l'eventual informador. Així, Ernest Ndjone, cap dels benga de Cap Estérias (Gabon), continuava:

Quan els benga van arribar a Corisco, es van dividir: els uns es van quedar a l'illa; i els altres van travessar fins al Gabon. Quan van arribar al Gabon, hi van trobar un mpongwe que era rei. I aquí hi ha una altra història: Aquell rei, que es deia Ekela, havia llançat al mar un paquet que era ple de riqueses. Algú va pescar aquell paquet amb els hams.

⁴⁵⁷ Paul Mompey, *Un peuple du Gabon : les benga*

Ja feia dos o tres mesos que l'havien pescat. Hi havia un mpongwe que s'estava a la platja amb la filla d'aquell rei. Li deia: «T'he de dir un secret que conec i que et farà obrir uns ulls com a taronges». I l'altra replicava: «Si es tracta d'un secret, no l'has pas de descobrir. Els secrets s'han de guardar».

El rei es va adonar que algú havia pescat el paquet i es va enfurir. Va acusar els benga: «Sou vosaltres els que heu arreplegat aquell paquet que jo havia llançat!» Aquells pobres es van mirar de defensar: «Mireu que des que hem arribat aquí que passem gana...». De fet era aquell mpongwe qui l'havia pescat, però la noia li repetia: «No pots pas dir el que has fet, has de mantenir-ho amagat». Era aquell mpongwe qui havia arreplegat aquell paquet ple de riqueses. I, en canvi, els benga s'ho passaven malament per aquella acusació. Fins que va haver-hi una guerra per aquella causa.

Per això els benga van poder avançar des d'allà fins a aquí, al Cap Estérias. En arribar al Cap van poder trobar aquella gent en un indret que es diu Ndiba. Hi van trobar aquell rei. I va passar que tota aquella gent van haver de deixar aquell indret a causa d'un marisc: és un marisc que, si te'l menges, et fa mal; i, com que ells en van menjar perquè tenien gana, la meitat almenys es van morir. Van fugir i així és que els benga van poder arribar fins a Santa Clara. Allà van trobar els pigmeus, que van dir: «¿És això el que us ha passat?» I van pegar aquella gent. Allà hi ha un riu que es diu Utande; els benga s'hi van aturar, mentre que els mpongwe el van travessar per salvar-se i es van quedar a l'altra banda.⁴⁵⁸

En general, i com passa sempre en aquesta mena de relats, la preocupació fonamental rau en l'intent de donar una unitat d'origen a tota una colla de pobles (*tribus*, en la nomenclatura de tots aquests autors) que tenen una mateixa llengua i uns vincles polítics unitaris molt febles. Potser per això mateix resulta especialment significatiu que l'epopeia destaquí la importància del grup Benga, situant-lo a l'avantguarda de la columna principal i deixant veure que era l'estuari del Muni el lloc precís que el somni premonitori havia indicat. La narració oral, doncs, fonamenta la realitat política i dóna base a la reialesa, teòricament compartida per tots els ndowe, dels Benga de Corisco.

I per això mateix no resulta tan estrany que Ikuga no desenvolupi aquesta darrera part de l'epopeia; i que en canvi Alvarez (i, naturalment, Mompey) s'hi entretinguí més: perquè, en el moment de la publicació del llibre del colon, la monarquia del rei **Uganda Ndelo Ngola** -extingida a la seva mort el 1960- encara era plenament vigent. El silenci d'Ikuga implica la voluntat de no mitificar l'últim rei dels ndowe.

⁴⁵⁸ Gravada el dia de Nadal de 1992

Igualment, hi ha una altra preocupació que es manté al llarg de l'epopeia, independentment ja dels autors: es mitifica el poble ndowe, que queda situat al capdamunt de tot de la *gran família bantu*; i això implica també explicar com és que un poble tan important pugui ser tan petit. Potser també es deu a això la insistència a presentar divisions, dispersions, guerres i submissions a tota mena d'esclavatges.

Ara bé: per damunt de tot, no podem oblidar que l'epopeia, igual que qualsevol altre gènere narratiu oral, utilitza un **llenguatge simbòlic**; i que de cap manera podríem creure literalment allò que ens explica. Des d'aquest punt de vista, els trets que em semblen més remarcables són aquests:

* la mitificació dels orígens del poble ndowe, per tal de situar-los en un **temps primordial**. A manca de referències històriques pròpies, aquest temps primordial es manlleva de la Història general africana, tot mirant de respectar tres tradicions culturals i mítiques, escrites, presents a l'Àfrica i presentades sempre com les més importants: la **musulmana**, la **cristiana** i l'**egípcia**.

L'origen dels ndowe, a la seva pròpia epopeia, no pot ser qualsevol; i, a banda d'una genealogia molt abstracta que Alvarez presenta sense referència a cap realitat històrica o mítica comparable, Ikuga dóna tres hipòtesis que són inversemblants, però que tenen lògica en aquest context:

- **Aràbia**, bressol de la religió musulmana i dels llocs sants, però situada fora de l'Àfrica, és la menys versemblant de les tres i l'autor només la menciona de passada sense justificar la seva asseveració. La realitat musulmana, de fet, és la més allunyada dels ndowe actuals.

- **Etiòpia**, terra entorn de la qual s'han creat mites molt diversos i que representaria un Estat africà cristià que ha existit des de molts segles abans que els mateixos Estats europeus, semblaria la més apropiada. La conversió de la mítica reina de Saba en una reina ndowe, per altra banda, té la gràcia d'emparentar el poble ndowe amb tota la tradició bíblica (i, per tant, europea).

- **Egipte**, finalment, seria el país africà que ha donat al món una cultura més important, decisiva per a la posterior construcció del món grecorromà. Novament, doncs, apareix la relació amb la cultura europea. Ikuga remarca aquesta possibilitat; i, igual que Alvarez, apel·la a un possible culte solar dels ndowe; recurs fàcil, donada la direcció del seu èxode *seguint el camí del sol*.

* un cop establert el poble ndowe en un origen d'importància incontestable, l'epopeia segueix força l'esquema habitual per als herois llegendaris:

- situació caòtica: que cap de les dues versions no presenta, però que hem de suposar; perquè, si no, no es justificaria la necessitat de marxar del país original, de l'espai primordial.

- premonició que vaticina el final d'aquesta situació caòtica i anticipa l'actuació de l'heroi, que en aquest cas és tot el poble.

- dificultats per al naixement, que en aquest cas es substitueixen per dificultats en el començament del viatge: com que no s'ha donat una explicació causal d'aquesta migració, les dificultats són internes i es concreten en l'escissió propiciada per Isambo.

- abandonament de la llar original, Egipte o Etiòpia.

- actuació unidireccional, sense possibilitat d'alternatives: hi ha una missió a complir, que és arribar a l'Oceà Atlàntic; i tot allò que es desvia d'aquest propòsit s'interpreta com un fracàs o una desviació de la conducta desitjable.

- èxit final, que justifica l'ordre establert: una disposició territorial de les tribus, la unitat original de totes elles, i un cert poder polític centralitzat a Corisco.

* dintre d'aquest esquema general, s'hi enquibeixen aventures concretes; però també històries particulars de personatges que es consideren principals: *Ikelenge* → *Ndebele* → *Bosendje*, *Isambo* → *Ukambala* → *Uganda*... A aquests personatges podríem afegir el sacerdot *Imbongi dja Nduma*, que rep el somni premonitori, *Nadjidja*, una de les dones d'*Isambo*, i cap més. En comparació a d'altres epopeies, per exemple la fang, es tracta d'un nombre de personatges escàs. No cal dir que el tractament que reben no és pas històric, sinó conseqüent amb les característiques de la literatura oral:

*Aquella tierra que no había sido jamás hollada por la planta de un ser racional, según cuentan, carecía en absoluto de simple sendero que permitiera caminar con desahogo o que sirva de orientador al célebre Ikelenge, cuya potentísima voz se dice que fue extraordinariamente sonora y ondeante, incluso más que la más resonante campana; razón por la cual se dio este nombre a la primera campana que los ndowe oyeron. Añaden que Dios dotó a aquel varón de tan maravillosa facultad por haberlo predestinado para la conducción de los súbditos de su reino en aquella peregrinación; pues para comunicar con cada jefe de tribu o impartir sus órdenes de carácter general de un extremo a otro de la kilométrica fila, se valía de su incomparable fonación.*⁴⁵⁹

⁴⁵⁹ Andrés Ikuğa Ebombobombe, *Epatakulako*

A.- EPOPEIA HEBREA:

terra sentida com a no pròpia: esclavatge a Egipte.

manifestació divina que indica el destí final: Palestina = terra de promissió.

dificultats externes per a la sortida: l'oposició del faraó, resolta amb les plagues.

sortida del poble cap a la terra promesa.

guiatge a càrrec d'un elegit que condueix totes les tribus d'una manera miraculosa.

travessa plena de divisions, dissensions i deslleialtats des del punt de vista del comandament del poble.

vedell d'or i càstig del poble.

lluïtes contra els amalequïtes.

iniciació al Sinai.

arribada definitiva a la terra promesa amb un guia diferent del primer.

ocupació de la terra promesa i assentament de les tribus en el territori.

instauració del culte definitiu.

B.- EPOPEIA NDOWE:

terra sentida com a no pròpia. esclavatge a la costa atlàntica. esclavatge al Sudan.

somni premonitori del sacerdot *Imbongi* (caràcter diví) que indica el destí final: la costa atlàntica = terra de promissió.

dificultats internes per a la sortida: l'escissió d'*Isambo*, resolta amb l'avenç de la columna principal.

retirada de famílies de la columna principal i llur assentament lluny de la terra promesa.

lluïtes contra els lityek.

instauració del *mokuku*.

És clar que pel sol fet que hi hagi tot de semblances no podem pas establir una relació directa entre una epopeia i l'altra: trobaríem les mateixes similituds amb d'altres epopeies, a condició que la història que expliquin estigui centrada en un gran viatge de tot el poble. Podem dir, doncs, solament, que Exode i epopeia ndowe procedeixen d'un mateix grup de narracions orals. Per altra banda, la versió que coneixem de l'Exode és escrita, i sembla que va ser traslladada de la seva versió oral, en redaccions diverses, entre els segles X i V abans de Crist. Al llarg de la seva evolució va anar incorporant elements religiosos, litúrgics i legislatius que, evidentment, l'allunyen de l'epopeia ndowe i de qualsevol altra.

Però tampoc no podem oblidar que el poble ndowe ha estat en contacte amb el món europeu des de fa segles; i que ha rebut la tasca *evangelitzadora* de missioners alemanys, francesos, americans i espanyols, significant aquests darrers només l'etapa més recent (però que ja dura des de fa més de cent anys). El manlleu d'episodis del relat bíblic, en conseqüència, sembla una hipòtesi versemblant; i en alguns episodis és força clar:

*Moisés estengué la mà sobre el mar, i cap al matí, el mar tornà al seu lloc, i les aigües sorprengueren els egipcis que fugien. Jahvè capbussà així els egipcis dins el mar. Les aigües revingueren i colgaren els carros, els qui els muntaven, i tot l'exèrcit del Faraó que els perseguia dins el mar. No en va quedar ni un. En canvi, els israelites havien passat el mar a peu eixut, i les aigües els emparaven com un mur a dreta i a esquerra.*⁴⁶⁰

*Se agrega sobre este mismo suceso, otro caso muy extraño y algo dudoso, pero de unánime afirmación entre los narrantes de esta emigración. Dicen que momentos después de haberse trasladado las masas a la otra margen, es cuando jadeantes, llegaron los terroristas a la orilla recién abandonada, y que al intentar vadearlo cual lo hicieran los ndowe, no pudieron conseguirlo, porque el caudal de aquel río volvió a ser milagrosamente tan profundo y temible como antes.*⁴⁶¹

Els eixos centrals del relat bíblic són dos: la sortida d'Egipte i l'aliança que s'estableix, en el Sinaí, entre Jahvè i el poble d'Israel. Aquests dos fets centrals de l'epopeia distingeixen des d'aleshores el poble hebreu: **en ells radica la seva originalitat com a poble**. Igualment, l'epopeia ndowe ens presenta una història en la qual podem considerar dos eixos similars:

⁴⁶⁰ Exode, 14, 27-29

⁴⁶¹ Andrés Ikuğa Ebombobombe, *Epatakulako*

- el trasllat d'Egipte o Etiòpia fins a l'Oceà Atlàntic: és la part èpica de la història, destinada a mitificar els orígens propis i a fer sentir l'orgull de les pròpies gestes.

- la instauració del *mokuku*, que sanciona una manera d'entendre el món i d'actuar des del punt de vista religiós. Tot i que en el relat ocupa una posició marginal (Alvarez ni tan sols en fa esment), penso que es tracta d'un episodi fonamental: perquè, a l'arribada a la terra promesa, dota el poble d'un nou ordre, incontestable en el moment de creació de la llegenda.

Igualment, en aquests dos eixos centrals de l'epopeia radica l'originalitat dels ndowe com a poble.

* Aquest nou ordre instaurat a l'acabament de l'èxode ndowe en fonamenta en gran part l'estructura social. La seva inclusió a l'epopeia el situa en un temps mític que es renova cada vegada que es repeteix el ritual. Ara bé, l'epopeia també ens presenta una altra característica que, des del punt de vista de la religiositat tradicional, resulta bàsic: i és que tot el poble passa aquesta iniciació abans de cloure la seva gesta, de la mateixa manera que el poble elegit ha de destruir els ídols vells i acceptar Jahvè com el seu únic Déu i la seva llei com a pròpia.

Aquesta iniciació col·lectiva es concreta a l'epopeia en tres episodis:

- el pas de l'enorme tronc que obstaculitza la marxa, solucionat mitjançant la construcció d'un túnel en el mateix tronc (versió d'Alvarez) o, més probablement, amb la construcció d'un túnel subterrani:

El penúltimo obstáculo fue el de dos enormes e inmensurables raíces de un solo árbol llamado «eieve», cuya altura y longitud no pudieron definir debido a lo extraordinarias e inmensas que eran. Como no podían pasar, pues una se extendía hacia el norte y otra hacia el sur, tuvieron que oradar con sus toscas herramientas una de las mentadas raíces llamada «upanda a elevena bovenga» (raíz de «eieve» y «bovenga»), hasta abrir un paso por el que pudieron seguir su largo éxodo, trascurridas dos lunaciones.⁴⁶²

- el pas del riu d'aigües negres, fet possible gràcies a la intervenció d'un animal (rombe) davant d'una partera.

⁴⁶² José Manuel Novoa Ruiz, *Guinea Ecuatorial : Historia, costumbres y tradiciones*. Novoa no dona la referència d'aquesta cita, que és precisament d'un article d'Andrés Ikuga (*Interpretación del éxodo Ndowe*. In *La Guinea Española*, 1964); curiosament, a la seva darrera versió, Ikuga, possiblement a causa dels seus dubtes entorn dels episodis rondallístics, no explica de quina manera els ndowe van poder superar el tronc

En el primer episodi, es tracta del pas d'un túnel, sigui fet en el mateix tronc o sota terra; en el segon cas, es tracta del pas d'un riu. Tot dos episodis, doncs, tal com hem vist en l'anàlisi de les rondalles del segon volum, simbolitzen una **mort temporal**, la iniciació necessària, l'assoliment de la **maduresa** per part del poble:

Aquests textos tradicionals, doncs, no es presenten pas com a històries meravelloses que tenen conseqüències polítiques, sinó que més aviat ens conviden a una comprensió més filosòfica del sentit i la raó d'ésser de l'home.

A més a més, i en el mateix ordre d'idees, tant les diferents versions del mite d'Evú com la llegenda de Nguranguran no proposen pas, tal com es pensen alguns, la història de les etapes principals de les migracions fang; sinó que assenyalen experiències fonamentals de tipus iniciàtic o filosòfic. Més que no pas «històries», aquests relats miren de respondre preguntes de tots els homes i de tots els temps: qui som, d'on venim, on anem.⁴⁶³

Per això la primera migració s'acaba sense èxit, i cal repetir-la: perquè només un acostament al món espiritual pot furnir al poble ndowe la preparació suficient per acomplir la missió encomanada; solament la iniciació al món de la mort i dels esperits els pot donar la **maduresa** suficient per vèncer els enemics, deixar enrera esclavistes, àrabs, hauses i lityek, i instal·lar-se definitivament a la terra promesa. El símbol de l'acompliment de l'epopeia és, precisament, la instauració del *mokuku*; i el tercer episodi rondallístic, que demostra el domini sobre els animals:

- la mort del tigre, que suposa l'assoliment definitiu de la seguretat en el nou territori i la possibilitat d'una instal·lació sense traves.

No és estrany, en aquest context iniciàtic, que qui aconsegueixi matar la bèstia sigui una dona vella, una especialista oficiant dels rituals. I, igual que els altres dos episodis, també aquest el podem retrobar a les mateixes rondalles dels ndowe:

Les dues tortugues no eren pas dolentes. Es van entendre i es van llançar a l'aigua per salvar el tigre. Quan estigueren tots a la riba, però, li anunciaren que havia perdut la juguesca i que elles eren més fortes que no pas ell. El tigre es va enfellonir de veritat, les va perseguir, i finalment va capturar la tortuga de carei, la va porta a casa seva i va dir a la seva dona que la preparés per menjar-se-la.

⁴⁶³ Bonaventure Mve Ondo, *Sagesse et initiation : à travers les contes, mythes et légendes fang*

«¿Ara em mataràs? Si t'acabo de salvar la vida! ¿No ho recordes, que t'estaves ofegant?» Com que el tigre no li feia gota de cas, es va adreçar a la dona: «No cal pas tenir-me lligat, per matar-me. Almenys, deixa que mori deslligat». La dona no ho volia, però van acabar fent-ho. Aleshores la tortuga els va demanar dos gots de salsa picant, perquè -segons els va explicar- ben picanteta seria més bona. Quan els hi van donar, la tortuga digué: «Mireu-me bé, ara». La miraren fit a fit, i la tortuga va abocar la salsa damunt dels ulls del tigre, que començà a cridar de mal que li feien. La tortuga va aprofitar l'aldarull per mirar d'escapolir-se; però la dona del tigre la va enxampar. «Deixa'm estar, ara. ¿Que no ho veus, com pateix el teu marit? El que hem de fer és curar-lo».

Li ho va deixar fer: la tortuga va agafar un munt de fulles, i les anava ficant dins la boca del tigre, que no parava de cridar. «No cridis, home, que són fulles medicinals!» El tigre va acabar mort. La tortuga, llavors, va demanar a la dona del tigre que es casessin. Ella no ho va voler i el va fer fora. Tot fent veure que se n'anava, la tortuga es va ficar a sota del llit de la dona. I, a la nit, va agafar una destrat i la va trossejar.

Més endavant va tornar a trobar la tortuga de bosc, que volia que continuessin la seva disputa. «Mira, amiga: he matat el tigre, que és l'animal més ferotge de tots. ¿T vols discutir amb mi? Val més que cadascú faci la seva vida». La tortuga de bosc va veure que l'altra tenia raó; es va ficar a l'aigua, i va desaparèixer riu avall.⁴⁶⁴

El domini damunt dels animals i l'ajuda que en reben (rombe) contrasta, ara sí, amb l'epopeia hebrea, on la instauració del nou ordre comporta un canvi absolut de culte: cal destruir el vedell d'or i complir el pacte de l'aliança amb un Déu personal.

* Tot plegat ens indica la supeditació de l'epopeia ndowe als esquemes propis del gènere i, en conseqüència, la seva manca d'originalitat i, doncs, d'historicitat. És normal, doncs, que trobem episodis molt similars en tot d'altres epopeies, sobretot de pobles propers. A tall d'exemple veurem algunes explicacions curtes pertanyents a les cultures basà⁴⁶⁵, evuzok⁴⁶⁶ i fang⁴⁶⁷:

⁴⁶⁴ Jacint Creus & Adelina Kola Ipuwa, *Likano la bolo nyama : contes d'animals*

⁴⁶⁵ Aurora González Echevarría, *Invención y castigo del brujo en el Africa negra : teorías sobre la brujería*

⁴⁶⁶ Lluís Mallart i Guimerà, *Ni dos ni ventre : Religion, magie et sorcellerie evuzok*

⁴⁶⁷ José Manuel Novoa Ruiz, *Guinea Ecuatorial : Historia, costumbres y tradiciones*

A.- BASÀ:

Durant una estada breu entre els basà, l'estiu de 1978, vaig visitar Log Bikoi, al costat nord del riu Zenaga, prop de Ngog Lituba, on van sorgir de la terra els ancestres dels basà. Els basà, igual que els beti, i altres tribus de la selva que van emigrar de la sabana, comencen el seu mite d'origen abans de travessar el riu.

B.- EVUZOK:

Segons les tradicions, els evuzok haurien pres part en la gran migració que va posar en moviment tot de poblacions que venien de la sabana cap a la selva del sud. El record d'aquest viatge ha quedat reflectit en un mite d'instal·lació que explica que tots aquests pobles en migració van travessar un gran riu -el Sanaga per als evuzok- a l'esquena d'una serp enorme, i d'aquesta manera es van escapar dels seus perseguidors. El mite també explica que a l'altre costat del riu van trobar el camí del bosc obstruït per un «adzab» i que passar-lo van haver de fer-hi un forat. A l'altre costat de l'arbre van descobrir una gran clariana on tots aquests pobles es van instal·lar provisionalment. Van anomenar aquest arbre «Ondzab-boga», o sigui «l'adzab foradat», i aquell indret «nsën meyòn», és a dir «la cort dels clans», perquè és allà on aquests pobles es van dividir, seguint cadascun la seva ruta.

C.- FANG:

El pueblo «fang» pertenece a la gran familia «bantú» y procede de la meseta sudanesa que se extiende entre el Bahr-El- Chazal, al norte, y el Uellé, al sur. Presionados por su número y por los pueblos «camitas» y «semitas» del norte, los «fang» comienzan su larga emigración hacia la costa atlántica. En su avance parece ser que siguieron el curso del río Ubanguí-Chari, hasta llegar a la olla del Congo, donde se encuentran con el inmenso bosque ecuatorial, por el que tardaron un año en pasar. La tradición representa esta época como un árbol gigantesco llamado «Achap», al que atraviesan por sus raíces en su penosa marcha. Ante este obstáculo se dividen en dos grupos principales. El primero siguió avanzando por el nordeste a través del curso del Sanaga, hasta alcanzar la costa. Los otros continuaron hacia el sur, por el curso del Sanga. Otros grupos continuaron por el oeste, siguiendo el curso del Ogoué hasta el litoral.

El pas per l'aigua i per la terra -túnel, cova, cau-, que equival al pas per una mort temporal, la iniciació i l'assoliment de la maduresa, no són episodis exclusius de les cultures de l'Àfrica Central. Igualment a tall d'exemple, i per tal de comprovar que es tracta d'un fenomen molt més estès, vegeu aquests fragments que pertanyen a una epopeia aparentment molt allunyada, la que explica el llarg viatge dels tarascos de l'Estat mexicà de Michoacán:

Como los tarascos se adelantaron, luego que pasaron el estrecho de mar, en los troncos de árboles y balsas y otros instrumentos de pasaje, se metieron a vivir y a habitar en las siete cuevas, espeluncas cavernas de la tierra, hasta que hicieron habitaciones y moradas. Desde allí fueron creciendo y tomando el tiento de la tierra y disposiciones della para poblarla.

(...)

La variedad que dicen haber habido entre los mexicanos, tarascos y demás naciones en el modo de vestir fue que siendo todos de una prosapia, descendencia y generación, y todos venidos por una vía y derrota y camino y parte, al pasar de un estrecho de mar de una parte a otra o de algún río caudaloso (algunos quieren decir que es el río de Toluca y que por donde van es la tierra adentro, porque cuando se van acercando a la mar es muy grande e caudalósísimo; finalmente, que en esto no hay más claridad de esta de que si fue estrecho de mar o si fue río, el de Toluca u otro cualquiera), estos tarascos quisieron adelantar y pasar primero, aunque les iban a la mano no consintiéndoselo, las otras cuadrillas, estorbándoselo y diciéndoles que non pasasen así, ni se pusiesen en tan grande peligro, porque en aquellos tiempos se tenía por gran hazaña y atrevimiento pasar la mar, mayormente aquellas gentes, que perfectamente supieron de navegación, faltándoles barcos e instrumentos para semejante ocasión y pasaje. Mas con todas estas persuaciones y porfías, entretanto se salieron con su comenzado propósito, porque se obieron de adelantar, como se adelantaron. Y así, fueron éstos los primeros de que se tiene noticia que pasaron aquel estrecho, que ha de estar hacia la parte del Poniente en cuanto a nuestro centro. Finalmente, al tiempo de pasar buscaron modos y maneras inauditas, que fueron por unos troncos de árboles y balsas y otras cosas que la necesidad les enseñaba. (...) De manera que con esta necesidad se despojaron de sus bragueros para atar sus balsas y maderos, con que pasaron su naufragio hasta que se pusieron de la otra parte con sus hijos y mujeres, que debieron de ser gran muchedumbre de gentes. (...) Jamás perpetuamente los dichos tarascos se pusieron bragueros, ni dejaron de traer los huipiles de sus mujeres, ni menos sus mujeres los traían ni ponían, en recordación y memoria de su peregrinación y pasaje. (...) Y así, como éstos fuesen los primeros que pasaron, vinieron a poblar las provincias de Mechoacan donde, después de muy cansados, pararon, hallando aquellas tierras muy a su propósito y conforme a su calidad y costumbres.⁴⁶⁸

⁴⁶⁸ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*; ed. de Germán Vázquez. Madrid : Historia 16, 1986 (Crónicas de América ; 26). La primera edición d'aquesta crònica és de finals del s. XVI o començaments del s. XVII

* En el cas dels ndowe, aquest tipus d'epopeia té un valor afegit que no podem ignorar: en presentar-los com els primers pobladors de la zona, i uns pobladors molt antics (primera migració), fa una clara reivindicació d'un dret territorial. Cosa que probablement és important per a un poble que des de fa un segle i mig està cedint territori als nous pobladors fang.

En el moment de constituir-se la llegenda, però, potser aquesta oposició dels fang no era tan evident; entre d'altres raons, perquè sembla que la darrera migració d'aquest poble va ser molt tardana. Tanmateix, era molt important reivindicar un dret territorial en una zona costanera: perquè, des d'uns quants segles enrera, els habitants de la costa disposaven d'un mitjà de vida afegit: el contacte amb els europeus, sinònim de riquesa i de poder.

I no solament per l'existència de la tracta esclavista, sinó perquè els pobles costaners situats estratègicament (per exemple, els benga de Corisco) eren el punt d'arrencada d'un comerç europeu cap a l'interior, que es va anar fent més i més important; i el punt d'arribada d'un comerç dels pobles interiors cap a la costa:

Vegeu de quina manera, de mercat en mercat, els productes arriben a la costa:

- els duma van a aprovisionar-se amunt, a l'alt Ogooué i fins i tot al Congo, al país dels mbede i els teke. Amb piragua, transporten aquestes mercaderies al seu país, a Mulundu, on els okanda aniran a canviar-les per les seves o per les que han comprat als enenga o als galwa.

- els okanda van a aprovisionar-se amunt, a Mulundu, al país dels duma. Amb piragua, transporten aquestes mercaderies al seu país, a Lopé, on els enenga i els galwa aniran a canviar-les per les seves o per les que han comprat als nkomi i als orungu.

- els galwa i els enenga van a aprovisionar-se amunt, a Lopé, al país dels okanda. Amb piragua, transporten aquestes mercaderies al seu país, a Lambareni-Adolinanongo, on els nkomi i els orungu aniran a canviar-les per les seves o per les que han comprat als blancs.

- els orungu van a aprovisionar-se amunt, a Lambareni-Adolinanongo, el país dels enenga i els galwa. Amb piragua, transporten aquestes mercaderies al seu país, Cap Lopez (Apomandé, Izambé, Sangatanga), on les venen als blancs.

Els orungu deuen la seva preponderància a la posició costanera que els assegura el monopoli del comerç amb els blancs.

(...)

El mateix esclau que es va comprar a Samba per unes quantes paneres de sal i de peix assecat, es reven a Sangatanga: 60 metres de tela, cent litres de rom i unes quantes pacotilles. Aleshores es comprèn més bé la importància de viure a la costa i la preponderància dels orungu.⁴⁶⁹

Potser per aquesta mateixa raó existeixen tot de petites llegendes en què determinats pobles costaners deixen clar -rient-se, de passada, dels de l'interior- que ells van ser els primers a tenir tractes amb els europeus. Aquesta, que em va explicar **Akwavi Ndjone** al Cap Estérias⁴⁷⁰, n'és un exemple:

Aquesta és la història que expliquen els miene per fer veure que van ser ells els primers a trobar els blancs: hi havia els miene i els fang, separats per un riu. Els fang eren a l'altra banda del riu i els mpongwe eren en aquesta. Els blancs van arribar i els van preguntar: «¿Qui són aquella gent?» I els miene van contestar: «O pami'e», que significa «No ho sabem pas». D'aquí els ve el nom de «opamue» que els blancs els donaven al començament: perquè els blancs van trobar primer els miene, que els van respondre això.

L'epopeia ndowe, igual que l'èxode hebreu o les migracions dels basà, dels evuzok, dels fang, dels tarascos i de molts altres pobles, es mou en un nivell molt diferent de les rondalles del cicle de Ndjambu: són una altra cosa, obeeixen fenòmens literaris clarament diferenciats i tenen funcions clarament divergents.

Ara bé: de la mateixa manera que *Ilombe* i *Ugula* no tenen pràcticament res a veure amb els herois llegendaris, entre les llegendes d'origen i les rondalles del cicle sí que podríem establir tota una colla de similituds. Es tractaria de semblances relacionades amb el caràcter iniciàtic que unes i altres presenten, i que es concreta en episodis determinats:

- * sortida del lloc d'origen
- * entrada en el bosc
- * superació de proves
- * entrada en el riu (= mort simbòlica)
- * contacte amb el món supranatural (= rombe)
- * sortida del riu (= renaixement simbòlic)
- * recepció d'ensenyaments concrets (= mokuku)

⁴⁶⁹ Annie Merlet, *Légendes et Histoire des Myéné de l'Ogooué*

⁴⁷⁰ Gravada el 19 de desembre de 1992

Es tracta d'episodis que trobàvem a les rondalles, especialment a les que formen el nucli central del cicle i que presenten l'assoliment de la maduresa per part de l'heroi. En el cas de les llegendes d'origen, el pas per tots aquests episodis representa l'assoliment de la maduresa per part de tot el poble ndowe.

Amb una darrera acotació: si bé la referència a l'origen egipci dels ndowe -i d'altres pobles- cal atribuir-la a un desig de mitificació del temps primordial (*Aquesta manera de procedir permet de participar, des de l'origen, de la grandesa de les civilitzacions incontestades*⁴⁷¹), la direcció de la gran migració -sempre cap a l'oest- conté igualment connotacions iniciàtiques: perquè es tracta d'una marxa que es dirigeix cap al lloc on el sol es pon, on el sol mor; allà on molts cultes solars han situat el territori dels seus morts, començant pel mateix Egipte (a partir de la democratització que tingué lloc durant la V^a dinastia):

*La carta del Senyor de Tot va arribar a Osiris i li van llegir. Ell va escriure a Re-Harakthi una altra vegada, i li deia: «Que belles que són les accions de l'Enèada! Maat, la justícia, s'ha enfonsat en el món inferior! Escolta'm, ara: la terra dels morts, on jo visc, és plena de dimonis que no temen cap déu ni deessa. Si en fes anar alguns al món dels vius, em portarien els cors dels malfactors aquí, on serien castigats. ¿Quin déu de vosaltres té més poder que jo, que resideixo a l'oest?»*⁴⁷²

Ens hem acostat una mica més, doncs, mitjançant aquesta reflexió sobre el caràcter dels personatges i de les llegendes, al nostre cicle. I hem trobat un grup de narracions que poden fer llum sobre un possible origen, encara que parcial, d'aquestes rondalles.

Tanmateix hi ha d'altres aspectes, dintre de la cultura ndowe, que ens aportaran una clarificació prou més gran. Mentre que encara resten oberts els interrogants amb què tancava el segon volum.

⁴⁷¹ Georges Balandier, *Afrique ambiguë*

⁴⁷² Versió de la llegenda d'Horus y Seth procedent dels papirs Chester Beatty I i Sallier IV (Tebes, època de Ramsés V), traduïda per Clara Carbonell. Sembla que la composició bàsica d'aquesta llegenda pot ser de començaments del Regne Mitjà

Capítol 4

RONDALLES

I SOCIETATS INICIÀTIQUES

- 1.- INTRODUCCIÓ
- 2.- LA SOCIETAT INICIÀTICA DEL BWITI
- 3.- LA SOCIETAT INICIÀTICA DEL NDJEMBE
- 4.- LA IVANGA DE LES NOIES NDOWE
- 5.- CONCLUSIONS

1.- INTRODUCCIÓ

Les llegendes dels lluitadors de bebwa es poden interpretar, tal com he fet més amunt, com a llegendes d'herois que, pel fet de no tenir un interès general, col·lectiu, no necessiten una mitificació tan grossa que obligui a una explicació detallada de l'origen del poder extraordinari del lluitador; cosa que és imprescindible quan es tracta d'explicar el manteniment de l'ordre establert: aleshores la col·lectivitat, o bé la classe sacerdotal, o els músics-contaires, han de fer transcendir l'acte instaurador de l'ordre que es vol preservar, tot establint una relació directa entre l'heroi llegendari i la divinitat o els avantpassats.

Des d'aquest punt de vista sí que es pot dir que hi ha una clara oposició entre aquestes llegendes locals i les rondalles del cicle de *Ndjambu*: aquestes presenten uns protagonistes de nivell inferior, amb una preparació tradicional ordinària enfront de l'extraordinària dels lluitadors i altres herois similars. En canvi, aquests herois no tenen cap altra transcendència que la purament local i individual: el fet que guanyin o perdin les seves lluites només interessa el seu prestigi personal i, també, el prestigi del seu poble d'origen; però victòries i derrotes d'aquests personatges no es relacionen gens ni mica amb cap mena de canvi social o polític.

Amb aquest mateix procediment, cada poble es pot inventar un heroi d'aquesta mena més valent que el del costat; i la fama del personatge en qüestió es localitzarà en un radi territorial petit. En canvi, els personatges del cicle de *Ndjambu* són coneguts i celebrats arreu del territori ndowe; la seva difusió és equivalent a la dels herois llegendaris, o a la de la mateixa epopeia.

El protagonista de l'epopeia, tot el poble ndowe, centra una mena de relat de tipus **sacerdotal**, en el sentit que dona un caràcter sagrat a la pròpia Història, el viatge mític, iniciat i acabat per voluntat supranatural. La introducció d'herois semblants a *Lohodann*, en canvi, s'acostaria als relats dels grans **guerrers**: amb unes qualitats que tampoc no són d'origen humà, la seva actuació assegura la societat contra enemics interns o externs i posa ordre en una situació caòtica o desesperada. Personatges com ara els lluitadors de bebwa es distingeixen i donen prestigi a un indret precís, un poble, un grup, però no són suficients per a una identificació col·lectiva perquè la seva actuació té un àmbit d'incidència força reduït.

Semblaria doncs que els personatges de les rondalles, i també els del cicle de *Ndjambu*, es situarien a la part més baixa d'aquesta escala. Les seves aventures poden ser més o menys divertides, però no transcendeixen ningú: ni les persones individuals ni la col·lectivitat. I, tanmateix, el seu èxit els emparenta amb els personatges més notables de la mitologia ndowe:

QUADRE 98

	tipus de personatge	caràcter de la iniciac.	transcendència	difusió entre els nd.
protagonista epopeia nd.	elegit per la divinit.	extraordinari	col·lectiva	universal
protagonista lleg. heroica	suprahumà elegit	extraordinari	col·lectiva	universal
protagonista lleg. local	suprahumà destacat	extraordinari	individual	limitada
protagonista cicle Ndjam.	ordinari	ordinari	aparentment inexistent	universal

I és que en realitat la transcendència dels personatges és important. La qüestió dels noms no és pas banal, perquè només es pot entendre que el poble ndowe hagi individualitzat els personatges del cicle en la mesura que aquests personatges representin alguna cosa important.

Doncs bé: de la mateixa manera que l'epopeia estimula l'orgull dels orígens com a poble i la reivindicació del propi territori; que les llegendes heroiques consagren un ordre social i polític; que tots dos gèneres provoquen un sentiment d'identificació col·lectiva enfront dels altres; i que les llegendes locals enalteixen el grup d'àmbit reduït; d'aquesta mateixa manera, les rondalles del cicle de *Ndjambu* són uns punts de referència necessaris: perquè ensenyen els valors tradicionals d'una manera que es pot aplicar a la vida quotidiana. Des del punt de vista del destinatari podríem considerar:

QUADRE 99

	percepció del personatge	possibilitat d'identificac.	referència temporal
protagonista epopeia ndowe	fora de l'abast	negativa / positiva	passat mític
protagonista lleg. heroica	fora de l'abast	inimaginable	passat mític
protagonista lleg. local	fora de l'abast	negativa	passat real
protagonista cicle Ndjambu	abastable	possible probable	imprecisa present

Epopeia, llegendes heroiques i rondalles del cicle serveixen per a la identificació col·lectiva, per a la cohesió del poble ndowe enfront dels altres pobles; són el pòsit comú de la saviesa ancestral que cal preservar per tal que el poble ndowe continuï existint com a tal:

*Malauradament, ara trobem que molts sogres volen mancar al sentit de la moralitat. I jo, Ekang Nna, penso que és el meu deure, i el deure de tots, protegir la nostra herència tradicional. Tenim el deure de transmetre als nostres fills aquest sentit del deure i de l'honor. És una obligació sagrada per a tots nosaltres.*⁴⁷³

És per això que el contaire professional ha de passar un aprenentatge llarg i difícil: perquè de la seva competència depèn la supervivència d'aquest llegat, que ningú no coneix tan bé com ell. I per això mateix el públic exigeix, en totes les ocasions, en totes les vetllades, una actuació modèlica, adequada als models coneguts i repetits des de sempre:

L'interpret de l'arpa-guitarra o nvet: l'aprenent ha de fer una estada que dura anys. El preu de l'ensenyament consisteix a treballar. Al final de l'estada, el candidat ha de sacrificar un parent, un ull, un dit del peu. Com a contrapartida, el formador li dona talismans i els secrets de l'ofici.

(...)

*Un narrador que oblidés un relat o que ignorés els procediments elementals de l'art de contar bé, era considerat com un traïdor, un herètic, un dilapidador del bé públic. Gelós de la integritat del patrimoni ancestral, l'auditori exigia de l'artista el coneixement del seu medi, de la natura del seu entorn, dels seus usos i costums, de la visió del món que transmeten i de les formes sintàctiques que han sobreviscut al pas dels segles.*⁴⁷⁴

Les llegendes locals, al seu torn, serveixen per a la identificació dels petits grups enfront de tots els altres petits grups que formen part del conjunt de la comunitat ndowe. Tots els ndowe **comparteixen** epopeia, llegendes heroiques i cicle de Ndjambu: és la qualitat; i **es reparteixen** llegendes locals d'una manera desigual: és la quantitat.

⁴⁷³ Daniel Assoumou Ndoutoume, *Du mvett : essai sur la dynastie Ekang (ou Etsang) Nna*

⁴⁷⁴ J.-M. Awouma, *Contes et fables : étude et compréhension*

Epopèia, llegendes heroiques i rondalles del cicle tenen una significació col·lectiva. Però no són equivalents: cada gènere s'especialitza, insisteix en uns aspectes socials determinats d'una manera més acusada que no pas els altres. I, en el cas del cicle de *Ndjambu*, ja hem vist que els valors que presenta d'una manera insistent es refereixen a la família: l'organització familiar tradicional i el culte als avantpassats.

Curiosament, es tracta de dos dels elements que d'una manera més insistent i despietada van perseguir els colonitzadors europeus; que, de fet, van estendre la seva repressió, en nom de la civilització, a tots els àmbits de la vida tradicional on van poder actuar:

El sistema de colonització, molt intervencionista per part d'alemanys, francesos i espanyols, amb una coordinació estreta entre les accions administratives i les missions religioses, va fer que els colons s'interessessin molt directament per la vida dels poblats i tots els elements simbòlics dels poders tradicionals per tal de controlar-los millor. En el país fang, doncs, no podien ignorar tot el que nosaltres avui considerem manifestacions d'identitat cultural (arts plàstiques, literatura oral, dansa, música, etc.), amb la particularitat que la conseqüència d'aquest coneixement va ser molt aviat combatre-les, ja que eren assimilades totes (erròniament, d'altra banda) a formes de resistència al progrés de la civilització.⁴⁷⁵

En el cas de la colonització espanyola de Guinea Equatorial, aquesta coordinació entre les accions administratives i les missions religioses va ser evident des del primer moment, perquè de fet els missioners claretians van ser la punta de llança d'una ocupació territorial que només s'havia de considerar acabada amb l'assoliment d'un canvi de mentalitat. És a dir, amb l'anorreament absolut (mai no assolit del tot, malgrat els esforços esmerçats) de les cultures guineanes:

La penetración no puede obtenerse más que con el respeto y para obtener éste, se ha probado que no basta la persuasión, es necesario imponerse al indígena por la fuerza justa y humana, después de conseguido ésto, la labor está en calmarle, en pacificarle, venciendo sin debilidades, ni abandonos, las resistencias que provienen de la particularidad de la raza y del país, de las tradiciones y de las costumbres.⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ Louis Perrois & Marta Sierra Delage, *L'art fang de la Guinea Equatorial*

⁴⁷⁶ Gregorio Granados, *Páginas sueltas sobre la Guinea Española*

Per aconseguir això hi va haver un cert repartiment de funcions: a l'administració li va correspondre la penetración mitjançant la *fuerza justa y humana*. A tall d'exemple, la reacció davant del fet que un cap fang de la zona propera a Bata obligués a pagar els drets tradicionals de pas a intermediaris comercials, igualment fang, l'any 1913, va ser aquesta:

En vista de cuanto me manifiesta, he dispuesto proceder al castigo del Jefe Rokobongo y de los Asok, por no ser posible consentir que en las mismas puertas de Bata ocurran hechos como el que noticia, y para hacer comprender a esos salvajes que el tránsito por el territorio es libre, y el Gobierno está decidido a no consentir esos atropellos y a que el comercio se extienda sin traba alguna tanto del interior hacia la playa, como de ésta al interior, castigando severa y enérgicamente a los que se opongan a ello.

(...)

Con objeto de que la operación se lleve a cabo con las mayores probabilidades de éxito, dado que la columna ha de atravesar bastantes poblados de la misma tribu, dispondrá V. que 10 de los guardias de la fuerza que queda en la Capital salgan por el camino que por el interior va a Alun para que amenacen por ese lado a los Samangones y que el oficial destacado en Río Campo baje con otros cinco o seis hombres que pueden aumentarse con algunos de Bata y Benito para que por el camino que desde el Biadive va a Alun amenace también a los Samangones e impidan que se corran hacia el Norte, protegiendo al mismo tiempo estas fuerzas la retaguardia de la columna que va a operar, la cual debe ir racionada para ocho días con objeto de que la operación no se concrete a llegar y quemar poblados y destruir las plantaciones, con lo cual el castigo no resulta todo lo eficaz que debiera ser, sino que les persigan a donde se refugien hasta que logren destruirlos por completo si no se presentan a hacer inmediatamente actos de sumisión y entreguen al Jefe Rokobongo para eliminar del distrito a ese salvaje, por el cual no han entrado todavía las costumbres civilizadas que han procurado imbuírsele desde hace años.

(...)

Como los Asok parece que han tomado parte en favor de Rokobongo para detener a los pamues del interior, y estaban decididos a agredir a la fuerza que mandó V. en auxilio de los citados pamues, se extenderá el castigo hasta ellos, y a todos se les hará ver que en su interés está el seguir los buenos consejos que se les da.⁴⁷⁷

⁴⁷⁷ Ofici del governador general de Santa Isabel al sots-governador de Bata, d'11 d'abril de 1913. Archivo General de la Administración Civil del Estado (Alcalá de Henares), secció Africa-Guinea, caps 212

La tasca dels missioners, en canvi, molt més propera, continuada, fanàtica i militant, s'orientava més aviat a violentar les consciències. I va actuar sobretot contra l'organització familiar tradicional, fent bandera de la lluita contra la *immoralitat* (sexual) i la poligàmia, i contra els cultes ancestrals, que considerava com a pures manifestacions supersticioses:

*El trato con los europeos va modificando, empero, estas costumbres, y ahí está la tribu «venga» cuyos habitantes cubren ya sus cuerpos con trozos de tela ceñidos debajo de los hombros.*⁴⁷⁸

*Hasta que la luz del Evangelio penetró por estas oscuras selvas, y aún en las actuales circunstancias en quienes aún no ha penetrado la gracia de Dios, se practicó y se practica ese exceso repugnante de la poligamia. Se puede decir que no hay africano de la tribu hantú, que no sienta flaquear su corazón en este punto, que es el que da mayor contingente de cuestiones o disputas ante los delegados o juzgados. El fondo de toda cuestión pamue es siempre el cobro de los efectos de una mujer, o porque se la quiere tomar o porque se les pretende marchar de su poder.*⁴⁷⁹

*Tot de cop els bieri van esdevenir ídols, i els ritus i les creences, supersticions. Els missioners van treballar amb tota la convicció de la seva fe per fer cristians, per desintegrar l'organització del poble i de la família, cèl·lules naturals d'aquesta cultura.*⁴⁸⁰

Dintre d'aquest repartiment de funcions, administradors i missioners tenien un punt d'intersecció obligat: la suposició que el seguiment de les velles supersticions podia donar lloc a la comissió de crims i/o al profit econòmic per part dels dipositaris de la saviesa antiga. D'aquí ve la persecució constant -i gairebé sempre confusa- de bruixes i bruixots, que tot sovint s'assimila a la persecució dels acusats de bruixeria, de simples curandera, o de persones que es posaven com a fita precisament la lluita espiritual contra la bruixeria: medecinaires, grans iniciats al culte dels avantpassats, membres de determinades associacions iniciàtiques... Recordem, per exemple, la relació que Moreno Moreno assegurava entre el *bwiti* i l'antropofàgia (citada més amunt).

⁴⁷⁸ José M^a Folch y Torres, *África española : situación, usos y costumbres, habitantes, fauna y flora de esas regiones*

⁴⁷⁹ Tomás L. Pujadas, *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial : tomo II : Río Muni*

⁴⁸⁰ Paulin Nguema-Obam, *Aspects de la religion fang : essai d'interprétation de la formule de bénédiction*

Així es pot explicar una mica l'obsessió, davant de qualsevol mort violenta, per mirar d'esbrinar si es podia relacionar amb pràctiques d'antropofàgia o d'enverinament:

Por interesarlo el Sr. Juez de este Distrito Continental en Diligencias Previas nº 43 de 1943, tengo el honor de poner en disposición de V.E. un frasco conteniendo las vísceras de los principales órganos del cadáver del indígena ENKOGO BILOGO, Jefe de la tribu Esakurogo, de la Demarcación de Bata, por si tiene a bien disponer sea enviado a España para su análisis en el Laboratorio Toxicológico de Medicina Legal de la Universidad central u otro similar, a fin de que se proceda a la investigación de alcaloides vegetales que contienen, y demás pertinentes, por lo que se pueda venir en conocimiento de las causas de la muerte de la persona de donde dichas vísceras proceden.⁴⁸¹

O bé el fet que, en els pocs fulls de recompte del moviment penal que es conserven a l'Archivo General de la Administración d'Alcalá de Henares apareguin sistemàticament detinguts per pràctiques de curanderisme⁴⁸². Per part de missioners i administradors l'objectiu era sempre el mateix: la pura assimilació:

Es base de colonización aprovechar en beneficio de las misma los elementos autóctonos, porque el moreno a quien se ofrece una ocupación permanente que le permita crear una familia, arraiga en el país [!], adquiere hábitos de trabajo, multiplica las fuerzas útiles a la Colonia y se convierte en un elemento difusor de la civilización entre los individuos de su raza.⁴⁸³

⁴⁸¹ Ofici del sots-governador de Bata al governador general de Santa Isabel, de 27 d'agost de 1943. *Archivo General de la Administración Civil del Estado*, secció Africa-Guinea, caps 1864

⁴⁸² Durant el període abril-octubre de 1935, per exemple, completada de temps l'ocupació del territori, les estadístiques mensuals fan aparèixer a la presó de Santa Isabel, dirigida aleshores per Luis Alvarez, els curanderos Riokalo Bobotapa i Pedro Enduka, ambdós condemnats pel governador general a un arrest de 6 mesos. El promig de presoners es situava, en aquest mateix període, en una mitjana de 98

⁴⁸³ Francisco del Río Joan, *Africa Occidental Española (Sáhara y Guinea)*

És clar que una actuació repressiva tan brutal havia de tenir resposta per part del colonitzat. I a vegades es tractava d'una resposta ben contundent:

El P. Leoncio Fernández nos recuerda la preocupación e intranquilidad de los misioneros y el pueblo, por la aparición, hacia 1925, por la región de Bata, de los llamados hombres tigres, que cometían crímenes horribos. Nadie se sentía seguro. Unos los atribuían a hombres que, para cometerlos, se vestían con pieles de ese animal. Otros aseguraban que eran casos de «pactos de sangre», llamados «Ro a Elemba», que consistía en mezclarse la sangre la persona y el felino. Con ello el animal obedecía «a distancia» las órdenes de su «consanguíneo». El mismo P. Leoncio nos da los nombres de Ubenga, de Punta Mbonda, y de Itako, vecino de Bomudi, que era cojo de un pie; siendo tanta su «intimidación» con «su» tigre, que el animal cojeaba como él, muriendo ambos por el mismo tiempo.⁴⁸⁴

La cita té el seu interès: perquè data de l'època en què es va acabar definitivament l'ocupació militar de la zona continental (aconseguida el 1926); i perquè, en uns moments en què la política oficial dels ndowe era d'estreta col·laboració, també militar, amb aquesta ocupació espanyola, aquesta secta d'homes-lleopard, l'actuació dels quals ens remet a les llegendes locals de lluitadors de bebwa, és inequívocament ndowe: actua a la zona de Bata, els dos possibles membres esmentats són de pobles (Punta Mbonda i Bomudi) on encara avui només viuen kombe, i el nom del pacte amb l'animal («ro a elemba» = «fetitxe de lleopard») és igualment ndowe.

L'episodi coincideix amb alguns que un altre Leoncio, Evita, fa sortir a la seva novel·la, la primera que va escriure un ndowe, i que es situen més al sud, entre Mbini i el cap de San Juan:

El asesino saltó sobre la víctima y de un golpe extrajo el arma homicida. Un surtidor de sangre le habría bañado el rostro si no lo hubiera tenido protegido tras una piel de leopardo. Con un hacha abrió un canal en el pecho del muerto: lo descorazonó. Pero su crimen no estaba consumado: había que dejar al difunto como una verdadera víctima de las garras de un leopardo; lo descuartizó, y al finalizar la autopsia lanzó dos fuertes rugidos.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Tomás L. Pujadas, *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial* : tomo II : Río Muni

⁴⁸⁵ Leoncio Evita, *Cuando los combes luchaban* : novela de costumbres de la Guinea Española

I coincideix també amb un fenomen força estès en tot de cultures: hi ha sectes d'homes-lleó entre els sara; d'homes-piton entre els manja; d'homes-cocodril entre els mbàkua; d'homes- elefant i homes-hipopòtam entre els sango, etc.⁴⁸⁶ Totes elles, sembla, amb la doble finalitat de la venjança i de la justícia. Pel que fa als homes-lleopard, André Raponda-Walker i Roger Sillans⁴⁸⁷ n'assenyalen un possible origen mitsogo i en donen testimonis des de 1871 a la zona, aleshores també exclusivament ndowe, de Libreville:

Dos homes-lleopard, condemnats a mort, afusellats al «Plateau» en presència d'una gran gernació de negres. Abans van cridar que allò no serviria de res, atès que d'altres membres els substituirien en la seva tasca infame. L'efecte que ha produït l'execució d'aquests dos esclaus ha estat profund, però és dubtós que serveixi per aturar les morts que ordenen reietons i fetillers.

Els exemples, des del mateix inici de l'ocupació colonial, es poden multiplicar:

Durant tota una colla d'anys, el país sencer va estar sota el terror d'aquest culte secret a Bufima. Un dia els imperi van executar la dansa de Tonga, i els medecinaires van assenyalar amb el dit els suposats adoradors de Bufima. També se'ls anomenava homes-lleopards, perquè per emparar-se de les víctimes destinades al sacrifici es vestien amb pells de lleopard i n'imitaven els bramuls; després es llançaven al damunt de la seva presa i li enfonsaven simultàniament dues forquilles de tres dents a cada costat del coll.⁴⁸⁸

La superstició de l'home-tigre no és pas menys obscura que la de la bruixeria. Es presenta de dues maneres. En un cas el tigre, entengueu lleopard o pantera, el tigre autor del crim és un autèntic animal que pertany a un individu, que l'obeeix, que executa les seves ordres; aquest tigre passarà als seus hereus igual que qualsevol altre bé moble. Aquell, diuen, té un tigre. En l'altre cas, l'animal no és més que una mena d'encarnació, per dir-ho d'alguna manera; no se sap ben bé si és un home que ha pres la figura de bèstia, i la bèstia llavors només és una aparença, o bé si es tracta d'una autèntica encarnació d'un home en un animal.⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ A. M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*

⁴⁸⁷ *Rites et croyances des peuples du Gabon : essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui*

⁴⁸⁸ Mary Kingsley, *Une Odyssée africaine : une exploratrice victorienne chez les mangeurs d'hommes : 1893-1895*

⁴⁸⁹ Georges Le Testu, *Notes sur les coutumes bapounou dans la circonscription de la Nyanga*

La pertinença a aquesta mena de sectes, que no anaven només contra la colonització, deuria ser minoritària; i el poder colonial les va acabar esclafant. Pel que fa a la majoria del poble, la seva percepció que els grans valors tradicionals - *organització familiar i culte als avantpassats*- reculaven era clara. De la mateixa manera que era clara la convicció que havia estat la tasca dels missioners, i la introducció del cristianisme, allò que havia fet recular aquells valors.

La gent, davant de l'allau repressiu, no té altre remei que refugiar-se en allò que no és tan perseguit o controlable; i que respon a les velles concepcions:

*Mai no es descobreix res de nou mentre es pugui copiar una cosa que ja existia*⁴⁹⁰.

És aquí on em penso que cal buscar les arrels de la gran importància que han arribat a assolir les rondalles; i del fet que una part d'aquestes rondalles s'hagin institucionalitzat tot formant un cicle, el de *Ndjambu*, amb uns personatges i uns continguts perfectament tipificats. Un cicle que, **sota una pàtina de diversió, ofereix un recolzament i un reforçament sòlids, precisament, dels valors més perseguits pels missioners: l'organització familiar tradicional i el culte als avantpassats;** dos temes que, tal com hem vist en el volum anterior, centren d'una manera abassegadora tot el cicle.

La identificació amb els valors que el cicle presenta, realitzada d'una manera conscient o inconscient, pot ser general. I això explicaria el seu èxit, la seva difusió universal entre els ndowe. Aquest no és l'únic recurs possible per a la salvaguarda de la tradició, però funciona també en la mesura que es tracta d'un gènere de perdedors, en oposició als gèneres dels triomfadors:

*El Nvet explicaria la història de l'enfrontament o, per reprendre l'expressió de P. Laburthe Tolra, de l'«intercanvi desigual» entre dos clans i la de la dominació d'un dels clans damunt l'altre; mentre que les rondalles i les llegendes recordarien la història més ordinària i més quotidiana del poble dominat i explotat. I aleshores aquests textos serien testimonis d'aquesta dominació.*⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Otto Rank, *El mito del nacimiento del héroe*

⁴⁹¹ Bonaventure Mve Ondo, *Sagesse et initiation : à travers les contes, mythes et légendes fang*

Ara bé: la reculada d'aquests valors tradicionals, i concretament la repressió del culte dels avantpassats i dels seus grans iniciats, té una conseqüència important: l'avenç correlatiu de totes les formes de bruixeria, alleugerides d'obstacles.

Aquesta percepció vindria afavorida per la consideració dels nous valors culturals que la civilització europea aporta: el triomf de l'individualisme, de la reserva, de la privacitat, de la insolidaritat i del profit, característiques que tradicionalment s'associaven a un evú antisocial; i que vénen afavorides per tot de condicions objectives: la irrupció del negoci i del comerç, l'aparició dels estrangers, la possibilitat de viatjar, la intensificació dels intercanvis...

Damunt les desferres de les societats desfetes, allà on els individus han perdut les regles del joc social per no retenir altra cosa que les astúcies que els seus interessos els suggereixen, allà on l'oposició no ha pogut seguir el camí de la violència directa, la bruixeria pren ufana. No hi ha dubte que és tot volent destruir-la, i amb ella totes les «salvatgeries», que els colonitzadors li han donat una revifalla que ella sempre retroba aprofitant les restes de les civilitzacions. Aleshores s'alliberen tantes forces contingudes per vells i fràgils equilibris! I ningú no sol resistir la temptació de treure'n profit, sigui en nom de la tradició o en nom del progrés -de la «civilització», com deien, a exemple nostre, els meus informadors.⁴²²

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 a espectadors a les seves cures rituals. Aquesta era la posició oficial de les esglésies controlades pels missioners estrangers en el moment de les independències.⁴²³

Segons el mateix Mallart⁴²⁴, aquesta interpretació hauria donat lloc a una reacció diferenciada en zones distintes, sempre amb l'objectiu de lluitar contra la bruixeria:

⁴²² Georges Balandier, *Afrique ambiguë*

⁴²³ Lluís Mallart i Guimerà, *Sóc fill dels evuzok : la vida d'un antropòleg al Camerun*

⁴²⁴ Conversa mantinguda a Olot el 26 d'agost de 1991

Al Camerun, la gent procuraria que hi hagués moltes persones amb *evú* (que es transmet de pare a fill i es pot despertar i afaïçonar mitjançant ritus coneguts i factibles dintre del grup familiar); aquesta solució pot resultar perillosa, perquè hi pot haver encara més bruixots, però també hi haurà més individus amb *evú* positiu i més persones preparades per lluitar-hi. Al Gabon i a la Guinea, en canvi, la tendència seria a procurar que no hi hagués persones amb *evú*, cap si és possible.

Això pot ser veritat. I, a més, explicaria una tendència que als actuals Gabon i Guinea Equatorial és clara i palesa: l'auge de les societats iniciàtiques. Donat que no es vol que hi hagi persones amb *evú*, capaces per elles mateixes d'enfrontar-se als bruixots, convé trobar aquesta capacitat per d'altres mitjans. A la zona *ndowe*, que no és pas diferent en aquest aspecte d'altres zones d'aquests dos països, hi ha hagut una revifalla palpable del culte als avantpassats després de la independència; i també un augment molt fort del nombre d'adeptes al *bwiti*; i, en zones determinades i entre dones, al *ndjembe*; mentre que les noies de totes dues zones han recuperat la seva dansa més característica, la *ivanga*.

La pertinença a una societat iniciàtica no és pas incompatible amb el seguiment dels cultes tradicionals, malgrat que molts d'aquests s'han perdut. A més a més suposa una continuïtat en la tradició, donat que de societats iniciàtiques n'hi ha hagut sempre, tot i que les actuals han sofert una colla de transformacions:

Als bosquets s'hi duïen a terme, fins a la dècada dels anys trenta, les cerimònies màgiques de les societats secretes dedicades al gorilla (Gorilla gorilla; ngui) i a l'antílop forestal roig (Cephalophus dorsalis; so), el fi de les quals consistia a protegir la comunitat de l'acció dels bruixots malignes.⁴⁹⁵

D'altra banda, la lluita contra la bruixeria té la utilitat de servir també interessos més concrets, com ara el guariment de les malalties, trastorns i desajustaments que provoca. Tot plegat té una coherència, però em sembla que encara s'hi pot afegir un altre element: la pertinença a una societat iniciàtica i el retorn al culte dels avantpassats són també una manera de lluitar contra el cristianisme, culpable principal de l'anorreament de la tradició. Les societats iniciàtiques tenen un component de nova religió africana, que aprofita elements litúrgics del cristianisme però que es reivindica oposada a la religió dels blancs i critica la seva actuació. Responen així a un sentiment força estès de malfiança i de replegament:

⁴⁹⁵ Jordi Sabater i Pi & J. Oriol Sabater i Coca, *Els tatuatges dels fang de l'Àfrica Occidental : art, simbolisme i biologia en una manifestació artística poc coneguda*

*Fa molt de temps que les coses han canviat. La gent pensa que els Pares no han pas volgut ensenyar tot el que saben de Déu. Imaginen que la religió dels europeus serveix per deixar les riqueses a les mans d'aquests, i que amaga un secret que ningú no vol revelar. Per això han decidit de buscar sols, de posar la seva confiança en els nous profetes.*⁴⁹⁶

*Per tal que una fidelitat interior a la veritat orienti un home cap a disposicions i certeses íntimes i l'allunyi del Mal, no cal pas que hom li hagi revelat d'una manera explícita el misteri cristià de salvació. N'hi ha prou, davant la multiplicitat de les evidències, que l'home accepti considerar-se a si mateix com a subjecte d'un itinerari espiritual i no solament com a simple producte dels esdeveniments de la societat. Allò que és sa i bo és que l'home, tot prenent consciència de la seva prehistòria còsmica i dels seus orígens naturals, es vulgui obrir també a l'Ordre de l'Esperit.*⁴⁹⁷

Els nostres pares guardaven els ossos dels nostres avantpassats en uns reliquiariis 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...?»⁴⁹⁸

El culte als avantpassats i la lluita contra la bruixeria coexisteixen, a les societats iniciàtiques, amb determinats elements cristians: perquè, d'alguna manera, la Bíblia presenta una societat molt més igualitària que no pas l'europea actual, més comparable a la societat africana tradicional. Per això resulta important la referència a l'Egipte antic que fa l'epopeia ndowe; o la reivindicació del restabliment de la igualtat, que la Bíblia també fa seva en molts moments, o una lluita contra la maldat que qualsevol africà pot entendre molt bé a partir, per exemple, d'aquesta cita evangèlica:

⁴⁹⁶ Georges Balandier, *Afrique ambiguë*

⁴⁹⁷ Bonaventure Mve Ondo, *Sagesse et initiation : à travers les contes, mythes et légendes fang*

⁴⁹⁸ Lluís Mallart i Guimerà, *Sóc fill dels evuzok : la vida d'un antropòleg al Camerun*

Arribaren a l'altra banda del llac, a la regió dels guerasens. I, així que sortí de la barca, li anà a l'encontre, venint dels sepulcres, un home posseït d'un esperit impur, que tenia el seu estatge en els sepulcres, i ja ningú no el podia subjectar ni amb una cadena, perquè havia estat moltes vegades subjectat amb grillons i cadenes, i havia trencat les cadenes i trossejat els grillons, i ningú no el podia domar. Contínuament, nit i dia, anava pels sepulcres i les muntanyes, cridant i donant-se cops amb pedres. Veient Jesús de lluny estant, corregué i es prosternà davant d'ell i, cridant amb veu forta, digué: «Per què et fiques amb mi, Jesús, Fill del Déu altíssim? Et conjuro per Déu que no em turmentis!» Perquè Jesús li deia: «Surt, esperit impur, d'aquest home!» I li preguntava: «Quin és el teu nom?» Li diu: «El meu nom és Legió, perquè som molts». I li pregava insistentment que no els expulsés fora del país.

Hi havia allí, per la muntanya, un gran ramat de porcs, pasturant. I li pregaren: «Envia'ns als porcs perquè hi entrem». I els ho va permetre. Aleshores els esperits impurs sortiren i entraren en els porcs, i el ramat es precipità pel pendís fins al llac, cosa de dos mil, i s'ofegaren en el llac.⁴⁹⁹

L'acceptació de certes parts de la Bíblia, o d'una manera determinada d'interpretar-la, i l'intent de conjuminar les noves ensenyances i els cultes vells, pot conduir a la confusió. Es tracta, però, en molts casos, d'una confusió present a la realitat de molts africans: perquè la majoria d'ells no troben pas que hi hagi una contradicció entre la participació en la missa dominical i l'assistència, la nit abans, als ritus propis, tradicionals o renovats:

Els missioners havien usurpat el nom de Zamba, que era el nom de l'avantpassat dels evuzok, organitzador 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.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ Marc, 5, 1-13

⁵⁰⁰ Lluís Mallart i Guimerà, *Sóc fill dels evuzok : la vida d'un antropòleg al Camerun*

Podemos afirmar que los relatos referentes a Bibá Bibá y a Nzambi son creídos como sucedidos realmente; también son creídos los que se refieren a los seres que nos traducen por difuntos, las sirenas y los demonios. Pero con los primeros ha sucedido un fenómeno que es preciso señalar: la intervaloración con los elementos de la religión cristiana.

Ignoro hasta qué punto habrá de achacarse este hecho a la mentalidad indígena, porque los misioneros de las distintas confesiones y nacionalidades han aceptado el nombre de Nzambi para expresar nuestra idea cristiana de Dios. Ahora bien: el indígena, sin penetrar en ella, atribuye a este Dios = Nzambi los hechos que de este último guarda la tradición.⁵⁰¹

Processos d'aquesta mena fan que les noves religions i societats iniciàtiques, tot i manllevar moltes històries bíbliques i elements litúrgics cristians, conservin una estructuració jeràrquica que es basa en principis organitzatius tradicionals; però que, per raons que veurem després, es situa per damunt de les diferències de clan, de generació, d'estatus social i, unes poques vegades, de sexe.

D'alguna manera, aquesta manera de procedir és una reivindicació clara de la pròpia cultura enfront de la cultura europea, estrangera; que es deixa de banda en favor de formes religioses pròpies però contaminades de cristianisme. Per una banda, cal dir que aquesta reivindicació sempre s'havia donat, encara que per part d'individus molt isolats:

No sabríem callar la secreta admiració i la veritable simpatia que sentíem per aquell personatge que, sol entremig dels que l'envoltaven, va tenir el coratge de dir-nos el que pensava amb franquesa i amb fermesa, una elevació d'idees que ens va sorprendre agradablement. «No vaig venir amb vosaltres», ens va dir, «perquè he vist amb pena que els nostres caps disposaven d'un bé que no els pertany, que només em pertany a mi; la Punta Fetitxe és un indret sagrat que haurien hagut de respectar. Pel que fa a tu, ens sorprèn que no hakis parat esment de les nostres idees religioses i que hakis tingut la pensada d'apoderar-te dels nostres fetitxes: de la mateixa manera que els blancs respecten les seves esglésies, els negres també respectem els nostres santuaris».⁵⁰²

⁵⁰¹ Arcadio de Larrea Palacín & Carlos González Echegaray, *Leyendas y cuentos bujebas de la Guinea Española*

⁵⁰² Antoine Aymès, *Exploration de l'Ogoway*. Paris : Revue Maritime et Coloniale, tome 28, 1870. Citat per Annie Merlet a *Légendes et Histoire des Myéné de l'Ogooué*. El personatge en qüestió és el *grand féticheur* encarregat de vetllar la prohibició de travessar la Punta Fetitxe, i l'episodi té lloc després que el tinent Aymès violi aquesta prohibició per explorar l'Okanda

Per l'altra banda, però, la majoria de la gent africana havia arribat a assumir, enfront dels europeus, una condició d'inferioritat terriblement palesada i mantinguda en creences i llegendes de tota mena:

*Un diumenge, quan estava descansant, vaig començar a discutir amb la gent del país; mirava d'explicar-los l'absurditat de les seves supersticions; fins que un home vell em va respondre: «Vós sou blanc i nosaltres som negres. El Déu que us ha fet no ens ha pas fet a nosaltres. Vós sou d'una espècie, i nosaltres d'una altra. Sou esperits que no necessiteu ni ídols ni fetitxes. Nosaltres som uns desgraciats que no ens en sabem estar. Ens parleu d'un déu que us ha donat tot de coses bones, però a nosaltres no ens ha donat res».*⁵⁰³

*Cuïm agafava les bèsties i només n'oferia la pell en sacrifici; també oferia fruits podrits: els feia cremar, i el fum s'estenia per la terra i la fortificava; no pujava pas amunt per honorar Déu. Abel feia sacrificis que eren acceptats. Cuïm era groguenc. Abel era blanc, com els europeus. L'afer de la seva germana va fer augmentar la seva rancúnia. Tots dos havien pres Massana Thérèse com a muller: dues nits amb l'un i dues nits amb l'altre. Però Massana preferia Abel. Cuïm n'estava gelós i un dia va matar Abel en el bosc. Aleshores es va refugiar a la roca de Kokonangonda, amb els ximpanzès. Va fer-li un fill a un ximpanzè femella. En va néixer un negre, i és per això que els europeus anomenen monos als negres.*⁵⁰⁴

La reacció, doncs, no és solament contra els europeus; sinó contra la pretensió d'inferioritat que europeus i africans (aquest darrer relat va ser recollit per l'autor entre els fang) havien anat atorgant a la cultura i a les persones d'Àfrica.

Ara bé: el cristianisme i la colonització europea no han pas estat l'únic factor que ha incidit en la pèrdua dels valors tradicionals. Des d'abans de les independències, però sobretot a partir d'aquestes, a l'Àfrica Central hi ha hagut un procés de desruralització, de migració cap a les grans ciutats, que ha fet inviable en part els cultes tradicionals: perquè si la unitat de culte era la família, a les capitals la família no hi és, o almenys no hi és sencera.

L'esforç de les noves religions africanes, de les noves societats iniciàtiques, doncs, també ha hagut de dirigir-se als nous problemes sorgits de la nova situació. I molt especialment a aquests dos:

⁵⁰³ Paul Du Chaillu, *Voyages et aventures dans l'Afrique Équatoriale*

⁵⁰⁴ René Bureau, *La religion d'eboga*

- les relacions entre els homes i les dones.
- les relacions entre generacions.

La solució aportada per les societats iniciàtiques que conec consisteix en mirar de superar l'ordre clànic: tots els iniciats són iguals i, en tot cas, les diferències jeràrquiques no es deuen a raons d'edat o d'estatus social, sinó a l'aprofundiment en el coneixement esotèric i ritual: com si hi hagués un únic clan, el dels iniciats. El cas més evident és el *bwiti* fang, adoptat també pels *ndowe* (una dada a afegir al seu caràcter superador d'antigues divisions). I, novament, les societats iniciàtiques actuals no descobreixen res de nou: perquè a la societat fang sempre hi havia hagut associacions que anaven més enllà dels límits dels clans:

Els objectius eren, entre d'altres, crear entre els iniciats una associació generadora d'una mena de dialèctica d'energies entre el grup i els seus membres. La principal, que presentava probablement un caràcter nacional que transcendia les barreres clàniques, era el «ngil», que encara coneixem força malament.⁵⁰⁵

De la mateixa manera que sempre hi ha hagut sectes iniciàtiques. Tot i que els primers etnògrafs solen incloure també dintre d'aquest epígraf tota mena d'actuacions i associacions rituals o misterioses:

No sabia acabar aquesta explicació sobre la mentalitat indígena sense parlar de les societats secretes. Aquest tema necessitaria tot de volums: efectivament, cada tribu té la seva societat secreta. [...] entre els benga, l'«ukuku»⁵⁰⁶. [...] Aquestes societats secretes, lluny de ser essencialment religioses, es caracteritzen sobretot per la seva funció judicial. L'esperit que les presideix no és ni un déu ni un dimoni en el sentit tradicional del terme. Si en detall els rituals són diferents, en el seu conjunt participen de les mateixes grans línies. Hi ha societats per a les dones i per als homes; les societats mixtes són rares. Excepte el «lukuku», totes les que he mencionat són masculines; les dones, proscrietes formalment dels ritus, no en poden saber els secrets: en efecte, una de les tasques principals d'aquestes societats és de mantenir l'ordre entre les dones.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Pierre Alexandre, *Le groupe dit Pahouin*. Paris : P.U.F., 1958. Citat per Annie Merlet a *Le pays des trois estuaires : (1471-1900) : quatre siècles de relations extérieures dans les estuaires du Muni, de la Mondah et du Gabon*

⁵⁰⁶ El *mokuku* dels *ndowe*. La nota és meua

⁵⁰⁷ Mary Kingsley, *Une odyssée africaine : une exploratrice victorienne chez les mangeurs d'hommes : 1893-1895*

Si abans les societats iniciàtiques completaven i compensaven l'ordre familiar i clànic, ara sovint el substitueixen. Si abans es situaven dintre d'una ortodòxia dels valors tradicionals, ara aquesta ortodòxia està farcida de manlleus cristians. Amb un punt comú fonamental: la creença en el **món dels morts** (= avantpassats) i la voluntat de posar-s'hi en contacte. Igual que abans, una de les possibilitats que obre aquest contacte seria la lluita contra la **bruixeria** i, en conseqüència, l'**acció terapèutica**. Seran tres característiques importants i comunes; tres camins que relacionaran les actuals societats amb els cultes antics.

Curiosament, sembla que la moderna psiquiatria (occidental, és clar) redescobreix, en alguns aspectes, aquest diàleg amb la mort i amb els morts. La Dra. Kübler-Ross, per exemple, especialitzada en la psiquiatria dels malalts terminals -propers a la mort- sintetitza l'experiència de persones que, havent estat clínicament mortes, han retornat a la vida. Per a ella, la segona etapa d'aquesta experiència vindria caracteritzada per la formació d'un cos eteri. I aleshores:

També ens trobem amb els éssers estimats que ens han precedit en la mort, normalment amb els avis, pares o germans en cas de ser-hi. Ells seran els anomenats «guies per realitzar el trànsit final» d'aquesta segona etapa, que consistirà en la transició per una fase marcada per factors terrenals, corresponents a la cultura de la persona afectada, sent un pont, riu, mar o el més popular, un túnel, els tipus de paisatges que ens porten en aquest trànsit, a una llum «de claredat absoluta», en què arribarem a sentir-nos envoltats per un amor absolut, difícil de descriure.⁵⁰⁸

¿Es tractaria d'una psiquiatria sincrètica?

El retorn i la revifalla del culte als avantpassats, la pertinença a determinades societats iniciàtiques, la recuperació de la *ivanga*, la tipificació del cicle de rondalles de *Ndjambu*... són elements culturals destinats a **recuperar** la tradició enfront de la nova civilització imposada. Amb la referència comuna a un món espiritual, al qual pretenen acostar-se:

Segons la saviesa comuna a tots els mites i tots els pobles, l'activitat contemplativa és el poder suprem que mena a la plenitud, perquè només aquesta activitat contemplativa pot viure el món sense considerar-lo un obstacle.⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ Jordi Solà, *Entrevista : Elizabeth Kübler-Ross, doctora en psiquiatria*

⁵⁰⁹ Paul Diel, *El simbolismo en la mitología griega*

Literatura és Interrogació. La narrativa oral dels ndowe s'ha anat adaptant a les necessitats del poble; i s'ha interrogat, en aquesta darrera etapa històrica, entorn d'uns esdeveniments que volien, i en part han aconseguit, canviar la manera de ser i de pensar-se de la gent. En el volum anterior establia una relació entre les rondalles del cicle i el culte als avantpassats. Ara és l'hora de preguntar-se si no hi pot haver també una relació entre les rondalles del cicle i aquests altres elements que també han adoptat una funció de salvaguarda de la tradició enfront de la civilització estrangera.

Per tal d'esbrinar-ho, estudiaré per separat les tres manifestacions principals que, entre els ndowe d'avui, es relacionen amb aquest fenomen: les societats iniciàtiques del *bwiti* i del *ndjembe*, i la dansa *ivanga* de les noies. Amb el ben entès que un coneixement exterior no pot equivaler mai al coneixement dels iniciats.

2.- LA SOCIETAT INICIÀTICA DEL BWITI

Un antic ritual gabonès que ha incorporat aportacions modernes. Una religió composta, que recupera coneixements i mites en camí de desaparició. Una resposta a la dominació missionera i colonial, que aprofita elements nous (= cristians) per donar-se una fesomia *no salvatge*; que imita l'estructura eclesial; i que té com a base el ritual africà i la xarxa de relacions africanes. Una creença que facilita la unificació dels membres d'un país, utilitzada a vegades amb finalitats polítiques... I, en tot cas, la societat iniciàtica més estesa a Guinea Equatorial i al Gabon, i també una de les menys críptiques: una bibliografia abundant en pot donar testimoni.

La comprensió de la mort seria el centre dels seus ensenyaments. Comprensió que, a diferència del cristianisme, es tradueix sobretot en una experiència: experiència de la mort i contacte directe amb el món dels morts. Una experiència i un contacte exercitats per cada un dels iniciats, i no pas només pel sacerdot. Un culte a tots els morts, en oposició al culte tradicional, adreçat solament als *propis* morts. Un culte que cerca la salvació, la superació de l'antiga condició:

*Vols saber per quina raó la situació d'aquest poble i de tots els fang és desesperada. Ningú no t'ho sabrà explicar, sinó nosaltres els bandji. La gent d'aquí està perduda en el pecat. No han pagat el preu dels seus pecats. No han mort pels seus pecats. Però nosaltres, bandji, hem mort i n'hem pagat el preu. Morim i tornem, morim i tornem, cada vegada més purs. Igual que l'home blanc va morir i es va purificar, així ho fem nosaltres. Ell ho ha pagat tot. Per això és blanc. I l'home negre ha de morir en el Bwiti.*⁵¹⁰

La mort és en el centre del ritual i del pensament, en el bwiti. I el més enllà. I una nova creació. I la nova mort. I el més enllà. I tot d'altres contradiccions que l'home sol no pot resoldre: el masculí i el femení. El bé i el mal. I, al capdavall del camí, la salvació. Una fita: retrobar l'ordre i la unitat potencials de la primera albada del món. I un altra: la reconciliació. ¿La reconciliació amb la dona, també?

⁵¹⁰ James W. Fernandez, *Bwiti : an ethnography of the religious imagination in Africa*

Otro dato curioso que nos aporta Barberet es la carencia de mujeres pertenecientes al Bwiti, que, según dicho autor, se trataría de una sociedad limitada a los hombres. Lo más importante es que ya en 1923 aparecía una experiencia religiosa que rebasaba los límites del clan, de la tribu e incluso de la lengua. El Bwiti se extendía sobre una amplia zona poblada por pueblos diversos y coexistía con otras religiones.⁵¹¹

Clarament, hi ha una por terrible de l'home fang davant de la dona. Almenys aquesta és la lliçó que revelen els iniciats al Bwiti: «Aquesta vida no és pas per a l'home, és per a la dona; l'home no pot fer res més que donar un cop de mà a la dona...» Hi ha una ambigüïtat sobre la situació de la dona en el pensament social fang. D'una banda, és valorada perquè és ella qui aporta la vida; d'una altra part és destructora, perquè es troba a l'origen de la gelosia i de la mort.⁵¹²

Símbol de l'univers, el temple bwitista reservarà una meitat -la dreta- a les dones; i la porta de la naixença; i li dedicarà la columna central, eix de la capella i de l'univers; de la mateixa manera que considerarà femenina l'arpa *ngombi*, que parla als iniciats des del més enllà. Però solament els fang acceptaran dones entre els seus iniciats. Els pares del Bwiti guineà, els *mitsogo* i els *mpongwe*, ho comenten esborronats.

Els personatges bíblics omplen les històries sagrades i es concreten en els figurants dels rituals: Adam-Jesús, Eva-Maria, Caïm i Abel, Sant Miquel arcàngel, Noè... Les festes cristianes, n'omplen el calendari litúrgic: *Olorogebot* (Sant Miquel), *Bewu* (Tots Sants), *Abiale Emwan Mot* (Nadal), *Awu Emwan Mot* (Pasqua), *Kumba* (Ascensió), *Nyingwan Mebege* (Assumpció)... Els símbols i imatges nostrades, hi són utilitzats d'una manera sacrílega:

Aleshores, al mig de les tenebres, en el límit del bosc, sorgeix, a vegades, una creu massissa, encesa, inflamada, que es mou en totes direccions, puja fins a més de deu metres, baixa, va a la dreta, a l'esquerra, moguda per mans traçudes i invisibles.

Després de la caiguda brutal d'aquesta creu rogenca que es consumeix lentament, s'eleva un triple encantament: és la invocació al Bwiti.⁵¹³

⁵¹¹ Antonio de Veciana Vilaldach, *La secta del bwiti en la Guinea Española*

⁵¹² Bonaventure Mve Ondo, *Sagesse et initiation : à travers les contes, mythes et légendes fang*

⁵¹³ André Raponda-Walker & Roger Sillans, *Rites et croyances au Gabon*. In *Anthologie de la Littérature Gabonaise*

«Les tribus expliquen la història del gos mort». Aquesta versió procedeix dels alts dignataris de la religió Eboga, els membres de la qual, tot referint-se a les tradicions fang i mitsogo, es valen també dels símbols i mites cristians. Així, el gos de qui expliquen la mort s'identifica amb Jesucrist.⁵¹⁴

Potser aquests sacrilegis van situar el bwiti i els bwitistes en el punt de mira dels atacs missioners i de les conseqüents accions de la justícia colonial. Assimilat d'una manera directíssima a l'antropofàgia⁵¹⁵ i a la bruixeria que vol combatre, el bwiti va ser blanc d'una persecució sense treva que no va estalviar empresonaments ni execucions:

L'hostilitat oficial s'afegeix a la dels missioners; diversos incidents van tenir lloc, el 1931, als voltants de Médouneu (Abangotome), després de la destrucció de temples bwitistes portada a terme per un capellà fang; els adeptes de la Guinea espanyola són perseguits i víctimes de penes molt greus. Molts pobles fugen cap a zones d'accés menys fàcil i el desenvolupament clandestí del culte s'accentua.⁵¹⁶

Hi ha una aurèola, entorn del bwiti: perquè, en haver esdevingut centre de les acusacions de salvatgeria i de la repressió de l'època colonial, per a molts blancs encara és una mena d'institució violenta, criminal, misteriosa, diabòlica i perversa. Des de l'altre cantó, en canvi, durant tota una època va esdevenir símbol d'una contestació radical:

Hi havia un capellà que, abans de ser ordenat, havia pertangut a la secta i ho va deixar. Pensa que, quan l'estaven ordenant, es va sentir una veu que cridava en fang: «Recorda tot el que t'hem ensenyat!» De mica en mica es va anar aprimant i emmalaltint. No menjava gens, tenia por, i van haver de traslladar-lo a Oyem. Tot i així, al cap de poc es va morir. És una secta terrible, que no perdona.⁵¹⁷

⁵¹⁴ Paulin Nguema-Obam, *Aspects de la religion fang : essai d'interprétation de la formule de bénédiction*

⁵¹⁵ José Antonio Moreno Moreno, *Formas de antropofagia en los territorios españoles del golfo de Guinea*

⁵¹⁶ Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique Centrale*

⁵¹⁷ Conversa amb la germana concepcionista M.E.R. Anotada a Libreville el 10 de desembre de 1992

Apareix com una reacció «total» en què predomina l'aspecte religiós -de fet, els elements més reactius del poble fang solament podien operar en el terreny de les coses sagrades- i en què els aspectes socio-culturals (recordem el rol de «recuperació» que ja jugat el bwiti) i polítics són importants. [...] En una societat greument alterada, on els mecanismes de control social han estat destruïts o posats en mans d'una autoritat estrangera, ofereix una certa seguretat: quan protegeix contra els «bruíxots» i contra les rivalitats perilloses, quan aporta terapèutiques conformes al costum, quan dóna garanties sobre el més enllà -havent assumit, en aquest camp, una forta empremta cristiana.⁵¹⁸

I la manera de reaccionar, quan ja no és possible una resposta violenta davant d'un ocupant poderós, consisteix a recórrer a la pròpia especificitat cultural. L'origen del bwiti, segons sembla mitsogo, rau en l'adaptació d'un ritual que, com en el cas dels bieri, pretenia retre culte als avantpassats familiars (bwiti = bier?); i en què la iniciació tenia per objecte «veure» aquests avantpassats, cosa que s'aconseguia mitjançant la ingestió de la iboga (iboga = alan?). La primera descripció d'una cerimònia bwitista que conec és setanta anys anterior a la data que Veciana suposa:

En un poble isogo anomenat Diamba, per on vam passar, vaig veure dos cap de gorilla, mascle i femella, lligats a dos pals sota un arbre del poble, al mig del carrer. He de dir, per explicar aquest fet, que a gairebé tots els pobles isogo que he visitat, hi ha un gran arbre, al mig del carrer principal, al costat de la casa del Mbuiti o ídol principal del poble.

(...)

L'ídol, col·locat al fons d'una cabana estreta i baixa, de quaranta a cinquanta peus de llarg i deu d'ample, estava pintat de color vermell, blanc i negre. Quan vaig entrar a la cabana, la vaig trobar plena d'ashangos, arrencats en ordre a tots dos costats, i que tenien al seu davant unes torxes enceses, fixades a terra. Al mig de la multitud hi havia dos personatges mbuitis, és a dir dues menes de pontífexs guarnits amb pellerines de teles del país, pintats amb colors diversos, una galta blanca, l'altra vermella, el pit ratllat de groc i el contorn dels ulls empastifat de manera adient.

(...)

⁵¹⁸ Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique Centrale*

Quan vaig haver entrat, la cerimònia va començar. Tots els homes es van ajupir i van començar a entonar una mena de cant salvatge. Prop de l'ídol hi havia una orquestra de tres tambors de dues baguetes, un músic d'arpa i un altre que tocava una fusta foradada que, en lloc de ser a terra, estava penjada d'altres fustes, de manera que així es produïa més sonoritat. Al so d'aquesta música, els dos mbuitis ballaven no sé quina fantasia, al bell mig de la cabana sagrada, lliurant-se a tota mena de contorsions extravagants.⁵¹⁹

El contacte dels fang amb els mitsogo, durant la darrera migració dels primers, degué facilitar la seva adopció del ritual. Pel que fa als ndowe, pot ser que el manllevessin dels mateixos fang; o, més probablement, dels mpongwe, que al seu torn l'havien pres dels mitsogo, tal com explica la seva epopeia (una altra que es centra en un viatge seguint el sol, cap a l'oest, fins a la costa):

Després de marxar d'Abundjé, al límit del gran bosc, prop d'una gran estesa d'aigua, els mpongwe es reagrupen a Apayi Na Ndungu, una altra ciutat mítica que es situaria a l'Ivindo. Allà, el conjunt miene entra en contacte amb els tsogo (okande, tsogo, simba, apindji), que l'inicia a les seves creences i els seus ritus, després d'una estada prou llarga.⁵²⁰

El cas és que durant molt de temps el bwiti ndowe i el bwiti fang van anar separats⁵²¹. Leoncio Evita⁵²² mira de capgirar el procés històric, tot fent veure que són els ndowe els creadors de la secta, que després es trasllada al Gabon. Es tracta d'un intent mitificador dels orígens propis, donada la importància del bwiti a la zona. Però el més interessant del cas és que també en aquesta ocasió novel·lística es relaciona l'origen del bwiti amb els cultes tradicionals: en aquest cas amb el mokuku. I aquesta relació es repeteix en d'altres ocasions, cosa que demostra la influència mpongwe en el bwiti:

⁵¹⁹ Paul Belloni Du Chaillu, *Voyages et aventures dans l'Afrique Équatoriale*

⁵²⁰ Annie Merlet, *Le pays des trois estuaires : (1471-1900) : quatre siècles de relations extérieures dans les estuaires du Muni, de la Mondah et du Gabon*

⁵²¹ Tant Heriberto Ramón Alvarez a *Leyendas y mitos de Guinea* (1951) com José Antonio Moreno Moreno a *Formas de antropofagia en losterritorios españoles del golfo de Guinea* (1951), distingeixen entre el bwiti fang i el mbueti ndowe

⁵²² *Cuando los combes luchaban* (novela de costumbres de la Guinea Española)

En aquest cant del bwiti en què es fa al·lusió al tro, al llamp, al bolet i als tatuatges, allò que volen els adeptes, versemblantment, és lloar i exaltar el poder del Bwiti, tot atribuint-li fets importants, prodigis que, segons ells, només ell és capaç de produir.

Ho signifiquen clarament a la darrera part del cant: els mots mokuku eh! volen dir «ell és maligne, poderós, més que qualsevol altre».⁵²³

Després de la segona guerra mundial, però, el bwiti fang va assumir un procés de transformació molt gran. És en aquesta època quan s'hi accepten dones com a participants en el cultes i com a iniciades; quan s'aboleixen les relíquies, dipositades fins aleshores sota la columna central de l'ebandja; quan s'hi comencen a admetre europeus⁵²⁴; i, sobretot, quan s'hi incorporen una gran quantitat de manlleus cristians fins a formar una mena de cos doctrinal (encara que no unificat):

En una cerimònia bwiti a la qual vam assistir a la regió de Ntum (50 km. a l'est de Libreville), el ngangà anava vestit com un bisbe, les participants com a monges, i el conjunt incorporava els atributs tradicionals del catolicisme: mitra, estola, bàcul, ciris, etc.⁵²⁵

A banda de manifestacions externes i litúrgiques, però, els manlleus del cristianisme es palesen sobretot en relats i històries que constitueixen una mena de Bíblia bwitista. Moltes d'aquestes històries (com ara la del cocodril Nguranguran) són preses de la tradició oral fang; d'altres es basen en relats bíblics adaptats a la societat iniciàtica. Tots plegats creen una mitologia característica, i es podrien dividir en tres grups:

- * mites còsmics.
- * llegendes migratòries.
- * contes històrics.

Es tracta, doncs, de relats que miren el passat de la societat mítica que el bwiti crea. Hi podem trobar:

⁵²³ André Raponda-Walker & Roger Sillans, *Rites et croyances au Gabon*. In *Anthologie de la Littérature Gabonaise*

⁵²⁴ Casos anteriors com ara el de Trade Horn (en realitat Alfred Aloysius Smith, factorer de la Hatton & Cookson), iniciat a Lambaréné entorn del 1874-1884, cal veure'ls més aviat com a excepcions

⁵²⁵ *Le culte du Bwiti chez les fang du Gabon*

- relats que es refereixen als orígens de la religió de la iboga.

- relats que expliquen l'origen del cosmos i de l'home.

- relats relacionats directament amb episodis bíblics.

Vegeu-ne un dels molts exemples possibles: el mite de la creació dels àngels:

Mwanga continuó trabajando. Cogió cobre y oro y con ellos hizo a Mwangadikaso. Vio que era una criatura perfecta y lo consideró su primogénito. Decidió que viviera siempre a su diestra. Con los mismos elementos hizo a Nyôbenamayenga, y decidió que viviera a su siniestra. Luego creó a otros seres que se les parecían; todos ellos son ángeles.

Mwangadikaso quedó como jefe de los ángeles, y el Padre le dio como ley la prohibición de entrar en cierta casa de su Reino. Para probarle le dio las llaves de la misma. Mwangadikaso creyó que también él tenía potestad para crear seres, y entonces pensó hacer el Hombre. Para ello utilizó arena, y la figura lograda se le cayó de las manos, deshaciéndose en un montón informe. Repitió su intento y sólo logró hacer un ruido, el cual se escondió entre los árboles.

Despechado, fue al Padre para que éste le diese su bendición, y el Padre se la dio. Entonces pensó que el secreto, para ser igual al Padre, estaba escondido en la casa prohibida. La buscó por todo el reino, y al encontrarla, la abrió. Con gran sorpresa suya vio que la casa estaba vacía.

Mwanga tuvo un gran disgusto con la conducta de su primogénito, y entonces creó a Cristo en forma de una incomprensible masa dentro de una palangana. Encerró la palangana dentro de la casa prohibida.

Y Mwangadikaso fue, como de costumbre, a recibir la bendición del Padre. Al llegar a sus pies, éste le dijo; «Pensabas ser mi igual y crear seres por tu cuenta. Te prohibí entrar en una casa y tú has entrado. No puedo bendecirte; vete a recibir la bendición de mi hijo, Cristo; lo encontrarás dentro de una palangana en la casa que creías vacía. Es a él a quien debes respetar».

(...)⁵²⁶

⁵²⁶ Antonio de Veciana Vilaldach, *La secta del bwiti en la Guinea Española*

Els relats no estan pas ben unificats. Però és que potser no hi ha res en el bwiti que sigui uniforme. Cada ebandja és independents de les altres, i potser en això rau una bona part de l'èxit del bwiti. S'adapta a totes les circumstàncies i a totes les possibilitats, i els trets comuns són ben pocs: la ingestió de la iboga per tal d'accedir al món dels morts en seria el principal.

Exagero, segurament. Aquesta independència, que existeix, no obsta perquè es puguin determinar diverses branques dintre del mateix bwiti. Potser la divisió més evident separaria el **bwiti mitsogo** i el **bwiti fang**. Aquest darrer, entre d'altres característiques pròpies, accepta les dones com a iniciades, i aquestes tenen en el si de cada ebandja un paper concret i una organització específica que d'alguna manera recorda el mevungu. El bwiti, doncs, hi actua també com a element superador de l'exclusió femenina de molts rituals, en una cultura on es creu que el primer de tots els bieri va ser, precisament, una dona:

El primer «bieri», segons la tradició del Afiri-Kara, va ser Nanengo-Ba, l'Avantpassat-Dona. El tenien a Odzamboga. Molt probablement, el «bieri» va ser primer propietat de la tribu, «ayong», després del clan, «mvok», després del poble, i finalment del «nda-é-hor», la gran família fraternal i patriarcal. Mentre va ser així, el «bieri» era confiat a la custòdia d'un sol individu, «mbagle byer». Determinades persones eren excloses d'aquesta funció. Les dones, d'una manera absoluta.⁵²⁷

José Antonio Moreno Moreno⁵²⁸ afirma que hi ha tres branques, en el bwiti: *mikonga*, *ndia* i *epaka*; però no en fa cap més comentari. James W. Fernandez⁵²⁹, per la seva banda, molt més rigorós i ben documentat, i que només es refereix al bwiti fang, n'assenyala vuit:

*disumba,
disumba modern,
asumege ening,
ndea,
misema,
mekombo kombe,
ebawga ngangga
yembawe*

⁵²⁷ Paulin Nguema-Obam, *Aspects de la religion fang : essai d'interprétation de la formule de bénédiction*

⁵²⁸ *Formas de antropofagia en los territorios españoles del golfo de Guinea*

⁵²⁹ *Bwiti : an ethnography of the religious imagination in Africa*

Fernandez explica les característiques de cada una d'elles. A banda d'això, però, caldria afegir nombroses escissions protagonitzades moltes vegades per *profetes* iniciadors de noves esglésies.

El bwiti mitsogo, en canvi, és estrictament masculí; i, de la mateixa manera que no ha actuat com a element superador de les diferències sexuals, cal dir que també ha incorporat pocs elements cristians, o sigui que no li escau gens l'adjectiu *sincretic*. La seva organització es fonamenta en la mateixa estructura del poble, que és el seu àmbit. La ebandja, bastida sempre al damunt de les relíquies d'un home poderós que esdevé l'intercessor que fa possible el contacte amb el més enllà, és més grossa i plena d'ornaments que la del bwiti fang.

Una informació breu entorn del bwiti mitsogo es fa necessària: perquè, de la mateixa manera que la major part dels ndowe interessats en la qüestió han adoptat al bwiti fang, n'hi ha una part que s'han decantat pel bwiti mitsogo: es tracta, sobretot, dels bengà gabonesos i d'una part dels ndowe guineans emigrats a Libreville. Aquest darrer cas és el de **Filiberto Bendjele**: nascut a Bata de pare kombe i mare corisquenya, es va iniciar al bwiti fang (que ara anomena *bois sacré*); com que la seva família es va haver d'exiliar al Gabon durant la dictadura macista, es va iniciar llavors a la branca *disumba* del bwiti mitsogo (possiblement emparentada amb el *disumba* fang; tot i que, almenys per l'explicació de Fernandez, no ho sembla gaire). En una conversa que vam mantenir a la seva casa de Libreville, em va descriure les característiques del *vertader bwiti* (el *disumba*) i les diferències respecte del que es practica a Guinea:

- *¿Em pots explicar la diferència entre el bwiti i el «bosc sagrat»?*

- *El que has vist a Guinea no és pas bwiti. A Guinea no hi ha pas bwiti, ni bwitistes. A Guinea practiquen la religió de la iboga. En el bwiti no es menja la iboga. El bwiti no té res a veure amb la iboga: el bwiti té la seva religió i la iboga té la seva religió. Són dues religions diferents. El que has vist a Guinea és el bwiti d'iboga. Joestic iniciat a totes dues bandes.*

El vertader bwiti és el bwiti «disumba». És mitsogo i va començar amb un somni. Un home, per tal que descobris què és el bwiti, va dormir vint-i-quatre hores seguides; i la gent es pensava que era mort. Però no: se n'havia anat, era lluny. Va ser una revelació. Per a nosaltres és ara un profeta, però no et diré com es deia.

- *Doncs, si no s'hi pren iboga, ¿com es fa per accedir al món dels morts?*

- *No pas tothom pot accedir-hi. Si s'organitza una dansa del bwiti és per alguna causa: perquè el bwiti guareix.*

El bwiti no és una dansa que es fa per un casament o una festa qualsevol. El bwiti es presenta en els moments crítics, quan ja no resta esperança. Si, per exemple, tens un malalt que està hospitalitzat i els doctors diuen: «No, ja no podem fer-hi més. Agafeu aquesta persona i que se'n vagi a morir a casa». Aleshores, immediatament, s'organitza el bwiti. I a vegades hem aconseguit de salvar aquestes persones.

La iboga pot servir per a aquest mateix treball; però només quan es tracta d'un malalt ordinari. Però és clar que a algú que està agonitzant no li pots donar iboga. És una droga i es pot morir. Perquè després de menjar iboga t'has d'estar vint-i-quatre hores en el món dels morts. En els casos que et dic, n'hi ha un que serà l'encarregat de curar-te. T'anirà curant fins que ja no estiguis tan greu com abans. Aleshores pots prendre la iboga, te'n vas allà, i llavors tu mateix, a la tornada, quan et recuperes, tu mateix expliques què et passa.

En el bwiti vertader passa al contrari. No s'hi pren iboga perquè, en el bwiti, el malalt només es cura; i és el medecinaire qui veu, qui explica què li passa: «És això, això, allò... a casa teva passa això». A la iboga és un mateix, i en el bwiti és el medecinaire. És el nganganga. I el nganganga no ha de prendre iboga: és una dansa i, quan la fa, es posa en contacte immediatament amb aquell món. I li fan explicar tot el que ha fet; i, si no ho dius, aquell ja t'ho treu, t'ho descobreix. Per exemple, encara que no hagi entrat mai a casa teva et diu: «Ara mateix entro a casa teva. Ja sóc al menjador. A la dreta hi ha això, a l'esquerra hi ha això. Ara sóc al passadís i entro a la teva cambra. El llit és en aquesta posició; en aquesta banda hi ha això; la taula és en aquest lloc, té aquest color i hi ha això al seu damunt; a la maleta hi tens això...», encara que no hi hagi estat mai.

Tots els altres són assistents, mepundji. I només el nganganga rep el nom de bandji, i encara només quan està fent la cerimònia. Quan s'acaba la cerimònia ja no és bandji. Només hi ha aquests dos graons: mepundji i bandji. Tampoc no es fa tancats en una casa, sinó que es balla a fora: agafem branques de palmera i es fa una caseta que sembla una ebandja, amb totes quatre parts, la teulada i la banda del darrera; però és provisional, per a una sola nit o per a una setmana, segons el que hagi de durar la dansa. S'hi porta llenya per fer un gran foc al davant i un altre foc, més petit, a l'entrada. Nosaltres ens vestim amb fulles de ràfia i ens pintem amb caolí per ballar. Saltem i travessem el foc, i ballem, i no ens cremem. Si algú que no estigui iniciat ho prova de fer, es crema. Aquest és el senyal. Perquè ningú no et demana res per poder-hi participar; però per aquesta prova se sap si estàs iniciat o no.

- De manera que el vertader bwiti només serveix per curar.

- Si no hi ha un malalt, no hi ha dansa. També es pot organitzar en un poble on hi hagi molts medicaments, molta bruixeria que estigui matant la gent i tot això. Aleshores s'organitza el bwiti, el bandji es posa en contacte amb el món nocturn i llavors treu tots els medicaments que hi ha en aquell poble. Els treu, encara que els haguessin ficat en un forat de cinc metres de fondària.

A l'ebandja provisional no hi ha la columna central; però hi ha punts estratègics on es planten coses contra aquell que vingui a fer el mal. I prou. Quan s'ha acabat de ballar, l'endemà es treu tot. En el bwiti, el ngombi t'ensenya les entrades i sortides, i és el que ho diu tot: de fet no és pas el ngombi el que fa alguna cosa, sinó el que toca el ngombi, perquè ell està en contacte amb el món nocturn. I en el moment que sent algun perill, té notes d'entrada i notes de sortida per obligar tothom a aixecar-se, o a anar en compte. És clar que tot això no ho fa pas el ngombi, sinó el que el toca. També és bandji, perquè no hi ha solament un bandji: cadascú té la seva feina, i n'hi ha per al ngombi, per curar, per treballar el poble, per llevar els medicaments dolents que serveixen per matar la gent... Cadascun dels bandji té la seva especialitat, com a l'ensenyament. També hi ha d'altres instruments, que serveixen per al ball: hi ha l'obaka i d'altres; igual que en el ndjembe, en el bwiti, a la iboga, a la ivanga... l'obaka no hi falta mai. Ara que hi ha cançons en què no es toca.⁵³⁰

La fixació del ritual bwiti és exhaustiva: comença per una delimitació estricta de l'espai ritual, d'acord amb una simbologia que remunta a un espai primordial que la cultura fang repeteix en diverses ocasions:

Segons l'epopeia fang del «mvet», la Terra té peus, braços, cap. Els músics de «mvet» també expressen la creença fang segons la qual la Terra està sostinguda al mig per una columna central i, en els quatre racons, per pilars secundaris.

El poble fang té la mateixa configuració. L'extrem de cadascuna de les dues fileres de cases forma un racó. El pati n'és el centre; l'entrada est, el cap.

La casa, amb la columna central i els quatre pilars secundaris dels quatre racons, no és pas diferent. És, esquemàticament, més propera al cosmos, i per tant de l'home, que el poble.⁵³¹

⁵³⁰ Gravada el 14 de desembre de 1992. Aleshores, Filiberto Bendjele tenia 24 anys i treballava de llauner

⁵³¹ Paulin Nguema-Obam, *Aspects de la religion fang : essai d'interprétation de la formule de bénédiction*

Tant Veciana⁵³² com Bureau⁵³³ com Fernandez⁵³⁴ descriuen l'ebandja i en fan esquemes: Veciana ens ofereix un lloc buit, mentre que Bureau i Fernandez ens en fan la descripció en funció dels rituals que hi tenen lloc. Bureau insisteix més en la simbologia còsmica dels rituals i en les diferències *home/dona* i *aquest món/l'altre món*. Fernandez, sense deixar-ho de banda, es fixa més en la simbologia del temple en relació al cos humà. No pas sempre coincideixen, aquests tres autors, però en tots els casos la distribució de l'espai se'ns presenta d'una manera contundent, sense alternatives, perfectament fixada. Balandier⁵³⁵, per la seva banda, no en fa una descripció global, sinó que aprofundeix en la simbologia dels tres elements que considera fonamentals: la **columna** central, el **foc** i l'**obaka**.

On podem trobar paral·lelismes que ens tornin a recordar les rondalles del cicle és, naturalment, en els rituals. D'acord amb els meus informadors de Bata⁵³⁶, la cerimònia de la iniciació es podria resumir d'aquesta manera:

Després d'un dia de dejú absolut, el neòfit i la resta de components de l'assemblea entren en una cabana feta al mig del bosc. És la tarda, i el neòfit prendrà per primera vegada la planta bàsica de la secta, la *iboga*, de gran poder al·lucinogen. La prendrà barrejada amb plàtan i amb l'aigua que beurà. A continuació el portaran al riu, on es col·locarà entre el seu padri d'iniciació i l'iniciat de més categoria; allà tornarà a prendre *iboga*, i després es deixarà passar una fulla, per damunt de l'aigua, entre les cames de tots tres. El neòfit nedarà pel riu. Entremig d'un personatge que toca l'arpa *ngombi* i el seu padri (els quals van vestits amb una pell de *mosindji*, un gat salvatge parent del lleopard) s'endinsaran en el bosc: allà rebrà una fulla d'*ososo* que li farà de caic en el seu viatge al món dels morts; i la seva sang es barrejarà amb la saba vermellova de l'*ezigo*, l'arbre roig. A continuació, cantant en processó, tots plegats entraran en el temple del bwiti, l'*ebandja*, on el neòfit mastegarà l'arrel de la *iboga* fins que esdevindrà inconscient: el seu cos, aparentment mort, restarà a terra mentre que el seu esperit volarà al món dels esperits. En retornar, farà una explicació del seu viatge. Ja és un *bandji*, un iniciat.

⁵³² *La secta del bwiti en la Guinea española*

⁵³³ *La religion d'eboga*

⁵³⁴ *Bwiti : an ethnography of the religious imagination in Africa*

⁵³⁵ *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique Centrale*

⁵³⁶ Vegeu infra

Mve Ondo⁵³⁷ proposa una explicació interessant d'aquest ritual: aquest viatge a la mort equivaldria també a la recerca d'una re-naixença; i, en general, a una repetició del temps primordial:

En el ritual iniciàtic que proposa el bwiti fang, hi retrobem la reconstitució simbòlica de la gestació de l'univers i de la naixença de l'home. Per tant el Bwiti és l'art de reviure els mites originaris, que desemboca en una mena de manipulació psicològica, mitjançant el grup, de la sexualitat, de la gestació, de l'entrada en el món, de l'agonia i de la mort. Es tracta de tornar a situar l'home en un conjunt coherent en què l'univers i Déu hi estan implicats.

Els rituals del bwiti tenen lloc normalment durant l'estació de pluges⁵³⁸. I, en les seves versions més completes, durarien tres nits senceres i seguides⁵³⁹:

- la primera nit tindria com a centre els **origens**: la creació, el descans diví, la creació de l'home i de la dona, la descoberta de la sexualitat, el naixement.

- la segona nit, tindria com a centre la **mort**: l'aigua, el diluvi, Noè, Crist: naixement, creixença, passió i enterrament.

- la tercera nit tindria com a centre el **més enllà**: l'autòpsia (relacionada amb l'evú), la partida, el renaixement, les proves, el judici, la salvació.

André Mary⁵⁴⁰ situa el ritual d'iniciació que hem vist en el context de les tres nits rituals ordinàries: a la primera nit es convoca el neòfit, que determina qui serà el seu padrí i la seva padrina, i que fa la seva primera ingestió d'iboga; és al llarg del segon dia (bany ritual) i de la segona nit (presa d'iboga i visió) quan té lloc la part del ritual que hem vist més amunt; i a la tercera nit es produeix la integració del bandji en la comunitat, mitjançant el recorregut de llocs simbòlics, l'estada en llocs tancats i l'aparició en el centre de l'escena. D'altres rituals iniciàtics també s'emmarquen en el conjunt de les tres nits ordinàries (dijous, divendres i dissabte).

⁵³⁷ *Sagesse et initiation : à travers les contes, mythes et légendes fang*

⁵³⁸ Antonio de Veciana Vilaldach, *La secta del bwiti en la Guinea Española : El Mhouiti o Bouiti se bailarían preferentemente en la época de lluvias.*

⁵³⁹ René Bureau, *La religion d'eboga*

⁵⁴⁰ *La naissance à l'envers*

En qualsevol cas, el punt comú i prioritari és la mort aparent i l'anada al més enllà; cosa que s'aconsegueix mitjançant la ingestió de la iboga:

Es fa servir la iboga com a estimulants neuro-muscular (depressions i astènies físiques i intel·lectuals); antitòxic (convalescència de malalties infeccioses, intoxicacions). Els indígenes també la utilitzen en dosis molt petites per calmar els còlics, però en fan ús sobretot en pràctiques fetixistes. En efecte, és la planta màgica per excel·lència dels adeptes del bwiti. Serveix principalment per a la cerimònia ritual d'iniciació a aquesta societat secreta. Algunes races en fan un ús exagerat. L'absorció de raspadures de l'escorça o de la fusta de l'arrel determina una mena d'ebrietat, d'embaïment, d'ensopiment de les facultats intel·lectuals. A dosis massives, la iboga fa perdre la raó, provoca al·lucinacions i a vegades la mort. L'estat de letargia causat per una sobredosi d'iboga dura quatre o cinc dies, durant els quals el pacient no pren cap aliment. Aquesta planta també es considera un afrodisiac poderós. En quantitats petites, treu la son i permet de resistir el cansament i la fam.⁵⁴¹

Fam, set, foscor i drogues provoquen una bogeria temporal, la impressió de mort o d'èxtasi. Com a la majoria de les iniciacions. El pas per un estat de mort aparent té com a finalitat la visió: una visió que necessita diverses condicions:

- una confessió prèvia.
- suportar l'amargor (= prendre la iboga).
- que els bruixots no destorbin.
- que es facin els rituals adequats.

La visió facilita el contacte amb els avantpassats (tal com diu el proverbi fang: *Morir és dir-li al teu pare: ja sóc aquí*); i, en darrera instància, també amb Déu (*Ndjambe a Pongo*; és a dir, el *Déu del Cel* en llengua ndowe). Una de les finalitats característiques de la visió és l'acció terapèutica:

La veritat és que si no em trobo bé i prenc iboga, m'adonaré de tot el que em passa. És com si veiessis la televisió: veus tot el que et passa i tot el que et fan. Abans de prendre'n, però, has de confessar-ho tot. Igual que abans d'iniciar-te. Sobretot si ets una persona acostumada a desplaçar el teu esperit⁵⁴², ho has de dir. Si no, hi pots morir.⁵⁴³

⁵⁴¹ André Raponda-Walker & Roger Sillans, *Les plantes utiles du Gabon*

⁵⁴² O sigui, una persona amb evú. La nota és meua

⁵⁴³ Conversa mantinguda al Cap Estérias amb Christian, un iniciat benga de 48 anys. Anotada el 9 de desembre de 1992

No és estrany, doncs, que l'origen de la iboga -que permet aquestes experiències- s'hagi mitificat; i que hagi donat lloc a una llegenda. I aquí trobem una altra coincidència: perquè, tal com ens la transcriu Bureau, la troballa de la iboga forma part d'un conjunt de troballes que porta a terme una dona, **Benzogho**, en un relat que s'acosta molt a la història del primer bieri que hem vist més amunt:

Primer de tot, Benzogho havia estat casada amb Busenge. Aquest havia mort mentre collia els fruits d'un atanguer. Després es va casar amb Burburibadié. Un dia, Benzogho va anar a pescar al riu Puya. Va veure que l'aigua era vermellenca. Va obstruir el curs de l'aigua per atrapar els peixos. Va trobar un crani, una columna vertebral, uns fèmurs i uns hùmers. Era l'esquelet de Busenge. Aleshores van arribar a les seves orelles els sons d'unes veus i d'una arpa. Aquest lloc s'anomena Kokonangonda i es retroba en d'altres relats mítics. Benzogho estableix un diàleg amb aquells éssers, que restaven amagats per a ella. Li indiquen una planta, i la inviten a menjar-se'n les arrels. És aleshores que té la visió del seu marit difunt. Era la seva veu la que sentia amb el so de l'arpa. Li donen un nom d'iniciada: Dinjona.⁵⁴⁴

Efectivament, el ritual d'iniciació sembla una repetició d'aquesta primera iniciació. No és pas debades que els mites s'inventen a posteriori. Ara bé: ¿En què consisteix la visió? Hi ha autors que ens en aporten exemples precisos:

Aquella veu encara no ha acabat de ressonar, quan em trobo a la ribera d'un llac. Un llac que podria ser el llac Anengué si la ribera contrària fos perceptible. Estesa d'aigua gegantina... Seria incapaç de travessar-lo -tot i la necessitat imperiosa que en tinc- si no fos per una dona que és allà, sorgida de les ones mateixes. Dona-tija. Dona-cascada. Sembla que em vulgui portar. M'atreu fins a la seva altura. I gairebé a l'instant... reconec la meua mare!

Em surt un crit.

La mare es posa un dit damunt dels llavis. Somriu.

- Escolta -em diu- no t'ha de fer por travessar aquest llac: jo mateixa en formo part.

La meua mare, viva... Ben viva, igual que quan la portava a Lambaréné. Més radiant, fins i tot, que en aquells temps tan tristos.

⁵⁴⁴ René Bureau, *La religion d'eboga*