

Jacint Creus

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

El mateix autor fa una presentació, ara menys minuciosa, del ritual femení fang *mevungu*, una celebració del poder femení, del clítoris i de la fecunditat, que té lloc quan en un poble hi ha algun problema relacionat precisament amb qualsevol fecunditat: de la gent, de la terra, del bosc...; i el seu objectiu és mirar de descobrir la persona culpable d'aquest mal, és a dir un practicant de la bruixeria. Algunes de les característiques d'aquest ritual femení són:

- * iniciació d'una jove a càrrec de les coesposes.
- * ritus públics a càrrec de les dones casades.
- * ritus secrets a càrrec solament de les dones més fecundes.
- * ritual en el bosc o bé en una cuina.
- * presència d'un paquet màgic (herbes, escorces... que actuen contra l'evú contrari i contra la bruixeria).
- * interval de 4 o 5 dies.
- * confessió del (de la) culpable, si és que el ritual ha fet efecte.
- * ritual d'expiació.
- * àpat ritual.
- * direcció a càrrec d'una vella menopàusica, la que té el clítoris més gros:

És l'«evú» d'una dona, clarament localitzat, el que permetrà a tots i a totes de combatre amb eficàcia la bruixeria que hi pugui haver. D'aquí vénen els honors que durant la nit del ritual es donaran al clítoris de la «mare»: l'«alimentaran» amb una mena de preparat que totes les dones compartiran, i el fregaran amb cendra de «mevungu» per encomanar-li el seu poder; l'acariciaran, l'apretaran, l'estiraran, fins que tingui la llargària d'un membre viril.

(...)

S'hi pot veure l'equivalent de la voluntat d'autosuficiència masculina en el fet que llencin al foc una petita termitera de forma fàbrica, i que n'utilitzin la cendra per fregar-se el clítoris. El sexe masculí hi és insultat d'una manera tan grollera que en Tessmann no gosa transcriure'n els cants. Dit això, l'homosexualitat no és pas més tematitzada en el «mevungu» que en el «so». Els testimonis directes no parlen pas de cap coit recíproc simulat; una frase en aquest sentit, a la traducció cursiva de Ndi-Samba, és una interpolació absent del text bené original i probablement es refereix al moment culminant de la dansa, en què la dona evoca l'acte sexual tot introduint-se una banya a la vagina. Més aviat es tracta d'una masturbació ritual d'iniciat(ada) semblant a la del «so», artificiosa i excepcional a l'«ethos» betí, pràctica màgico-religiosa propera a un sentiment d'angoixa, que mira de remoure els poders de la natura i de la bruixeria per tal d'obtenir allò que no s'assoleix amb les pràctiques ordinàries: la fecunditat, objectiu últim al qual estan subjectes totes les temptatives.²⁷¹

²⁷¹ Ibídem

Un autor fang, Bonaventure Mve Ondo²⁷², considera el ritual d'iniciació al *mevungu* com a desaparegut. Tanmateix ens en fa una descripció resumida de la qual es poden extreure els episodis principals:

La iniciació tenia lloc generalment després de la primera menstruació, que es considerava com el senyal del necessari canvi d'estatus de la noia. Aquesta darrera era separada de la família i reclosa amb les altres candidates en una cabana isolada del poble durant uns quants dies. Durant aquest període de reclusió, era sotmesa a prohibicions alimentàries, a proves físiques, morals o intel·lectuals. També rebia, de la seva iniciadora, una educació sexual i moral que li permetia d'acceptar el seu futur paper de dona. El ritual final es basava en la mort i el renaixement simbòlics i en l'ànnsia de reintegrar-se al grup.

Cal retenir el fet que el *mevungu* contingui actes públics i actes secrets: i que pugui ser alhora un ritu d'endevinació, d'expiació i d'iniciació. El fet que, en aquest darrer cas, les iniciadores siguin les coesposes de la dona jove, pot fer que aquesta última les pugui veure com a cruels i malvades; cosa que hauríem de tenir present a les rondalles que presenten l'oposició *Ngwalezie / Ngwakondi*. Un altre element interessant a remarcar és el fet que el lloc tradicional del ritual, el bosc, pugui ser substituït, almenys en determinades ocasions, per una cuina. Finalment, serà important de recordar que l'oficiant del ritu rebi el nom de mare per part de totes les altres participants: perquè l'oposició *mare bona / mare dolenta*, que correspon a l'oposició *oficiant del ritu / mare real*, és present a la majoria de les rondalles d'*Ilombe*.

Acabaré l'aportació, important, de Laburthe-Tolra, tot i fent-me ressò d'un altre ritu d'iniciació femení, el *ngas*, que sembla ser una societat de control mutu i d'autopunició de les dones. La seva funció, doncs, serà igualment doble: expiatòria, quan es consideri que alguna de les dones ha comès alguna falta; i d'iniciació, quan es tracti d'incorporar noves candidates. L'autor tampoc no fa una seqüència dels episodis rituals i es limita a presentar alguns testimonis i explicacions, entre les quals destaco aquesta:

Totes les dones anaven al costat del riu i es despullaven; la culpable, que confessava la seva falta, quedava estesa a terra i li ficaven a la vagina una formiga-soldat ben grossa que li pessigava el clitoris; les altres dones ballaven al seu voltant; algunes portaven ganivets; al cap d'una certa estona, li treien la formiga.

²⁷² *Sagesse et initiation : à travers les contes, mythes et légendes fang*

En una bassa o un rierol artificial (la font Nsole de Mínlaba forma un estany natural), hi posaven bitxo, substàncies urticants i les herbes o escorces que designava la mare del «ngas». Hi feien seure amb els ulls embenats diverses noies, «mvón ngas», que hi havien anat per ser iniciades, cosa que en certa manera les associava a l'expiació de la culpa mitjançant el sofriment. Després els pintaven la cara, la meitat amb argila blanca i l'altra meitat amb pols de «paduk», de manera que la línia divisòria passés exactament pel mig.²⁷³

Reapareix, doncs, el simbolisme del riu i de l'aigua en unes cerimònies femenines. I es repeteixen tot d'episodis que ja coneixem:

- * sortida de la casa familiar.
- * entrada en el bosc.
- * superació de proves i càstigs.
- * mort simbòlica (= entrada en el riu).
- * contacte amb el món supranatural (mitjançant les herbes i escorces adequades).
- * renaixement (= sortida del riu).
- * recepció d'ensenyaments concrets, (= secrets de les iniciades).
- * sortida del bosc.
- * retorn a la casa familiar.

Després d'un repàs breu a rituals dels manja i a costums bubi, que m'han servit d'introducció, m'he centrat en els rituals de maduresa dels fang. Una visió dels rituals fang es completaria tot explicant també el pacte de sang i la comunió d'aliments²⁷⁴; però, en el paral·lelisme que estic mirant d'establir entre episodis dels ritus i esdeveniments rondallístics, són els ritus de maduresa els més útils. El mateix darrer autor ens fa un resum del seu significat i dels seus elements bàsics:

El programa y la formación al iniciado se desarrollaba en una situación marginal del mismo, respecto a la sociedad o comunidad, apartado de ésta, como símbolo de muerte a su vida inmadura; viviendo en estado de esperanza y de sacrificio, en un estado de absoluta purificación y de enterramiento de su condición anterior.

En virtud de los ritos y las ceremonias establecidas, que se ejecutan de manera solemne en la fiesta que toda la comunidad ofrece a los iniciados, éstos se reincorporan a un nuevo estado de vida: el de la nueva existencia.

²⁷³ Ibídem

²⁷⁴ Jesús Ndongo Mba-Nnegue, *Los fan : cultura, sociedad y religión*

(...)

Durante el tiempo de la iniciación, el iniciando deberá pasar diversos períodos o etapas y pruebas, y según los vaya superando adquirirá los poderes y las virtudes que marquen su futura vida: la de ser miembro activo y cualificado de la sociedad, con todos los derechos y deberes fundamentales que conlleva el ser ciudadano iniciado.

(...)

En este sentido, la iniciación proponía darle al aprendiz una educación intensiva, encaminada a su formación integral. Con ella, un conocimiento exhaustivo del sentido de solidaridad, del respeto a los ancianos, del dominio de sí mismo, del humanismo comunitario y del espíritu servicial; sus facetas como receptor y transmisor de la fuerza vital, de tal suerte que toda la actividad de esta iniciación fuera importante no sólo para él, sino también para toda la comunidad.²⁷⁵

Ndongo utilitza un llenguatge força occidentalitzat. Però resumeix força bé no solament el sentit i el contingut de la iniciació, sinó també els seus episodis principals:

- * la separació de la família.
- * la reclusió en un lloc apartat: el bosc.
- * la necessitat de superar tot de proves.
- * l'aprenentatge de coneixements indispensables: entre els quals, cosa que Ndongo més aviat amaga, els que tenen caràcter esotèric.
- * la reintegració a la vida familiar, ara com a adult.

Episodis que queden emmarcats en un simbolisme general de **mort i renaixement** (= segon naixement, que implica una segona mare); i que retrobem a determinades rondalles del cicle.

Precisament perquè algunes de les rondalles del cicle els repeteixen, hem d'esperar que aquesta mena d'episodis apareguin en els rituals de maduresa dels mateixos ndowe, que tot seguit miraré d'explicar:

Todos los pueblos de Guinea Ecuatorial tienen «ritos de paso», a los que se someten todos los adolescentes del grupo; aunque las ceremonias de iniciación ya no se hacen en las ciudades, pero sí en los pueblos; es más, todos los jóvenes se van a los pueblos para someterse a estas ceremonias, o si no todos, al menos sí la gran mayoría. La edad es una de las características que los hombres y jóvenes «ndowé» tienen en cuenta a la hora de presentarse; la sociedad está dividida por «edades».

²⁷⁵ Ibídem

Cuando no funcionaba el calendario, era la forma del cuerpo la que señalaba la edad del joven; los cambios anatómicos y fisiológicos marcaban los elementos para el momento de iniciación del joven, era la madurez psicofisiológica. Recordemos que antiguamente las niñas llevaban una cadena o collar en las caderas y dependiendo del tamaño de ese collar se calculaba el desarrollo de éstas y el período puberal de la adolescente. Esta dejaba de ser niña para convertirse en mujer casadera o capaz de procrear. Hay que observar que si el movimiento de las caderas era tan frenético que provocase la ruptura de los collares²⁷⁶, la niña había llegado al máximo de la danza y normalmente era mujer. «Mesanga na pata pa poco bele be diba» es la frase hecha para significar el éxito de una danza femenina. Tras esa ruptura la mujer tiene que ser iniciada en el baile. Aquí interviene el bosque como lugar de iniciación; del bosque volverá hecha una danzarina de verdad. En el caso varón son los rasgos sexuales secundarios, como la voz, la barba, los que marcan las referencias de la madurez para la iniciación.²⁷⁷

La cita es refereix principalment a les condicions que ha de tenir el candidat per tal que sigui considerat apte per al ritual; i es tracta, naturalment, d'unes condicions que s'han adaptat a una mesura del temps europeïtzada. Tanmateix es manté l'anada al bosc com a condició necessària per a la iniciació: Aquí interviene el bosque como lugar de iniciación; del bosque volverá hecha una danzarina de verdad. I és important de remarcar dues coses:

* la relació estreta que hi ha, en el món dels ndowe, entre iniciació i dansa: de fet, cada iniciació té la seva dansa; i cada grup d'iniciats o iniciades es manifesta ballant. Fins al punt que, en una situació general de retrocés i de degradació dels costums tradicionals, sovint és la dansa l'única cosa que queda com a testimoni d'una iniciació perduda o a punt de desaparèixer.

* la divisió de la societat ndowe en edats. Jo corregiria una mica Marta Sierra i diria que aquesta divisió en edats és vigent solament en el món infantil: l'assoliment de l'edat adulta, que correspon al darrer període de la iniciació, és un darrer graó que no té cap altre pas superior. Aquesta divisió del període de pas a la maduresa en diverses edats permet sobretot un gran control sobre la capacitat de cada individu de mantenir secrets poc importants fins que, un cop establerta la confiança suficient, pot fer el gran pas. I presenta nombrosos avantatges:

²⁷⁶ Es refereix als moviments propis de la dansa ivanga. La nota és meva

²⁷⁷ Marta Sierra Delage i d'altres, *La danza ivanga en Guinea Ecuatorial : manifestación cultural de los kombe*

Perquè d'aquesta manera queden agrupats individus que tenen la mateixa mentalitat, unes necessitats similars i uns mateixos desigs; i als quals es pot exigir els mateixos deures i un nivell d'aprenentatge i de superació equivalents. Aquesta iniciació progressiva per edats és la que ha quedat, almenys entre els kombe, tot i dintre d'aquell procés general de retrocés i de degradació de què parlava. Mentre que d'altres ritus, que també estaven relacionats amb l'assoliment de la maduresa, han desaparegut. Cal tenir present, en aquest aspecte, que la colonització dels ndowe es va tancar entorn del 1850, fa doncs un segle i mig; mentre que els fang, colonitzats solament a partir del 1920, mantenen força més els costums tradicionals.

És el cas del *iengu*. Tots els ndowe creuen en els *miengu dja ediba*, els genis dels rius; però, en canvi, aquesta creença no es tradueix actualment en cap mena de ritual iniciàtic concret. L'única persona, entre els meus informadors, que me n'ha sabut dir alguna cosa, és l'investigador local Andrés Ikuga. Aquest senyor opina que el *iengu* és un ritu antic, absolutament desaparegut, molt més dur que no pas els actuals, i que fins i tot podia arribar a provocar la mort dels candidats²⁷⁸. En una conversa més recent, Eduardo De León, un ndowe *ihara* (de la zona camerunesa) afirmava que el ritual també és completament desconegut a la costa meridional del Camerun²⁷⁹. Augusto Iyanga no hi fa cap referència en el seu llibre²⁸⁰, de manera que tampoc no el deu conèixer.

La Sra. M^a Cristina Dyombe Dyangani, en canvi, sí que coneix aquest ritual. En el seu material, encara inèdit, que em va deixar copiar, s'hi pot llegir una breu referència. Procedeix d'informacions obtingudes de terceres persones, de manera que no em va poder afegir més explicacions:

IENGU: és una dansa que inclou un procés de curació. Pot curar dolors menstruals, esterilitat i afeccions similars. La curandera, que també és mestra de ballarines, es diu «nganga a maiengu» i ha de ser una dona menopàusica.

El procés de curació és llarg: dura quatre setmanes i inclou banys rituals, preparats culinàries i lavatives. Durant l'última setmana, la malalta és aïllada mitjançant un envà anomenat «mololo» i utilitza contínuament unes maraques perquè tothom pugui saber quan s'acosta

²⁷⁸ Conversa a Bata, anotada el 15 d'agost de 1990

²⁷⁹ Eduardo De León és originari del districte de Kribi i té 35 anys. La conversa de referència està anotada a Barcelona el 3 d'agost de 1992

²⁸⁰ Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe : etnología, sociología e Historia*

L'acabament del procés es fa amb una gran cerimònia que inclou el fet de colpejar el cos de la malalta amb una gallina blanca; després es fa la dansa.²⁸¹

És clar que darrera d'aquestes pràctiques hi ha d'haver un procés iniciàtic. El material que he pogut aconseguir, però, no en permet un acostament més gran. Sembla que el ritu existeix; aquesta existència, tanmateix, ha de ser molt precària i reduïda a cercles molt concrets. En destacaria:

* el fet que l'informador el consideri solament una dansa; cosa que seria símbol de la seva degradació.

* el fet, força habitual, que aquesta dansa s'utilitzi com a recurs curatiu: la qual cosa vol dir que la *nganga* ha de ser capaç de posar-se en contacte amb els esperits, que són els que realment curen: la dansa és l'eina necessària per entrar-hi en contacte; i, per tant, almenys la *nganga* ha d'haver passat per una iniciació adient:

Aquests Esperits viuen a l'aigua, però hom pot veure'ls pertot arreu, a les fondàries d'un riu o d'un estany, o al bell mig de la selva. Per a veure'ls, però, cal en primer lloc cridar-los perquè vinguin a cercar-te allí on es fa la Dansa; i per a heure els seus remeis, cal que et condueixin fins al lloc on habiten. Si al seu jardí no creix la planta que el Mestre de la Dansa necessita, els Esperits se'n van amb tu a buscar-la allà on sigui, i quan la troben, la cullen i te la donen. A vegades, però, no te la donen tot seguit, sinó que t'acompanyen fins allà on es fa la Dansa per tal de protegir-te durant el teu viatge de retorn. Un cop arribats, és llavors quan et lliuren els remeis. La gent [l'assistència] et veu tornar portant les plantes a la mà i es pensa que has estat tu qui has anat a collir-les, quan en realitat han estat els Esperits.²⁸²

* el fet que es presenti la resta de participants, a part de la malalta, com a simples ballarines: elles potser no han passat una autèntica iniciació de caire supranatural, sinó un simple aprenentatge coreogràfic.

* el caràcter exclusivament femení de tot plegat: oficiant, participants, malalta i malaltia. Cal recordar que la *iengu dja ediba* és un esperit femení del riu.

Si entre els *ndowe* aquestes pràctiques són en situació de desaparèixer, no passa pas el mateix entre els *duala*. I la bibliografia existent ens en proporciona una informació prou àmplia:

²⁸¹ Anotat el 6 de juliol de 1991

²⁸² Lluís Mallart, *La dansa als esperits : itinerari iniciàtic d'un medecinaire africà*

Poc temps després de la meua arribada, un noi anomenat Bona agafa de sobte, en el dormitori, uns tremolors convulsius que fan pensar en una crisi d'epilèpsia. El seu cos és sotraguejat per uns espasmes violents i regulars que no podem dominar. Amb els braços estesos, crida: «Madiba, madiba», cosa que un dels testimonis ens tradueix: «Aigua, aigua».

Un cop que l'hem ruixat amb aigua, acaba per calmar-se. Els seus companys expliquen: «No és pas una crisi ordinària. És el "iengu", el geni de l'aigua. El "iengu" no vol que en Bona es quedi al col·legi». De fet en Bona, malgrat els meus esforços, no aconseguirà pas continuar les classes. Es quedarà assegut en el seu banc hores i hores, un dia i un altre, afligit, absent. Finalment, i per tal d'allunyar-lo d'«influències dolentes», els seus pares l'enviaran al nord del país i no el tornaré a veure mai més.²⁸³

Els duala són un poble emparentat amb els ndowe, de la mateixa manera que més amunt assenyala el parentiu entre els betí i els fang. A part de la manifestació dels genis de l'aigua, els *miengu*, el treball de Manga Bekombo Priso²⁸⁴ ens aporta molta més informació:

Per a aquest autor, el *iengu* és la divinitat femenina de l'aigua; és la potència mitjancera entre els homes i Nyambe, Déu creador i sobirà de l'univers; la seva missió és mantenir la vida: fertilitza la terra, fa créixer les plantes, augmenta la fecunditat de dones i animals femelles, omple el mar de peixos...; només té filles femelles; i es pot manifestar a través de dones excepcionals: d'una bellesa remarcable, d'una maduresa intel·lectual precoç, de molt bon gust estètic, amb aptituds especials per triomfar, sensibles, i, sobretot, fecundes...

En canvi, el ritual a què dona lloc el seu culte és una institució masculina. És precisament el ritu de maduresa que assenyala el pas de nen a home:

Els duala saben prou bé què vol dir «anar a iengu» o «fer el iengu». Es tracta de reunir els nois i portar-los a un lloc a part, al bosc, d'on tornaran habilitats per viure des de llavors entre els «homes» que són ja els seus pares. Amb més precisió, parlem d'una marginalització curativa destinada a assenyalar el seu pas de l'estat infantil a l'estat adult,

²⁸³ Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*

²⁸⁴ Manga Bekombo Priso, *Jengu : socialisation et condition sociale masculine chez les dwala*

a l'edat en què poden accedir als circuits de la jerarquia social, on es colloquen en situació de donar proves de la seva capacitat; l'edat en què cadascú emprèn, amb la col·laboració de tots, la construcció de la pròpia identitat individual. Aquest «pas» que un home es contenta d'observar una vegada acomplert, s'efectua com un salt en l'espai i en el temps: a part del creixement físic natural dels individus afectats, aquest pas vol una transformació moral i psicològica, i implica un canvi immediat del seu estatus.²⁸⁵

El ritual inclou els següents episodis:

- * elecció dels nois, que han de ser tots els que tenen entre 8 i 11 anys.
- * actes de preparació:
 - vestits solemnes
 - festa ritual
 - àpats rituals
- * entrada en el bosc.
- * arribada al riu.
- * superació de proves: la circumcisió:

Al mig de la tarda, quan el sol comença a pondre's, tot el poble acompanya els candidats fins al riu que separa l'espai socialitzat de l'espai salvatge anomenat «eyidi». Allà queda situat el primer campament, i és al començament d'aquesta primera estada que pateixen la circumcisió.

Les dones i els infants han de tornar aleshores al poble, perquè no poden veure aquesta pràctica quirúrgica que, per raons pràctiques, es desenvolupa a la ribera del riu. I aquesta frontera simbòlica no serà traspasada fins que les ferides s'hagin cicatritzat. La circumcisió és el primer i l'únic acte del ritual iengu que afecta la integritat del cos.²⁸⁶

- * pas del riu.
- * instal·lació en un segon campament, més allunyat.
- * vida col·lectiva dels iniciats, durant tres mesos:
 - inversió de l'ordre establert:
 - . llengua especial
 - . disfresses
 - . robatori de menjar, de nit, a les finques
 - visites de noies joves impúbères i velles
 - ensenyaments, sobretot de danses
- * dansa ritual final

²⁸⁵ Ibídem

²⁸⁶ Ibídem

- * cremació del campament
- * sortida del bosc
- * retorn a la casa familiar

El fet que els iniciats puguin anar a robar menjar a les finques de nit, i que aquests iniciats vagin disfressats (recordem que en el cas del so es disfressaven de senglars) ens torna a portar a les rondalles d'*Ugula*. En tot cas, allò que em crida més l'atenció d'aquest ritual és que inclogui també la circumcisió, que seria la part dolorosa de les proves que els iniciats han de superar durant el ritu.

Perquè si bé el ritual *iengu* s'ha perdut a la memòria dels *ndowe*, no passa pas el mateix amb el ritu de la circumcisió. Aquest és, precisament, el primer dels ritus per a qualsevol nen; i tots els meus informadors tenen la consciència clara que es tracta d'un ritu molt degradat, que es porta a terme d'una manera força diferent d'*abans*. La meua sospita aniria en el sentit que, un cop desaparegut el ritual *iengu* inicial, només determinades persones especialitzades l'haurien continuat utilitzant en el seu vessant curatiu; i, per a la gran majoria, hauria restat solament la circumcisió (*esebwe*). De tota manera, aquí no importa tant com poden haver anat les coses, sinó com són. I novament el meu informador *ihara*, Eduardo de León²⁸⁷, es va avenir a explicar-me la seva pròpia experiència:

Segons aquest informador, es tracta de coses dels avis pràcticament perdudes. Aquest retrocés encara és més fort a la ciutat, on ell va passar el ritu, i es manifesta en el fet que cada vegada es porta a terme a una edat més tendra. De fet, en lloc d'una edat assenyalada només es té en compte la voluntat dels pares: alguns decideixen de fer-lo quan l'infant encara és un nadó; d'altres a 1 any, 2, 3... Mai, però, més tard dels 6 anys, que va ser el seu cas. Els detalls que recorda són aquests:

- * el va oficiar un especialista anomenat *musewbwni*: es tracta d'un home vell, amb ofici, i que es compromet a no mantenir relacions sexuals fins que les ferides del circumcís no s'hagin cicatritzat.

- * el lloc on es va a fer és la cuina de la casa²⁸⁸ o bé el pati del darrera.

- * no s'hi va permetre la presència de cap dona.

- * l'operació va anar precedida d'una invocació als avantpassats.

- * l'instrument utilitzat va ser una fulla d'afaitar.

- * un cop realitzada l'operació, es va enterrar el tros de pell tallat al costat d'un plataner.

- * quan el plataner va ser gran i va donar els primers plàtans, es va fer un àpat especial anomenat *muhuka*.

²⁸⁷ En conversa mantinguda a Barcelona i anotada el 6 de juny de 1992

²⁸⁸ Entre els *ndowe* la cuina es construeix a part de l'edifici central de la casa

La substitució del bosc per la cuina, dels ganivets rituals per una fulla d'afaitar, del contacte amb els esperits per la seva invocació, la manca d'una transmissió concreta de coneixements... són evidències de la situació de regressió profunda d'un ritual que ja solament es conserva perquè sempre s'ha fet així. Si no s'hi pot trobar cap altra utilitat, el pas següent ja pot ser la seva desaparició. Els episodis a remarcar serien:

- * la separació de la casa familiar.
- * l'entrada en un lloc a part (substitutiu de l'espai sagrat del bosc).
- * la superació de proves doloroses.
- * el contacte (invocació) amb éssers supranaturals.
- * el retorn a la casa familiar.
- * l'àpat ritual.
- * la direcció a càrrec d'un especialista.

El fet que el trosset de pell tallat s'enterrí (= símbol de la mort) al costat d'un arbre és un detall interessant: perquè el plataner és un arbre amb moltes connotacions simbòliques (hem vist, per exemple, que les seves branques s'utilitzen per cridar *mumwa* a *zityi*); i perquè també la placenta (= naixement) és enterrada just després del part. El plataner i el pati del darrera, finalment, presents al tipus de rondalles N_(Ngwalezie,1) / atorguen a aquestes rondalles un sentit d'iniciació sexual.

Marta Sierra Delage assenyalava més amunt la relació que hi ha entre ritus i edats. Augusto Iyanga²⁸⁹ delimita, dintre del procés d'aprenentatge dels nens i joves ndowe, la periodització que segueix:

Desde los 7 años

Cumple con la norma de la circuncisión, en grupo con otros niños del poblado y de manos de una persona dedicada a ello, «mosebini», ya sea de la misma tribu o de otra.

Desde los 9 años

Forma parte, progresivamente, de los juegos folklórico-mágicos de los hombres, generalmente en compañía de otros niños de su edad. A los 9 años lo es de «engwelingweli»; a los 12 de «nkuyo»; a los 15 de «evala» y a los 16 años de «mumu a esichi».

Desde los 14 años

²⁸⁹ Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe : etnología, sociología e Historia*

La niña ya puede asumir todas las tareas del hogar. Puede casarse y tener hijos. Se casaban entre los 14 y 16 años.

Desde los 17 años

Queda totalmente integrado en la tribu através de diversas actividades e instituciones sociales.

Sembla que el professor Iyanga, que a la seva periodització hi fa entrar tota mena d'aprenentatges a part d'aquests que poden relacionar-se amb els ritus d'iniciació, presenta un panorama més aviat tradicional, tot situant la circumcisió com una activitat grupal que es realitza a partir dels set anys. Les coses ja no van així. Pel que fa a allò que ell anomena *juegos folklórico-mágicos*, es tracta de la iniciació a la maduresa; una iniciació que perdura, entre els ndowe, amb un nivell de regressió relativament baix; i que els nois passen en diverses etapes, cosa que dona lloc a diversos grups d'edat. Els que presenta el professor Iyanga (*engwelingweli, nkuyo, evala i mumu a esichi*) i els que he trobat jo mateix durant la meua investigació només coincideixen parcialment; la qual cosa, probablement, obeeix a una major actualització per part meua (cal recordar que el professor Iyanga viu aquí des de poc després de la Independència) o al fet que ens hàgim basat en informacions de tribus diferents.

Característiques comunes a tots els grups d'edat podrien ser aquestes:

- * un nom determinat i fix, diferent dels altres grups.
- * l'agrupació de nois d'una edat semblant; i, doncs, majoritàriament amics. Independència total dels altres grups.
- * una jerarquització elemental: un responsable, i tots els altres membres.
- * uns tràmits fixos per a l'admissió d'un nou membre:
 - la sol·licitud del candidat, que ha d'efectuar un pagament.
 - l'acceptació per part del responsable del grup.
 - la realització d'una cerimònia que inclou:
 - la trobada de tot el grup amb el candidat en una casa feta fora del poble (= en el bosc).
 - la disfressa d'un dels membres, normalment el candidat, de manera que li queda el cos absolutament tapat.
 - l'aprenentatge d'una dansa que balla tot el grup; i de la qual el personatge central és el membre disfressat.
- * la repetició de la dansa en festes determinades, cosa que serveix per a la manifestació i el finançament del grup.
- * l'existència de secrets i aprenentatges propis, especialment pel que fa a la identitat del personatge disfressat (que molt sovint és presentat com un esperit o un ésser màgic); amb penes importants per als delators.
- * l'existència de lligams de solidaritat i activitats d'ajuda mútua entre els membres del grup.

* Només els graus més alts, especialment el de *mumwa a zityi*, inclouen un aprenentatge de caire esotèric i una activitat curativa i d'oposició a la bruixeria.

D'entrada, doncs, ja trobem l'esquema ritual habitual:

- * sortida de la casa familiar.
- * entrada en el bosc o en un espai sagrat, especial, ritual.
- * disfressa, que vol dir conversió en una altra persona:
 - mort de la persona anterior.
 - naixement de la persona nova.
- * pretensió supranatural per a aquest personatge.
- * superació de proves: la reserva del secret.
- * dansa ritual, presidida pel suposat personatge supranatural.

El conjunt de tota la iniciació sol rebre el nom de *mokuku* o de *mumwa a zityi*, que és nom del personatge supranatural amb el qual poden posar-se en contacte els iniciats al grau més alt. Un resum de tot el procés pot ser aquest:

El «mokuku» s'ha d'entendre com una sèrie successiva d'iniciacions que el neòfit va passant al llarg de la seva infantesa, o fins i tot al llarg de la seva vida. Cada vegada sabrà més coses, que romandran secretes per als que no han assolit el mateix grau; i cada vegada tindrà un poder més gran en relació al món espiritual i supranatural; fins al punt que, en el seu grau més alt, el conjunt dels iniciats podrà guarir les malalties causades des del món de la nit, el món dels esperits i de la bruixeria.

L'iniciat a qualsevol dels graus rep el nom de «mboni»; els primers graus de la iniciació van adreçats als infants, i en ells els secrets són molt poc importants: es tracta més de veure si el nou «mboni» és capaç de mantenir el secret de determinades coses, que no pas de la importància real d'aquests secrets. Això afecta els graus de «mboni a lepoa», «mboni a kuia» i «mboni a ngweli ngweli». En tots aquests casos, la cerimònia de la iniciació inclou l'allunyament a un indret precís, reservat, la disfressa del neòfit i una dansa que conclou la cerimònia i que es va repetint en festes successives.

A partir dels 14 anys, ja es pot accedir a un grau on els secrets comencen a ser seriosos: «mboni a mekuio». I a partir dels 20 anys es pot accedir al grau màxim, «mboni a mumwa a zityi», que dóna pas al coneixement suprem: la possibilitat de poder-se posar en contacte amb el mateix «Mokuku» o «mumwa a zityi» («senyor del bosc»). Aquesta darrera cerimònia és diferent de les altres: es porta el neòfit en un lloc desconegut, apartat, un indret precís on s'ha construït una cabana eventual; el neòfit hi arriba amb els ulls tapats i hi entra nu; un cop a dintre rep un càstig corporal molt fort, consistent en una pallissa que li donen tots els altres «mboni»; després coneix el secret i es posa en contacte per primera vegada amb «mumwa a zityi».

Aquest «Mokuku» procedeix del bosc, del món dels morts, i és un esperit, un avantpassat. El neòfit el veu per primera vegada i des d'aleshores passarà a ser un home de la categoria de «els que tenen quatre ulls», els que són capaços de veure-ho tot; i podrà cridar «Mokuku» (sol, si passa per una situació perillosa; conjuntament amb tots els altres «mboni a mumwa a zityi», si volen portar a terme una curació) mitjançant una branca de plàtan. I l'esperit hi acudirà.²⁹⁰

Aquest resum, que pertany a una ponència que vaig presentar al 1er. Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico, ja és força avançat. Es basa exclusivament en dades i opinions expressades pels meus informadors. Val a dir que a vegades es produeix alguna vacil·lació que no sé com interpretar: per exemple, Eliseo Bokamba Belika²⁹¹ no va citar el cap moment el grau de *mboni a kuia*. El mateix informador feia aquesta seqüenciació d'edats:

- * *mboni a lepoa*: 5, 6, 7, 8 anys.
- * *mboni a ngweli ngweli*: 11, 12, 13, 14 anys.
- * *mboni a mekuio*: indica el pas d'infant a adult.
- * *mboni a mumwa a zityi*: sense edat fixa.

Tots els informadors coincideixen a assenyalar que qualsevol *ndowe* que no hagués arribat almenys al grau de *mboni a mekuio* seria considerat com una dona. I en Rogelio Cristian Dikabo²⁹² afegia les dades següents:

* que *mumwa a zityi* necessita un intèrpret, perquè parla en una llengua especial semblant al benga.

* que *mumwa a zityi* pot decidir, en una cerimònia curativa, la mort del malalt o del causant de la malaltia.

* que, en un principi, el pare del candidat sol fer veure que s'oposa a la seva iniciació. Després, però, quan veu que el seu fill va pujant graus, passa a una col·laboració decidida.

Per la seva banda, Andrés Ikuga²⁹³ opinava que el ritu actual és l'anomenat *mumwa a zityi*; mentre que l'anomenat *mokuku* abans era diferent i actualment és desconegut. Per a aquest informador, respectat i cregut per tots els altres, les característiques de l'antic *mokuku* eren aquestes:

²⁹⁰ Jacint Creus, *El cicle de rondalles de Ndjambu a la narrativa oral dels ndowe*

²⁹¹ El meu informador principal pel que fa a les rondalles del cicle. La referència ho és a una conversa anotada el 13 d'agost de 1990

²⁹² Conversa anotada el 18 d'agost de 1990

²⁹³ Conversa anotada el 18 d'agost de 1990

- * es feia als 18 anys.
- * es portava els candidats a un lloc apartat dintre del bosc.
- * no s'hi permetia la intervenció de les dones.
- * els candidats rebien uns maltractaments molt forts.
- * rebien, igualment, tot de coneixements per tal de fer front als *problemes de la vida*.

Martín Endje, que té 50 anys i viu a Barcelona des d'en fa 30, afirma taxativament que *mumwa a zityi* i *mokuku* són dos noms diferents que assenyalen el mateix personatge. I que si ell torna algun dia a Asonga, el seu poble, de seguida el faran assistir a una cerimònia de *mumwa a zityi*, com a mesura preventiva de qualsevol acte de bruixeria²⁹⁴.

I la Sra. M^a Cristina Dyombe Dyangani²⁹⁵ afegeix alguns altres elements del ritual de *mumwa a zityi*:

- * banys rituals.
- * menjar ritual de caire medicinal.
- * confessió de conductes dolentes per part de tots els participants.
- * eficàcia contra determinades malalties relacionades amb la fecunditat: esterilitat, infertilitat de la terra, manca de pesca...; i contra els mals esperits.

Tot plegat ja pot proporcionar una idea força aproximada d'aquest ritual d'iniciació a la maduresa, que continua essent important per als nois ndowe, fins i tot en un indret tan proper a la ciutat de Bata com és Asonga (de fet, algun d'aquests informadors viu a la ciutat; i tots hi treballen).

La conversa més aclaridora, però, és la que vaig mantenir amb Calixto Bokamba Belika el 9 de juliol de 1991. Més amunt ja he transcrit la part de la gravació que es referia a la seva creença en fantasmes. D'aquest informador he remarcat la seva fiabilitat, que es basa en una amistat que ja és antiga i que, de fet, cal estendre a tota la família: el seu germà Eliseo va ser l'informador que més rondalles del cicle em va explicar; i la seva germana Antonia, com veurem tot seguit, també em va proporcionar informacions valuoses. La seva fiabilitat es basa també en el fet que és un *nganga*, un gran iniciat al culte dels avantpassats que utilitza els seus coneixements en el camp terapèutic: tant per curar malalties ordinàries com per curar lesions sofertes a conseqüència de les activitats nocturnes dels bruixots; un d'aquests *nganga* de les noves generacions que no tenen cap inconvenient en parlar amb un estranger que ja ha demostrat el seu respecte per les coses tradicionals, perquè està convençut que parlar no pot fer cap mal: el que ell explica, en tot cas, s'hauria de viure. En Calixto, finalment, és un antic alumne i col·lega, perquè exerceix com a mestre a Comandatyina.

²⁹⁴ Conversa anotada el 27 d'agost de 1991

²⁹⁵ Conversa anotada el 7 de juliol de 1991

Aquell dia ens vam trobar a casa meva, davant del magnetòfon. Ell s'havia vingut a fer una mena de resum de tot de converses puntuals que havíem mantingut anteriorment. La cosa va anar així:

- Nosaltres els kombe tenim essencialment «mumwa a zityi», i això és el que nosaltres tenim. Aleshores això ens ve que quan tenim una gravetat, una persona que està greu, aquesta persona se'ns presenta i ve a nosaltres. Primerament li demanem què li passa.

- Has dit que ve a vosaltres. ¿Vol dir que tu ets el cap de «mumwa a zityi»?

- No. Formem un grup, som una societat. Nosaltres som els que en portem el pes. I per això la persona ve a nosaltres, perquè vol saber què és el que li passa. I aleshores nosaltres, que en portem el pes, organitzem uns grups d'homes i cridem aquest home, que està molt lluny, un home màgic²⁹⁶. Aleshores ens ve a nosaltres. I quan aquest home ens ve, aleshores la dona²⁹⁷ explica el que li passa. El que ella diu, nosaltres ho concloem i després busquem unes fulles perquè ella es pugui curar. Aleshores prenem una olla. Ella està en un lloc apartat de nosaltres, perquè som homes; i, com que elles són dones, estan allà. Quan fem les fulles a l'olla, amb uns quants plàtans, preparem allò, ens asseiem, i a mesura que ella va parlant, que ens diu el que la molesta, va movent el bastó que té a l'olla. I ella comença a explicar-ho tot. Aleshores, si ella no arriba a dir tot el que la molesta, aquella persona s'ha de morir. Aquesta és la llei que tenim.

- La vostra societat, ¿només és d'homes?

- Només som homes.

- Però també cureu dones.

- Homes i dones.

- «Mumwa a zityi» és el nom que rep aquest home màgic. ¿On viu?

- En el bosc. «Mumwa a zityi» significa «un home que viu en el bosc», «l'home del bosc».

- ¿Tu saps qui és «mumwa a zityi»?

²⁹⁶ Es refereix a mumwa a zityi

²⁹⁷ La malalta

- És un home que, realment, nosaltres que portem el pes sí que el veiem. Les dones són les que no el veuen. El fet és que no el veuen.

- Però, aleshores, si el veiessis pel carrer sabries que és «mumwa a zityi».

- Per una banda, sí. Però és un home que viu en el bosc, un ésser màgic, un esperit que ve a nosaltres²⁹⁸.

- ¿Com us dieu, els membres de la vostra societat?

- Nosaltres som «mboni».

- ¿I tots els «mboni» són iguals?

- Exactament.

- ¿Què és el que cal fer per arribar a ser «mboni»?

- «Mboni» del que estem parlant ara, que és de «mumwa a zityi», almenys has d'haver fet més o menys vint anys per poder entrar a la seva cabana. Si no tens vint anys, és que no pots entrar a la cabana de «mumwa a zityi». De fet no és pas que «mumwa a zityi» hi visqui, sinó que em refereixo a la cabana on s'ha esdevingut una gravetat; allà és on fem la cabana. Sempre fem la cabana allà on hi ha una gravetat.

- ¿Vols dir que cada vegada aixequen la cabana en un lloc diferent?

- Sí. Però només poden entrar-hi els que són «mboni». Aleshores, com jo diria, jo també formo part del grup. Però hi ha un home que és el responsable de tot. Doncs bé: l'home es fica en el bosc, busca unes quantes fulles i llavors, a mesura que aquella dona va prenent les fulles que són com el seu medicament, es va curant. Després es dona un termini de tres dies. I si la dona no es cura hem de canviar el tractament. Per exemple es pot buscar una escorça de l'arbre a què es refereix la malaltia, la busquem, l'aixafem, i la donem a la dona perquè es pugui curar.

- Podríem deixar estar el tema de la curació i parlar de la societat. ¿Qualsevol home kombe pot ser «mboni»?

²⁹⁸ Eduardo de León, en canvi, ndowe de Río Campo, en conversa transcrita el 12 d'octubre de 1991 a Barcelona, em deia que *mumwa a zityi* és un personatge conegut, però que només saben la seva identitat els *mboni a mumwa a zityi*

- Sí. Si ja has fet els vint anys, et diuen que has de portar uns 1.000 francs o 2.000²⁹⁹. Tu has de lliurar els diners al cap del grup.

- El cap del grup no és «mumwa a zityi».

- No. És el que pot organitzar la cosa, ja es veu, però no té cap nom especial. Un cop que has pagat compren un garrafó de malamba, el porten i el comencen a compartir. Allà et diuen: «A tal hora hauràs d'estar a tal lloc». Agafen una camisa, te la lliguen als ulls perquè no hi puguis veure. Després, a uns vint metres del lloc on és la cabana, et deixen. I llavors, a la nit, et deixen entrar a la cabana. Tu hi vas sense veure-hi res, i has de buscar la manera d'arribar-hi. Quan hi arribes et castiguen i t'has de mantenir dret i amb els ulls tapats fins que et diuen «Entra». I has d'entrar-hi sense calces, despullat. Hi entres, i ells agafen unes barres i et comencen a pegar: els uns al cap, o a l'esquena, o a la mà... Et peguen ben fort. Llavors et mostren tots els secrets i tu ja pots sortir.

- ¿Quins són aquests secrets?

- Doncs et demostren què és «mumwa a zityi». Puc dir-te que és una cosa que ens ve, al mateix temps desapareix i ens ve una altra vegada.

- El secret de «mumwa a zityi», ¿ve del món dels morts?

- És clar. Es tracta dels nostres avantpassats. És un dels nostres avantpassats que ens ve cada vegada.

- Per tal que l'aspirant compregui els secrets, ¿ha de prendre alguna cosa?

- No.

- ¿No pren iboga, o fulles, o alguna altra cosa?

- No res. Només li ho expliquen. I com que ell també veu... Un cop que hi has entrat veus la cosa i després ja ho saps. La llei és aquesta: una vegada que has entrat a la cabana, ja ho veus tot.

- ¿Sense que calgui prendre res?

- Sense prendre res.

- I, els altres «mboni», ¿van tapats?

²⁹⁹ 1 franc cfa = 0'40 pessetes

- Van disfressats. Ells, quan es veuen, n'hi ha que poden portar una llàntia encesa, o una espelma, i tots la porten a la mà.

- Potser porten màscares.

- No, no. Ni porten màscares ni van pintats.

- ¿Com és la cabana?

- Com una cuina qualsevol. Allà on hi ha una gravetat, allà és on es construeix la cabana. No és pas com el «mamarracho»³⁰⁰, que es fa quan hi ha una invitació. Però com que ara estem parlant de «mumwa a zityi», és una cosa que quan hi ha una gravetat agafem un bastó i peguem a terra tres vegades; i si no peguem a terra tres vegades, és que no pot venir. Tres vegades a terra i cridant-lo: «Mumwa a zityi o!» Tres vegades. I és quan ve. I si no pegues tres vegades, és que no pot venir.

- Però, ¿ve del bosc o ve de l'altre món?

- Bé. Del bosc i de l'altre món. Perquè jo diria que si una cosa ve del bosc també ve de l'altre món. Perquè «mumwa a zityi» ve del món dels morts. És un mort, un avantpassat. I el que fa és explicar què és el que li passa a aquella persona i de quina manera es pot curar. Exactament totes dues coses.

- I, abans que un home arribi a ser «mboni a mumwa a zityi», ¿ha de ser alguna altra cosa?

- Primer ho ha de ser de «lepoa»; segon, de «kuia»; tercer, de «ngweli ngweli»; quart, de «mekuio»; i l'últim és de «mumwa a zityi». De manera que jo, que sóc «mboni a mumwa a zityi», ja sóc cinc vegades «mboni» perquè he assolit tots cinc graus.

- ¿Quin significat té la paraula «lepoa»?

- No li conec cap significat. Només és una preparació tradicional on no es mira l'edat. També es fa un grup de joves. S'agafen uns pantalons i una camisa vells, i un s'hi fica amb tota una quantitat d'herbes a dintre perquè quedi inflat. Aleshores es balla a cada casa. Això és «mboni a lepoa»; però aleshores no hi ha cabana.

- ¿No hi ha secret, tampoc?

- El secret de «lepoa» no és tan gros com si parléssim de «kuia» o de «mumwa a zityi». Cada vegada el secret és més important.

³⁰⁰ Traducció espanyola colonial per mekuio

Per això, el secret de «lepoa» no és important. Jo diria que fins i tot la majoria de les dones el saben. Com que les dones també tenen una cosa semblant, que també es fa amb uns pantalons i una camisa vells, per això.

- Després vénen els «mboni a kuia».

- Sí. «Kuia» és el nom d'un mono. Això de «kuia» es fa així: es busca una xarxa vella, un se la posa i va caminant com si fos un mono, i balla de la mateixa manera. Sempre hi ha un ball. Però aquí tampoc no hi ha cabana. I tampoc no hi ha un secret tan gros com quan parlem del «mamarracho».

- Passem a l'altre.

- Per al «ngweli ngweli» es busquen branques de plàtan, es va lligant, es forma allò que es diu «ndemba». Això va sortint en una cambra i especialment els dissabtes. I si una persona vol que el «ngweli ngweli» hi vagi un dissabte, ens avisa amb antelació. I és una cosa que va pujant i baixant. A vegades puja fins a un metre o fins a cinc metres³⁰¹. I és el «mboni» el que puja i baixa. Baixa un metre i en puja tres. A vegades fins i tot va fins a les teulades. Va saltant.

- Perquè algú pugui ser «mboni a lepoa», o «mboni a kuia», o «mboni a ngweli ngweli», ¿qui ho ha d'acceptar?

- Els «mboni a lepoa» són un grup de nens, que no es mira l'edat: nens de 8, 9 o 10 anys els poden formar. Només han de tenir el consentiment del cap dels «mboni a lepoa», perquè cada societat té el seu responsable.

- Després ja vénen els «mboni a mekuio».

- «Mboni a mekuio» també és una cosa essencial. Per entrar a la seva cabana almenys has de tenir catorze anys. És l'edat mínima que creuen els kombe que ja pots entrar a la seva cabana. Si no els tens no hi pots entrar. Aquesta cabana es diu «indumu» i és el lloc on es vesteix el «mamarracho»³⁰². Aquest no és pas un esperit, és un «mboni». Un cop que has complert els catorze anys, ells ja et diuen que has de portar més o menys 1.000 francs. Un cop que els has donat al cap del grup, has d'esperar el dia de l'actuació. Els diumenges són els dies que sempre balla el «mamarracho». Ells et diuen:

³⁰¹ Es refereix a determinats moments del ball en què el figurant fa determinats moviments espectaculars que el poden portar a pujar d'un bot als arbres o a les cases

³⁰² En el llenguatge col·loquial mamarracho és el figurant principal del ball del mekuio

«a les quatre has de ser allà». Aleshores t'agafen en el lloc on canten les dones, et col·loquen allà, agafen unes branques de plàtan, colpegen el terra, t'adorms allà, tant si ets sol com si sou dos o tres us adormiu. Aleshores arriba el «mamarracho» ballant. Després de ballar et salta al damunt i torna al seu lloc. Llavors els organitzadors t'agafen i ja ets un «mboni». El grau següent ja és el de «mboni a mumwa a zityi».

- Llavors resulta que dintre d'un mateix poble hi ha diverses societats.

- Cinc societats. I cadascuna té el seu grup. A Asonga, per exemple, hi ha cinc societats, i sempre és així. Però els de «lepoa», els de «kuia», els de «ngweli ngweli» i els de «mekuio» és que no poden entrar a la cabana de «mumwa a zityi» si és que no han complert els vint anys. Són cinc societats i cada vegada els nois són més grans. Només els de vint anys poden entrar a la cabana.

- ¿I qualsevol persona pot entrar en aquestes societats?

- Per l'edat sí, però sabent les teves actuacions, com treballes. No és només que quan hakis fet els vint anys ja pots entrar a la cabana. Han de veure els teus treballs. Per exemple et demanen que vagis a agafar tal cosa o a robar tal cosa a tal lloc. Si no ho portes, consideren que encara no has arribat a l'extrem de poder entrar a la cabana.

- De manera que si demanes l'entrada et poden dir que no.

- No. Primer han de veure el que fas. Si et manen tal cosa i la compleixes, has d'entrar. Aquestes proves es fan abans d'entrar, per saber si pots entrar. No pas tothom pot ser «mboni a mumwa a zityi», però som molts, moltíssims. Aquestes societats són pertot arreu: a Asonga, a Bomudi, a Moganda, a Ikunde, a Ekuku... Són les mateixes societats.

- ¿Hi ha algú que pugui manar a dos o tres llocs, o més?

- Hi ha una llei: el de Bomudi, per exemple, sí que pot entrar a la cabana d'Asonga, però primer ha de demanar permís al cap del grup. I si no l'hi deixen entrar ha de marxar. No es pot entrar a la cabana per entrar, un que sigui de fora. Un de fora no pot manar els de dintre.

- Les dones, ¿poden saber qui és de cada societat?

- Sí que ho saben. Ho saben perquè si una d'elles es posa malalta, cada família ve als «mboni a mumwa a zityi» per saber què li passa.

I les dones hi són, són al menjador, o a la cuina, i allà hi ha la cabana. Aleshores «mumwa a zityi» pregunta a l'afectada i ella dóna resposta. Les respostes són les que fan que es designin uns determinats medicaments.

- ¿I elles tenen alguna cosa semblant?

- Sí que tenen una cosa semblant, que es diu «mityelin». És ben igual que el «lepoa». De manera que una noia pot ser «mboni a mityelin», però no pot pujar a cap altre grau perquè no en tenen cap més. Una sola societat en lloc de cinc.

- Però llavors tenen molt poc secret.

- El mateix secret que «lepoa», perquè pràcticament és la mateixa cosa. És un secret poc important. Es posen uns pantalons, una camisa i la màscara pintada amb colors vius: pot ser el color blanc. Només blanc.

- Blanc de «pembe».

- No. El «pembe»³⁰³ és una cosa especialment per a les dones quan ballen «ivanga». Aleshores la màscara és una màscara així. Després es posen una camisa perquè no es vegin els cabells. I van ballant així per cada casa. Arriben a una casa, pregunten si poden ballar i els amos de la casa demanen la quantitat de diners. Si són uns 500 o 1.000, aleshores comencen a ballar. Però ballen tres o quatre cançons, recullen els diners i se'n van. O bé, si no hi ha diners, carbassa embolicada, o peix, o iuca; els donen alguna cosa perquè puguin menjar.

(...)³⁰⁴

- Tornem al començament. Quan crideu «mumwa a zityi» per poder guarir alguna malaltia, ¿quina mena de malaltia ha de ser?

- A vegades, com que hi ha moltes persones que són dones que volen donar a llum; o que, una vegada que han parit, els molesta el cos, o els fa mal la panxa. Aleshores ens criden i ens diuen què és el que les molesta. I amb aquelles fulles es poden curar. També es pot curar també quan una persona... saps que en els pobles hi ha molta bruixeria. Doncs si una persona ha sortit a la bruixeria i si ha tingut baralles allà, que es peguen i es fan mal, llavors ja saben que tenen una malaltia; aleshores ens crida i ens diu el que li passa.

³⁰³ Argila blanca

³⁰⁴ Segueix un fragment de conversa referit als fantasmes, transcrit més amunt

Aleshores: si algun dia aquesta persona no arriba a dir tot el que li passa, o no explica el que li ha passat a la nit, aleshores és que no es pot curar aquesta persona. Per això «mumwa a zityi» li diu: «si no expliques tot el que t'ha passat a la nit, d'aquí a tres dies et moriràs».

- *¿«Mumwa a zityi» hi va personalment?*

- *No. Nosaltres els «mboni» sabem que existeix, que hi és i que treballa.*

- *¿Tot això és el mateix que «Mokuku»?*

- *Sí. «Mokuku» és una altra manera d'anomenar «mumwa a zityi». Són dues maneres: es pot dir «mumwa a zityi» o «Mokuku». «Mokuku» és el mateix «mumwa a zityi».*

- *I, quan es reuneixen els «mboni a mumwa a zityi» per curar algú, ¿li expliquen alguna cosa?*

- *No. Però sí que dialoguen amb l'afectat. Aleshores l'afectat diu tot el que li passa.*

- *¿Ha de mastegar alguna cosa, l'afectat?*

- *No mastega res. Només mastega allò que «mumwa a zityi» li dóna, segona la malaltia que té. L'herba per curar.*

(...)³⁰⁵

- *Quan us reuniu per curar algun malalt, ¿feu algun ball?*

- *Quan ve «mumwa a zityi» per curar algú, aquella mateixa nit es fa un ball a la seva cabana. Hi ha tambors, els mateixos bastons, una galleda... És un ball que no té nom. És semblant al «mekuio». A cada pregunta que es fa a l'afectat, s'atura el ball i canvia. Els «mboni» ballen. Canvi. Pregunta a l'afectat. Canvi. Són preguntes com ara: «¿com et va començar la malaltia?» Abans que contesti, els «mboni» ballen; i ell contesta després de ballar. «Mumwa a zityi» fa les preguntes i l'afectat les respon. Un pregunta i l'altre respon, i entremig es balla. I la pregunta ha de ser positiva, no pas negativa.*

- *¿Què vol dir, això?*

- *Per exemple: tot allò que l'afectat feia durant els anys anteriors, «mumwa a zityi» li explica fil per randa.*

³⁰⁵ Comença la intervenció de Pedro Matogo i continua el fragment de conversa sobre els fantasmes

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.

- Sí. 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 por 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 meva 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 partícipe 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 maîtres 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 peixos.

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 bubi 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 (adulta).
- 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 pogués 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 meva

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'*Ilombe*.

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 gikiuu, 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 kikiuu:

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 beu 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 desapareixen els seus dards, i fallen; Nèstor evita l'escomesa de la bèstia grimpana a un arbre. Finalment, la intrèpida Atalanta, una dona, aconseguix 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 dévorante : 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 herois 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 dóna 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 bubu 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 heroiques 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, língú, 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 anatòmic, 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 bubu, 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 Procuro 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 dóna 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, dóna lloc a tot de relats orals en els quals no m'entretindrè. 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 dóna R. Bureau³⁵⁴ es tracta d'Okomboto, creador dels homes i avantpassat que ha transmès la vida; a la que dóna 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 dóna 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

fracàs	regne de l'animalitat i de les passions → obscuritat → bestialitat
	→ 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 mgbèl 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: Religion, magie et sorcellerie evuzok*

³⁶² Augusto Iyanga Pendi, *El pueblo ndowe : etnologia, sociologia 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:

Troband-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 ($N_{(Ilonbe, 3)}$) 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 ($N_{(Ilonbe, 2)}$); 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 Ibídem

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 buida, 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 *Iombe*, 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 medecinaire 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... seguïreu 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 enfilat en un arbre per no espantar les preses.

Però el que va aparèixer va ser un fantasma que es va adreçar al porc 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 *I lombe* 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 rapt, 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 peijades 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 Echegaray, 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 intepretacions 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 bubí. 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 grandíols. 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 tubèrculs 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 ngono, 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 bosc 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 bebwa 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 dóna 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 centri 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'antílop «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, Ahà 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 meva 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, pendants 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 indomitable 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'apropien 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 *Ibidem*

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.

