

Jacint Creus

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

## SITUACIÓ LEGAL:

- ¿Està legalitzat, el bwiti?

- No. Està prohibit. N'hi havia molt, però ara no et sé dir si n'hi ha més o menys, perquè no hi assisteixo. La colònia el va prohibir. Macías, primerament no el va prohibir. El va prohibir quan Ondo Edu va anar al Gabon i en tornar Macías va dir: «Aquest home ja ha anat a barrejar-se amb el bwiti, de manera que ja no vull més bwiti a Guinea». Així va passar. Primerament, després de la independència teníem llibertat; i a l'autonomia també. Però quan Ondo Edu va tornar del Gabon...

Llavors és quan em van detenir a Niefang. Hi vaig estar quasibé dos mesos. Per ser «bandji». Va venir aquell i diu: «¿Qui és aquest?» «Tal». «¿Tu també aquí? ¿Per què estàs aquí en el bwitisme?» «Però, això, ¿què té a veure amb la política? Si no sóc pas polític». Diu: «Sí, ja ho sé que no ets polític; però, ¿per què t'has ficat aquí? ¿No saps que l'Ondo Edu l'han hagut d'agafar per això?» I li vaig dir: «Senyor meu, jo d'això no en sé res ni vull saber-ne. Perquè de política no en puc saber res». I va dir: «Doncs que no torneu a fer aquests actes. Res més i te'n pots anar». Va mirar el seu superior i va dir: «Que aquesta gent surti de la casa, però que no tornin a repetir-ho». I em va treure de la casa. Vaig estar-me dos mesos a la presó, i és el mateix que em va venir a treure de casa. I aquí ho va deixar.

## QUI EN POT FORMAR PART:

- ¿On va ser, aquesta reunió?

- A Malabo. La primera vegada

- ¿Només hi ha fang, en una reunió?

que vaig anar a Malabo, en un lloc que es diu Fiston.

- I la gent que hi anàveu, ¿ereu tots fang?

- No. Hi havia bubis, fang, kombes i de tot. Gent heterogènia, una reunió heterogènia, Però tots vivien a Malabo.

- ¿Pot ser-ne qualsevol?

- No, cal veure-ho. Cal veure el seu evú, és clar. Qualsevol persona no pot ser bandji en el bwiti.

#### INICIACIÓ:

- ¿Tu ets bandji?

- No, no ho sóc.

- ¿Qui pot ser-ho, de bandji?

- Els bandji són gent que saben el secret. I, per conèixer el secret, t'han de donar una herba. Aquesta herba es diu eboga. La treuen, la ratllen i te la donen; i tu, en realitat te'n vas a l'altre barri, a un altre món, i hi veus coses. Veus coses a l'altre barri i, a la tornada, ja ets un bandji. És a dir que bandji significa una persona de la casa, una persona que coneix. Això és una persona bandji.

- L'eboga, ¿es mastega?

- Sí, es mastega l'arrel.

- No. Un kombe també hi assisteix. Estem barrejats, però tots parlem en fang: perquè els kombe també parlen en fang ben clarament, com jo mateix. Clarament com jo, els kombe parlen fang. Hi assisteixen kombe, hi assisteixen bujebas, també mopuku. Hi assisteix gent de tot. Fins els baseke.

- L'eboga és l'arbre que s'utilitza per fer el bwiti. Però, ¿de quina manera? El treuen de la terra, el renten; i, després, són les seves arrels les que es poden aprofitar i les que serveixen. Les treuen, les col·loquen damunt d'una pedra i comencen a tallar-les amb un matxet. El suc es fica dintre d'un got, i el resultat és que l'aigua que hi havia en el got, o en un altre cossi, es torna vermella com la sang.

Quan algú no és «bandji» i vol ser-ne, primer es fa una cerimònia perquè pugui veure-hi. S'ajunten tots els «bandji» i es mira quins són capaços de donar-te eboga. Et col·loquen. Són els «nima», els que et poden donar l'eboga. I després comença l'acte i s'hi balla fins a la matinada. Tot això et fa demostrar perquè hi vegis: «Així ballen els altres i així és l'acte». Si t'agrada, et quedes. Si no t'agrada, te'n vas. Si tu dius: «No, això no ho puc pas fer», et diuen: «Bé, noi, no t'hem pas de dir res més». I te'n vas. I si dius: «Sí, jo vull fer aquest

acte, vull que em demostreu això», aleshores aquella persona s'aixeca i diu: «Sí, t'ho demostraré, te n'hauré de donar». I llavors, veus, utilitzem l'«okoskora» quan algun de nou ve perquè vol ser «bandji»; llavors tu surts, vas a veure el teu pare (el que t'ha donat) i li dius: «M'ha cridat un noi perquè li doni eboga». El pare ve i és ell qui donarà eboga a aquest noi. Però tot allò que haurà de fer t'ho donarà a tu. Així és com es dóna, seguint totes les instruccions. Quan ja ho ha fet tot ja és «bandji»; llavors agafa «okoskora», li dóna i aleshores ja ets un «bandji».

- O sigui que per ser «bandji» només has de prendre eboga.

- Només has de prendre eboga. I dir si tu has assassinat una altra persona de qualsevol manera, a ganivetades, amb verí, donar-li mort, has mort una persona, ho has de divulgar davant de tots els «bandji»: «He comès aquest error». I, si tu no ho avises, aleshores aquella persona que has matat et pot agafar allà, en el viatge. Te'l pots trobar a l'«ekongo» o allà on sigui, però et capta i ja no pots ressuscitar. Però si ho confesses, ja no el veus. Normal. Si ja no se'l veu, no el poden tornar a portar i es mor. Convoquen tots els esperits i els «bandji» ho fan, d'altres també van a buscar-te. I també hi ha una mena de persona que és el «bete eyen», el que mira el mirall per poder veure les coses. Aquest home, quan passa una cosa així el van a buscar encara que no hagi assistit. Han de cridar-lo i després, quan arriba, comença a invocar; i pot anar a tots els indrets. Aquest home, el «bete eyen», va a l'«ekongo», va al cel, que en diem «akombi», va a tots els punts.

## JERARQUIA:

- El bandji és el que coneix, però no pas tots els bandji són iguals.

- Els que coneixen més són els que hi van especialment perquè volen ser bandji, perquè volen ser una mena de lloctinent del medecinaire. Això és el que anomenen bandji. I el medecinaire li pot dir: «Vés-te'n al bosc i porta això i això», i ell ja sap què vol dir i va directament a l'herba que el medecinaire li ha encarregat, ho agafa dels arbres medicinals i ho porta. I la persona que no coneix tant, només hi va, el curen i s'ha acabat, surt de la curanderia o de l'hospital.

- I el medecinaire que utilitza el bwiti, ¿té un nom especial?

- No, no el té. I els seus segons són els que s'anomenen bandji. Ell és el bandji principal, perquè ho sap tot.

- ¿Has sentit mai la paraula «kombo»?

- No. Deu ser una paraula kombe, no la conec.

- ¿Què és «ndjambe»?

- «Ndjamba». «Ndjamba» és el conjunt de totes les persones amb què comptem ara. Tots plegats formen «ndjamba».

- ¿Què són els «nima»?

- El «nima» és una mena de càrrec que hi ha. Són «nima», «bandji» i tota la resta. Molt bé. Tenen una categoria més important que tota la gent del davant. Aleshores les categories comencen des de la base, que és la persona que toca. Allà comença la base. A continuació els que segueixen en el càrrec, i a continuació els que tenen menys càrrec.

- Anem a veure quines categories hi ha, i així ens hi aclarirem més.

- El que té més categoria és el que es col·loca darrera del «ngonde». És el «kombo», i està darrera del que toca. Per tant és el primer. Després vénen els que toquen. El que toca es diu «bete». I el «kambe» també és de la mateixa categoria. I també el «dinyoe». El «nima» és una mica superior que aquests tres que he dit. Després del «kombo» arriba el «nima». Després del «nima» hi ha aquests tres, «bete», «kambe» i «dinyoe». I després ja es segueix amb els «bandji» i les «iomba»: quan una dona és «bandji», l'anomenem «iomba». «Bandji» i «iomba» són de la mateixa categoria. O sigui que són set noms: «kombo», «nima», «bete», «kambe», «dinyoe», «bandji» i «iomba». Són com set càrrecs. I es col·loquen de menys categoria a més categoria, en ordre creixent. En una sessió solament hi ha un «kombo» i un «nima», o tres o quatre de la mateixa categoria; perquè cadascú ja se sap la categoria que té. Jo, com que sóc

«bandji», em puc trobar que hi hagi vint o quaranta «bandji» més, però sempre tenim la mateixa categoria. Som «bandji». Uns altres són «nima» i n'hi pot haver tres, o quatre, o deu; tenen la seva categoria, són «nima». Uns altres que són «kombo». I també n'hi ha una altra, que es diu «iembe» i que també és com el «kambe». O sigui que són vuit càrrecs. Quan no hi ha cap «kambe», aleshores el «iembe» ocupa el seu lloc, informa. Són les persones que informen, o sigui les persones que invoquen. «Kambe» i «iembe» són els encarregats d'invocar els esperits de l'altre barri. I el «kambe» també ha de vigilar com a sentinella.

- ¿És un sentinella dels esperits o un sentinella dels reunits?

- De tot el treball que es fa. Si hi ha algú que falla, li diu que ha fallat. S'ocupa de tot. Si a algú li agafa mareig, diu: «Aquest està amb mareig». Ell ho veu tot abans que nosaltres, abans que ningú. Surt, arriba fins allà on és aquell home i diu: «¿Què li passa, què li passa?» El treu d'allà i el porta en un racó on el pugui ajudar. L'ajuda i li explica el que li passa.

- I, aleshores, ¿què és el que ha de fer el «kombo»?

- El «kombo» és l'administrador de tot. Tot el que faci falta per a una invocació. És a dir que si ara dèiem: «Volem tractar un "goza a soso"», o sigui perquè els homes infidels que volen veure allò que fem, hauríem d'avisar el «nima», li diríem que «volem fer un "goza" perquè la gent que volen veure el vegin. ¿Què hem de fer?» I ell ho indica: «Quan anem a fer això, has de portar tal cosa, això altre, això, això, el que faci falta. Compra tantes espelmes, compra tants pots de llet, el que s'ha de portar d'ous,

i has de portar també licor, tantes ampolles». Acaba d'indicar tot el que fa falta i després s'ho apunta, el «kambe» ho mira i ho encarrega tot als «bandji: «Per a aquest treball, ho treballarem així. Comprarem tot això, ens reunirem i ho portarem a tal lloc»; ho lliuren tot al «kambe», que crida el «iembe» i diu: «Doncs això és el que han portat». I el «iembe» i el «kambe» ho presenten al «kombo» i al «nima». Els pregunten: «¿Heu portat eboga?» Diuen: «Sí, hem portat eboga» «¿Quanta n'hi ha?» Diuen: «Un plat» «¿I quants bandji hi ha?» Diuen: «N'hi ha trenta i tants, o quaranta i tants». I si no n'hi ha prou demanen que en cridin d'altres perquè es pugui completar l'acte. Els convoquen. Tots els «bandji» s'apleguen. De manera que el «kombo» és el que mana més i el «nima» és el que arregla les coses. I quan els «bandji» ho han arreplegat tot, el «nima» ho agafa i ho presenta al «kombo». I el «kombo» només ha de donar les gràcies: «Sí, està bé. Amb això ja es pot passar». I aleshores diu quan es farà: «He dit que ho haurem de passar el dissabte». I res més, ell no s'ha de preocupar de res més. Es preocupa solament quan hi ha una malaltia, quan un home es posa malalt. Aleshores és quan es preocupa més el «kombo».

LA CERIMÒNIA: TEMPS, LLOC I  
DISPOSICIÓ DELS ASSISTENTS:

Després de treure'n el suc [de l'eboga], es pren, tothom qui vol dels que estan presents en pren; i després van en un lloc que es diu «ndjimba». És un lloc que té dos seients paral·lels; i la persona que es col·loca al mig per parlar és la que anomenen «kambe». Després que el «kambe» s'aixeca, comença a parlar amb la gent de

l'altre barri i cadascun dels reunits porta una cosa: l'un porta un ou, l'altre porta una ampolla de begudes, un altre porta realment una gallina o bé un gall, i així, segons la quantitat de diners que cadascú té, l'altre pot comprar una espelma, i així el «kambe», el qui parla, diu que tal persona ha portat tal cosa i ha vingut aquí perquè vol saber tal cosa.

Després que cadascú parla i deixa allò que ha portat, comencen a entrar a la casa on es fa l'acte, la sala on es fa tot això. Es diu «abbà».

Quan tothom ha deixat allò que portava, comencen a entrar en una mena de filera, de tres en tres, que es diu «nginda». En aquest ordre, cada persona entra i s'asseu en els bancs que hi ha, segons la preparació de l'«abbà». Hi entren de tres en tres.

- En total, ¿quants són?

- Són trenta-tres persones. Onze fileres de tres persones. Han de ser trenta-tres persones per a l'acte. Comencen a asseure's, perquè hi ha molts seients.

A l'entrada, quan vénen de fora per entrar, es col·loquen primerament els «bandji», dones i homes. Aleshores el que fa de sentinella es diu «kambe», és el que es col·loca a la porta com a sentinella mentre els «bandji», dones i homes, entren per ocupar els seus llocs. Hi ha llocs determinats per a cadascú. On hi ha el «ngombi», que és la guitarra que es toca, darrera de la guitarra, o sigui la persona que té la guitarra, darrera del seu seient, aquest lloc es diu «ngonde». Darrera d'aquest seient que es diu «ngonde» és on es col·loca el «kombo», una persona que es diu «kombo».

- Abans parlaves del «kambe».



- El «kambe» és el sentinella que es queda a la porta. Ara estem parlant del «kombo». En un «abbá» de bwiti es col·loquen d'aquesta manera: el que toca l'arpa es col·loca en un lloc determinat que és el «bete», la seva situació. És el que toca l'arpa. I davant d'ell, enfront d'on és, hi ha un tambor de canya; a la dreta de la canya és la part que s'anomena «ndjende»; a la seva esquerra tenim la canya, i tot plegat és davant del que toca. El de la canya de l'esquerra es diu «esakuna». Molt bé. I en aquest ordre, a tots dos costats, perquè són dues fileres que van després del seient de la persona, a la dreta i a l'esquerra, comencen els «bandji».

Aleshores, després que la persona que toca s'asseu, comencen a asseure's a continuació, després dels «nima», a tots dos costats, a l'esquerra i a la dreta del qui toca i seguint per davant.

- Però, ¿solament es balla els dissabtes?

- Comença des del dimecres, dijous i divendres, fins al dissabte. Es pot ballar des del dimecres.

- ¿Quatre nits seguides?

- Bé, ho solíem fer per Pasqua de Resurrecció. Aleshores treballàvem set dies seguits. Tota la Setmana Santa fins al dia de Resurrecció.

#### LA CERIMÒNIA: CONTINGUT:

- I allà també fumen.
- ¿Quina cosa?
- Opi.

- L'acte complet són trenta-tres «bandji». Necessiten trenta-tres «bandji», trenta-tres persones en total. Després que la persona que invoca ja ha dit el que ha

- ¿Banga?

- Sí. Fumen banga. I tothom, tothom qui hi és, ha de fumar-ne. Encara que no fumi. Però posant els llavis així, amb això n'hi ha prou encara que no xuclis ni facis res. És una mena d'obligació per a tothom qui hi assisteix. També, a tothom qui hi va, li posen un senyal de pols a la cara. Una pols blanca, normal, per a nadons i tot això. Una pols.

I després que un torna de l'altre barri, de l'altre món, del món dels morts, la persona que ha mort i ressuscitat explica allò que ha vist; perquè la gent que hi ha entorn seu, o bé aquell qui mana en aquell lloc, li demana coses: «¿Què has vist? ¿Què t'han dit allà?» I ell contesta segons el que ha vist i el que ha sentit.

- ¿Tu vas sentir aquestes explicacions?

- Sí. Jo vaig veure una persona que es va morir -ells en diuen morir-se- i va ressuscitar. Sí. I vaig sentir-ho, perquè es fa a ull obert, davant de tothom. I va explicar que de sobte va trobar-se en un lloc molt gran i obert; i van anar-hi gent amb indumentària blanca per recollir-lo; i el van portar en presència d'una mena de cap que estava assegut, també amb roba blanca, damunt d'un seient blanc, i li va preguntar: «¿Què has vingut a cercar?» I ell va respondre: «He vingut a saber per què la meua vida va malament, per què sempre em surten malament les coses, i coses així». Llavors aquell home li va explicar què passava amb la seva vida i allò que calia que fes a la tornada. També, segons ells mateixos, solen portar alguna cosa a la mà. Perquè aquell que està assegut en aquell seient li dóna una cosa, i ell la porta. Però el seu cos roman allà. Els morts li donen una cosa perquè la porti; però mentre està allà

portat cadascú i el que necessiten, aleshores es comença. Després de les invocacions ja comença la dansa. Comencen a cantar. Entren des de la porta principal, passa al lloc del «ngombi» a la part del davant, i al centre hi ha la cera. Al costat de la porta hi ha un pal amb un forat, entre la porta principal i l'altra. Perquè hi ha dues portes de costat, a la part del darrera, i al mig hi ha un pal amb un forat pel mig, que és el lloc on posen la cera. Al centre de l'«abbá», al sostre, hi posen allò que en diuen «ekat», que és com allò que les dones es posen per poder carregar la cistella a l'esquena, una mena de corda que els fang tenen d'una manera i que als kombe els passa pel front. On posen la cera, és a dir el foc de la cera que es recull en el bosc, es diu «etamunga». El que té el «ngombi» entra, dóna unes quantes voltes mentre canta, i amb totes les passes que fa va marcant el senyal de la creu, els seus moviments formen una creu. S'aixeca, va endavant, torna al centre; va endarrera, torna al centre; va a l'esquerra, torna al centre; va a la dreta, torna al centre. I finalment s'asseu en el seu seient. Llavors hi ha el «ndjende» a l'esquerra i l'«esakuna» a la dreta del «bete», que són persones que estan disposades a tocar el compàs que ha de portar el «ngombi». Entren tots dos i es posen a marcar el compàs amb una canya. De manera que hi ha tres músics.

Prop del lloc on hi ha la resina, una noia té un «soke», com unes maraques. Aquesta noia ha de ser «kambe». A la seva dreta hi ha d'haver un home, també amb un «soke». De manera que hi ha d'haver dos «soke». L'un a la dreta i l'altre a l'esquerra, tots portant el compàs.

L'acte és la música i la dansa. Però, quan una persona vol

estirat, no se li veu res a la mà. Però quan ressuscita diu que li han donat una cosa, un objecte o una herba, que no es veu i que serveix per ajudar-lo.

- O sigui que la persona que se sent malalta pot anar a una sessió de bwiti per curar-se.

- Sí.

- I per a això es fa la dansa.

- Sí. Per curar i perquè la gent sàpiga què és el que passa. Però abans que un vagi a l'altre barri, a l'altre món, ha de romandre a la casa on es fa el bwiti molt de temps; i el medecinaire o el cap d'allà li fa determinades medicines, com una mena de passi o de permís per poder-ho fer. O sigui que la dansa només és al final.

anar a l'altre barri, això és el més important. I també hi ha el «soso», que és perquè els innocents vegin allò que es fa. Són coses per demostrar a la gent. Hi ha un acte que és «soso». Hi ha un altre acte que és perquè surti l'esperit.

- Quan una persona es prepara per anar a l'altre barri, i què se li fa?

- Primerament li donen una mica d'eboga. I després el porten al riu. Abans ha d'haver estat tot un dia sense menjar, i després li preparen un plàtan barrejat amb eboga; el parteixen pel mig i hi fiquen eboga, el cuinen. Aquesta és la darrera cosa que menja, no torna a menjar res més en tot el dia. Després l'agafen i el porten al riu. Agafen una pell de gat fer i una fulla de «mbongo»; en el bwiti se li diu «mbongo», però en fang es diu «ekon». També agafen tomàquet. I en el riu primer es col·loca el pare, després el fill i després la mare, que és la primera del final. El fill és el que anirà a l'altre barri.

- Però, quan vostè parla del pare i de la mare, ¿es refereix al pare i a la mare de veritat?

- No són pas els que l'han engendrat. Són el pare i la mare del bwiti. Se'ls diu pare i mare. Doncs bé: agafen la fulla de «mbongo», la deixen anar i passa per sota del fill. El mateix fill l'agafa d'entre les cames del seu pare i la col·loca entre les cames de la mare. I després surt i el «ngombi» comença a cantar una cançó dedicada a Nzambi. I el riu s'emporta avall la fulla, que està damunt d'un tros de resina, fins a un quilòmetre caminant per damunt del riu, sense caure per cap cantó. El corrent se l'emporta. I després, quan ja es veu molt lluny, el que toca el corn de l'antílop cavall el fa sonar i es canta una altra cançó. I els del «soke» també

toquen i comencen a donar el compàs. I després el treuen d'allà.

Arriben a l'arbre «ndembe», que en fang es diu «eyen», i diuen: «Ndembe, ndembe, ndembe, som aquí per lliurar aquesta persona a l'altra terra! Procura que aquest home no se'n vagi per sempre, que pugui romandre amb nosaltres. Te l'emportes i ens el tornes. Si no ens el tornes, et tallarem; i si el tornes te'n donem les gràcies». L'invoquem perquè aquella persona se'n vagi i torni, que no es quedi allà, que pugui tornar; i, si no, tallarem l'arbre. Sortim d'allà cantant, cantant, cantant. Ja veus que n'hi ha uns altres que toquen el «soke».

Després arribem a l'«ezigo», que és un altre arbre: «Ezigo, ezigo, ezigo, aquí et portem un valent. Aquesta persona, que ens la deixis. Se'n va i que torni. Que no la deixis viure allà. Així que aquí hem vingut i anem a canviar-te la sang. La seva sang serà teva, la teva serà d'ell». I després li talla una ferida i li treu la sang de l'arbre; i després se li fa un tall al pit i també li treuen una mica de sang. Taquen l'arbre i de la ferida de l'arbre taquen el cos.

- ¿És vermella, la saba de l'«ezigo»?

- Sí, és com la sang, és la mateixa sang. I per això li diem que si s'emporta aquella persona, que ens la torni, que no ens deixi aquella persona allà: «Si la deixes allà, et tallem». Després ja sortim al poble amb aquesta persona.

Arribem al poble i des d'allà també portem «otuma», que és un altre arbre. Portem aquest arbre, «otuma», i aquest arbre el col·loquem allà. Quan anem a situar-nos, portem el noi, el posem allà, i aleshores tothom ve, agafa «alomba», que és una fulla d'«alen»

eixint de sortir. Cadascú en treu un tros, el lliga allà i diu: «Oh, és que tinc molta mala sort, que des que la meva mare es va morir no l'he vista: ni en somnis, ni m'ha fet arribar cap missatge. Així que, com que ara lliurarem el noi, que aquest noi em porti el missatge, que em porti el missatge, que sigui bo i vostè també procuri que aquest home, com que se'n va, que ens el porti. Per això jo he lligat això, perquè el noi em digui de la meva mare». En ve un altre i aconsella la seva cosa. En ve un altre i fa el mateix. Tots els «bandji» li demanem alguna cosa.

- ¿Cada «bandji» li demana una cosa diferent, o tots li demanen el mateix?

- No, cadascú li fa les seves peticions, les seves coses. O sigui que aquell que s'ha de posar en contacte amb els esperits haurà de veure molts esperits, segons allà on el seu esperit vagi: perquè cada persona no és igual. Tota la gent no va al mateix lloc: hi ha homes que van a l'«ekongo» que és, no sé pas com explicar-ho, una mena de lloc dels dimonis. «Ekongo» és el càstig etern, una cosa així; perquè els que hi ha allà vénen amb les malalties que van tenir i que els van matar, vénen amb les malalties que ja tenien al començament d'estar-se allà. Si un home tenia un bony encara el té, o sigui que aquest home no està bé. Alguns vénen d'allà; i si el teu esperit està destinat a anar-hi, i els familiars dels que t'han donat missatges també hi són, aleshores els hauràs de veure i donar-los els missatges. I els portaràs des de l'«ekongo». Diràs: «He vist tal persona a l'«ekongo» que m'ha dit tot això». I si la teva persona no va a l'«ekongo» no pots portar el missatge. Si aquell home va a l'«ekongo» i la teva persona no hi és, no et porta el missatge. És així.

Després s'acaba l'acte. Quan ve el fred, ja ens ho notifiquen. I cadascú explica allò que ha vist. Llavors es prohibeix, que no es pot dir als homes que no són «bandji» allò que cadascú veu; perquè els seu esperit no està desvetllat i no li has d'explicar res d'allò que el teu esperit ha vist; perquè, si li expliques el que el teu esperit ha vist i de quina manera hi ha anat, quan ell hi vulgui anar no podrà fer-ho: perquè es pensarà que la seva ànima també sortirà com la teva, i no podrà sortir. Perquè la teva ànima surt d'una manera i ell estarà disposat que la seva ànima surti com la teva i no sortirà mai. Així és que tenim per costum de no avisar un home infidel d'allò que han vist els «bandji»; només als «nima», «kombo» i «bandji» que fan la reunió els expliquem allò que cadascú ha vist. Ens podem asseure vint persones a terra i cap no veurà l'altre, ningú no veurà l'altre: cadascú anirà al seu destí, cadascú anirà a les seves peticions, cadascú anirà a les seves invocacions. I després, quan tornem, ja expliquem tot el que cadascú hagi vist. Així és l'acte. ¿Què més us interessava?

- L'acte, doncs, consisteix en anar i tornar. Això ho entenc. Però, ¿com es torna?

- Mira: no et puc explicar tot el que es fa ni tot el que es diu. Però et dic que un home que s'asseu a terra, sol o bé amb dos o tres més, si aquest home comença a prendre eboga es tira enrera; agafa el «ngombi» i es posa al cap; i, quan canta, canta des del teu cap; i baixa, baixa, baixa, baixa, baixa... La música del «ngombi» baixa. I tu mateix veus com s'abaixa, baixa, baixa, baixa, baixa... i t'arriba aquí, a la cintura. I el que toca el «ngombi» et veu, veu com et baixa el «ngombi» pel cos, ho veu, perquè a cada punt on arriba trontolla així, a cada punt on arriba el cos se li

mou d'aquesta manera. I després, quan t'arriba a la cintura, et treuen el «ngombi». El posen a un altre, el posen a un altre, van a asseure's, comencen a cantar i a ballar. Quan arribes a caminar, es veu que ja estàs caminant. I aleshores continuen cantant sense parar i allà es poden cantar gairebé tres o quatre cançons seguides, sense parar. Mentre tu vas caminant, et canten en aquest espai de Terra. Arribem a passar la Terra i arribem a l'espai, som a l'espai i arribem a l'«aie», el cel. Allà arriben les nostres convocacions. Després, així, tot seguit, quan un va cantant, cantant, cantant, cantant, l'home es desperta. Aquest ja ha caminat. L'altre es mou, l'altre està caminant i vinga, continua, continua, continua, cantant molt i tocant, i els altres ballant, però ben fort i sense parar. I llavors, quan li passa el temps, ressuscita. Però durant tot el temps s'està així assegut, no cau, s'està assegut així, es mou, mou el cos. Els homes que solen anar a la bruixeria, caminen amb els ulls oberts. Els homes que no van mai a la bruixeria, caminen amb els ulls tancats. Els que van a la bruixeria, quan estan asseguts per marxar estan amb els ulls oberts. Es mou, es mou, mou tot el cos, però amb la vista oberta. I els que no van a la bruixeria són aquells que caminen amb els ulls tancats; estan cantant amb el compàs que toquen, i ell mateix també es mou, però amb els ulls tancats. Toquen, toquen, toquen... i quan acaben es desperta i comença a mirar, comença a mirar tot dient: «He tornat». I és així. O sigui que els mateixos que organitzen la reunió saben que tal persona ja està caminant, perquè una persona normal no sap res.

I si aquesta persona camina doble, no vol tornar: sempre camina, camina, camina... Aleshores criden: «Kombo, aquest home camina

molt!» El «kombo» s'aixeca, ve i diu: «¿Què passa?» Li diuen: «Mirat'el: està caminant fins ara, i ja porta dues hores». «¿Dues hores?» Aleshores se'n va, agafa aquella pell, va al «ngonde» i comença a cantar, a convocar les seves convocations; i convoca l'esperit que es diu «budi». Aquest «budi», a l'altre barri és una mena de metge general, un metge que ho cura tot. Aleshores, aquest «budi» també és «nganga» i «nima», és el «kombo» i el que cura. El crida i el convoca perquè vagi a buscar aquesta persona allà on sigui, perquè deu ser lluny. I, quan parla el «kombo», veuràs que tota la gent que està fent l'acte, els que són homes que poden anar a la bruixeria, veuràs que aquesta gent s'estan movent tots al mateix temps que parla el «kombo». I després, quan aquell es desperta, ja se'l miren: «Buf! T'havies quedat en el camí!» Aleshores hi va el «kombo» amb aquella pell i li pega al cap i diu: «¿On havies anat, tu, on havies anat? No hi tornis a anar! ¿Com pots perdre't dues, tres o quatre hores? ¿On has anat?» L'agafen, el porten al «ngonde» i diuen: «¿On has anat?» I aleshores comença a explicar què li ha passat. Si és que ha anat a l'«ekongo», allà l'han anat a buscar.

#### ESPERITS INVOCATS:

- «Nzambi e Pongo» és el nom d'un dels esperits que convoquem, són una mena d'àngels que cridem. No creiem pas que siguin de l'infern, perquè ve del cel. N'hi ha molts de «Nzambi». Són els esperits que es convoquen per als actes. Són els àngels. «Nzambi» significa «Déu», «Nzama». I després diem «Nzambi e Pongo», que és el déu de Pongwe, el riu Pongwe. És el déu d'aquest riu, el déu de



*l'aigua. «Nzambi e Vanga» és el déu del foc. «Nzambi ie iamu» també és el déu del riu. «Nzambi ke keke» també és el déu de l'altura, de qualsevol lloc; però no sabem d'on ve: no és de la terra, ni del cel, ni del gel; un déu que pot venir si el convoquem, però no sabem d'on és. «Ebesa» és la germana de Déu, com la Verge Maria, creiem que és la Mare de Déu, la Maria. I n'hi ha molts d'altres.*

#### **POSSIBILITATS D'ABANDONAMENT:**

*- ¿Es pot deixar de ser «bandji»?*

*- Sí. Jo he deixat de ser «bandji». Deixes d'assistir als balls, no assisteixes als actes. He deixat de ser «bandji» perquè ja no hi assisteixo. Tot el que vaig aprendre encara ho sé, però ja no consto d'ells. Vénen i em donen «engendo», que és una fulla on fan un nus i la deixen a un «bandji» com a senyal. El «bandji» s'ho fica a la butxaca, ve cap a tu, s'ho treu i diu: «Cony, doncs això! ¿On es fa?» Si ho agafes, has d'anar-hi obligatòriament. I si no, quan en fan un altre i hi vas et posen una multa. La multa és una ampolla de conyac per a tots els «bandji», perquè no vas assistir a la darrera dansa. L'«engendo» es fa amb una fulla de palmera on es fa un nus. És senyal que et criden, i al mateix temps t'indiquen on has d'anar.*

*- ¿Com és que ja no hi assisteix?*

*- Perquè les coses canvien. Jo em pensava que era una religió. I un dia vaig trobar que Déu diu que no s'ha d'adorar cap dibuix d'aquest món, solament ell, i que no es posi cap altra cosa entremig. I en aquella dansa es respecta més*

el «ngombi» que els homes, i és un instrument que toca la gent, la persona humana. ¿Per què cada dia m'havia de creuar amb el «ngombi»? I deia: «No, que només és un tros d'arbre».

Per tal de completar la informació que ens dóna la transcripció d'aquestes dues converses, afegiré aquestes observacions:

\* Ondo Edu va ser el president del govern autònom immediatament anterior a la independència.

\* D'entre els diversos arbres i plantes que es citen, a banda de la iboga, he pogut identificar aquests:

- el *mbongo*, *ekon* en llengua fang, és el plàtan de cuina, *Musa paradisiaca*, de la família de les musàcies. En llengua tsogo, *mbongo* també significa *piragua*: la fulla allargada del plàtan representaria una piragua que passa entre les cames dels iniciats i que té un doble simbolisme: perquè el riu representa alhora el sexe i el si de la dona: *El camí del bwiti és en el riu* (cita de René Bureau, *La religion d'eboga*).

- el *ndembe*, *eyen* en llengua fang, és el *Distemonanthus benthamianus*, de la família de les cesalpiniàcies. Representa el camí del cel i les proves que ha de superar un difunt per arribar-hi.

- l'*alen* és la palmera d'oli, *Elaeis guineensis*, de la família de les palmes.

- no he sabut trobar el nom científic de l'*ezigo*, que correspon al *mbel* fang. Es creu que els primers van créixer en el lloc on va caure el primer flux menstrual d'Eva, i sol representar la sang femenina.

- tampoc no he trobat el nom científic de l'*okoskora*, que correspon a la *modedeka* dels ndowe.

- no he sabut identificar l'*otuma*.

\* René Bureau, a *La religion d'eboga*, transcriu sistemàticament el mot goza per *ngoze*; i el considera equivalent a *cerimònia nocturna*.

\* Cal entendre *caminar* com a equivalent d'*assolir la situació de trànsit*; i *cera* com a *resina*.

A banda d'aquestes informacions que acabo de precisar, vull fer notar:

\* la confusió en què cau Fabio Ntutumu quan afirma que la *ndjamba* és la comunitat bwitista, i no pas l'*ebandja*. Com que es tracta d'una simple confusió, això no aporta res de nou al meu estudi.

\* la denominació de *Nzambi* a *Pongo* que dóna al déu que es pot veure en la visió al·lucinatòria. Es tracta de la versió en llengua fang de *Ndjambe* a *Pongo*, però resulta interessant de constatar que ell mateix afirma que la traducció seria *déu de Pongo*, és a dir de *Pongwe*: com que *Pongwe* és el nom ndowe de Libreville, aquesta traducció tornaria a relacionar el bwiti fang amb el bwiti del sud, en aquest cas dels mpongwe (que són un subgrup dels miene).

\* la separació que fa Pedro Matogo entre la bruixeria que es fa en el bwiti i la tradicional del mebili (tot fent notar que utilitza el terme *bruixeria* en un sentit molt ampli, i no pas amb la precisió que he mantingut al llarg del treball). Quan diu que en el mebili *un esperit entra dintre de la persona i comença a xerrar les coses que passen*, podem establir una relació, tal com veurem tot seguit, amb el *ndjembe* de les dones ndowe (i també, és clar, amb d'altres pràctiques que inclouen episodis de possessió).

\* dintre de la mateixa explicació de Pedro Matogo:

- la seva descripció d'una visió.

- la seva explicació dels *miracles* que es solen fer en el bwiti fang (i que de vegades recorden les evolucions del *mekuio*).

- la seva afirmació que en els rituals bwitistes no es pren solament *iboga*, sinó també d'altres dogues (*banga* = haixix).

En general, les explicacions de les converses es presenten desordenades i fins i tot amb lapsus de lògica i/o de continuïtat. Així s'esdevé, per exemple, amb la seqüència ritual que ens aporta Fabio Ntutumu: sembla que expliqui, novament, només el ritual del segon dia; i no queda clar fins a quin punt barreja l'explicació d'un ritual ordinari i el ritual d'iniciació. Tot i així, podem remarcar-hi tot d'episodis que ens són familiars:

\* l'advertiment d'una mancança: referida a la pròpia salut, a la pròpia situació, o a la necessitat de cercar una explicació d'algun fet que no es considera ordinari.

\* la sortida de la casa familiar: en aquest cas, la sortida de l'*ebandja* per anar al bosc i al riu; ben entès que la sortida obeeix també a una prescripció del ritual.

\* l'entrada en el bosc.

\* la superació de proves establertes prèviament.

\* l'entrada en un riu.

\* la iniciació sexual: que aquí podem associar a la dansa o bé al moment en què una fulla (en forma de piragua) es fa passar entre les cames del padrí i de la padrina del bwiti; acció que també pot simbolitzar, tal com hem vist, un naixement a la inversa (i, per tant, també un re-naixement).

\* el pas invers del riu.

\* la tornada del bosc.

\* la reintegració a la vida familiar, en aquest cas la reintegració a la comunitat, l'ebandja.

\* l'àpat ritual: la ingestió d'iboga, que André Mary<sup>548</sup> assimila a la comunió cristiana.

\* la dansa ritual.

\* el contacte amb éssers supranaturals.

\* la recepció d'ensenyaments concrets: sobre la vida a l'altre món, el sentit de la vida real i la solució de la mancança inicial.

\* la resolució de la mancança inicial.

\* la direcció a càrrec d'especialistes, els iniciats de jerarquia més alta: tot i que en el bwiti la responsabilitat, i la visió, i per tant la solució de la mancança, són individuals.

Pel que fa a l'explicació del ritual específic de la iniciació tal com l'he descrit més amunt, trobem igualment la major part d'aquests episodis:

\* advertiment d'una mancança.

\* decisió a càrrec d'un familiar (el padrí i la padrina del bwiti).

\* sortida de la casa familiar (ebandja).

\* entrada en el bosc.

\* superació de proves.

\* pas per un riu.

\* iniciació sexual.

\* pas invers del riu.

\* sortida del bosc.

\* reintegració a la vida familiar (ebandja).

\* àpat ritual.

\* dansa ritual.

\* contacte amb éssers supranaturals.

\* recepció d'ensenyaments concrets.

\* resolució de la mancança inicial.

---

<sup>548</sup> *La naissance à l'envers*

\* direcció a càrrec d'especialistes (amb la mateixa observació).

Pel que fa al bwiti mitsogo, tot i que l'explicació d'en Filiberto Bendjele no perseguia una descripció total del ritual, també hi podem distingir els episodis semblants:

- \* advertiment d'una mancança.
- \* sortida de la casa familiar.
- \* entrada en el bosc (= construcció provisional d'una ebandja en el pati del malalt).
- \* contacte amb éssers supranaturals.
- \* recepció d'ensenyaments (o informacions) concrets.
- \* sortida del bosc.
- \* reintegració a la vida familiar.
- \* resolució de la mancança inicial.
- \* dansa ritual.
- \* direcció a càrrec d'especialistes.

El mateix ens passaria amb qualsevol altre ritual bwitista. Per exemple, i per acabar, observem aquesta descripció del ritual d'iniciació al grau de kombo:

*La prova del «mbata ndembe», que decideix l'accés al grau més elevat del Bwiti fang, comença per una seqüència ritual que recorre al mateix material i utilitza el mateix simbolisme. El candidat, que primer ha absorbit una certa dosi d'iboga, ha de començar per travessar, completament nu, a quatre grapes, un túnel fet amb branques a l'interior del qual se'l sotmet a tota una colla de condicionaments: amenaces, crits i udols d'animals salvatges. Després se l'obliga a enfonsar-se en un forat ple de fang amb el qual els iniciats li unten el cos sencer. Aquesta primera seqüència no és altra cosa que una introducció al ritu pròpiament dit. A la sortida del forat, el candidat es troba davant d'un tapall que amaga la natura de la prova que l'espera; abans de poder «passar» la cortina, ha de respondre un interrogatori on li demanen de dir el seu nom, la seva genealogia i les seves motivacions. Aleshores l'inviten a pujar per una escaleta a un tronc llis fixat horitzontalment, a uns dos metres per damunt del terra, amb dos peus en forma de forques. Primer ha de caminar en equilibri per aquest «pont»; i, a mig camí, ha de seure encamellat i imitar el gest de remar amb una branca de palmera («etong») sense tocar les branques que serveixen de barana. La dificultat creix pel fet que tot el seu cos està empastifat de fang. Al cap del «pont» es dreça el tronc massís de l'arbre ndembe.<sup>549</sup>*

---

<sup>549</sup> André Mary, *Le rituel initiatique du Bwiti : mémoire collective et bricolage*

El ritual anterior continua amb una *crucifixió* simbòlica del candidat a l'arbre ndembe i es porta a terme durant la festa bwitista de la Pasqua. Tot i que el relat tampoc no és complet, em sembla que hi podem identificar els episodis següents:

- \* advertiment d'una mancança.
- \* sortida de la casa familiar (ebandja).
- \* entrada en el bosc.
- \* superació de diverses proves.
- \* pas d'un riu (simbolitzat per la travessa del «pont» i l'acció de remar).
- \* recepció d'ensenyaments concrets (per tal d'accedir al grau de kombo).
- \* sortida del bosc.
- \* reintegració a la vida familiar (a la comunitat).
- \* resolució de la mancança inicial.
- \* àpat ritual (la ingestió de la iboga).
- \* dansa ritual.
- \* direcció a càrrec d'especialistes.

En el volum anterior<sup>550</sup>, identificava també molts d'aquests episodis en els rituals de maduresa de diverses cultures; i establia una relació entre aquests episodis i els esdeveniments que podem trobar a les rondalles del cicle de *Ndjambu*. Els episodis dels rituals que podien tenir correspondència amb els esdeveniments de les rondalles eren els següents:

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

En aquest capítol, per altra banda, els rituals dels quals he aportat alguna informació han estat aquests:

- A.- ritual ordinari del bwiti mitsogo.
- B.- ritual d'iniciació al bwiti fang.
- C.- ritual ordinari del bwiti fang.
- D.- ritual *mbata ndembe* del bwiti fang.

---

<sup>550</sup> Pàgina 394

Si posem en relació els quatre rituals esmentats i els setze episodis que poden tenir correspondència amb els esdeveniments de les rondalles, obtindriem:

QUADRE 100

	A	B	C	D
1	x	x	x	x
2		x		
3	x	x	x	x
4	x	x	x	x
5		x	x	x
6		x	x	x
7	x	x	x	
8	x	x	x	x
9		x	x	
10		x	x	
11	x	x	x	x
12	x	x	x	x
13	x	x	x	x
14		x	x	x
15	x	x	x	x
16	x	x	x	x

Malgrat que alguns dels rituals no han estat explicats d'una manera completa o exhaustiva, les coincidències són molt altes. És clar que això no ens ha pas de venir de nou: els rituals del bwiti tenen una inspiració certa en els rituals tradicionals, i per això no és pas estrany que molts dels episodis centrals coincideixin. Aquesta coincidència, doncs, no aporta res de nou al meu estudi.

Ara bé: si ens fixàvem en la correspondència que es podia establir entre els episodis dels rituals i els esdeveniments de les rondalles, també era per una raó que és important dintre del cicle: perquè, d'una manera paral·lela, a partir d'aquesta constatació establíem també una correspondència entre els personatges de les rondalles i les figuracions dels rituals:

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

Caldria veure ara, doncs, si podem establir una correspondència entre els personatges del cicle i els figurants dels ritus bwitistes; i si això aporta algun element nou a l'estudi. De manera que anem a veure quins són els personatges que intervenen en els rituals. En tots els casos faré una ordenació de major a menor jerarquia:

\* pel que fa al bwiti mitsogo, i segons el relat de Filiberto Bendjele, que curiosament coincideix força amb Pedro Matogo, només hi podem trobar dues menes d'actants:

QUADRE 101

bandji
mepundji

El *bandji* seria el *nganga*; i els *mepundji* serien els iniciats que l'assisteixen. Es tracta, molt probablement, d'una informació incompleta: sembla estrany, per exemple, que no hi hagi un nom especial per als candidats a la iniciació.

\* pel que fa al bwiti fang, i segons el relat de Fabio Ntutumu, les categories serien cinc:

QUADRE 102

kombo			
nima			
bete	kambe	dinyoe	iambe
bandji		iomba	
nguse			



\* Moreno Moreno<sup>551</sup>, en canvi, presenta vuit figurants dóna per a cadascun d'ells una simple equivalència:

QUADRE 103

obispo	director del grup
yomba	secretari d'organització
ekambo	mestre de cerimònies
bete	tocador de la guitarra
padres	iniciats des de fa 10 anys
bibenga	socis que poden iniciar
bandyi	socis simples
nguse	catecúmens

L'autor menciona també la presència de simples ballarins en els rituals.

\* René Bureau<sup>552</sup>, per la seva banda, estableix una primera diferència que em sembla interessant: distingeix entre personatges que tenen unes funcions rituals concretes que no requereixen un grau diferent d'iniciació i personatges que tenen uns rols culturals concrets que necessiten graus d'iniciació diferents.

Segons això, de fet hi hauria tres tres graus jeràrquics:

QUADRE 104

kombo	
nima	
bandji	iombo

- el *kombo*, que potser equivaldria al *bisbe* de Moreno Moreno, tindria com a missió principal la interpretació oficial del culte. Simbolitza el cap del regne dels morts; i vetlla perquè els secrets no siguin desvelats. Dintre dels rituals, tanmateix, la seva característica més acusada és la **passivitat**, la **inactivitat**:

---

<sup>551</sup> *Formas de antropofagia en los territorios españoles del golfo de Guinea*

<sup>552</sup> *La religion d'eboga*

*Seguint el model tradicional i social, el kombo pertany a la generació més veterana. Patriarca del llinatge, ha esdevingut responsable de les aliances i dels conflictes: els observa i hi intervé amb tota independència per reconciliar les parts i fer regnar la pau immutable en la qual està immers. No se sap ben bé si encara és membre de la comunitat dels vius o si ja és soci de l'assemblea dels avantpassats. (...) Símbol essencial del Déu creador (...) No és pas un ésser pur. Més aviat es situa més enllà de les distincions entre pur i impur.*

- el *nima* seria el que controla els rituals; no pas l'oficiant, donada la responsabilitat i la necessitat de participació individual en el bwiti. Sempre n'hi ha més d'un, i es tracta de *bandji* experimentats que han demostrat unes condicions de maduresa: sentit religiós, coratge en les proves, coneixement dels símbols, esperit comunitari, discerniment espiritual... Com a controladors dels ritus, a més a més, han de ser bons coneixedors de les plantes. I solen actuar com a pares dels nous iniciats.

- el *bandji* seria l'iniciat, en contraposició al no iniciat. És a dir, aquell que ha passat el ritual de la iniciació. El coneixement no li serà donat en aquest acte, però: perquè, tal com he anat explicant, serà l'acumulació d'experiències místiques, de visions, allò que farà que vagi trobant el camí i la comprensió. I ho anirà assolint d'una manera individual.

- La *iombo* és l'equivalent femení del *bandji*.

- D'altres personatges amb funcions específiques dintre dels rituals serien:

- . l'*ekambo* o guardià, que també és l'autor de les autòpsies.
- . el *nganga* o home pur, que presideix el culte.
- . el *beti* o músic de l'arpa *nkombi*, que és veu de Déu i custòdia del sagrament del bwiti.
- . el *mangongo* o músic de l'arc musical.
- . els músics de l'*obaka* i dels tambors.

La seva funció dintre dels rituals, però, segons l'autor, no requereix una iniciació que impliqui una diferenciació jeràrquica dintre de la comunitat, de l'*ebandja*.

\* Finalment, James W. Fernandez<sup>553</sup>, no proposa pas un ordre jeràrquic determinat ni una separació en els graus d'iniciació, donada la complexitat que troba en l'estructuració del bwiti fang; i es limita a donar una llista de les classes de membres que hi pot haver, tot remarcant la seva solidaritat i unitat a l'*ebandja*:

---

<sup>553</sup> *Bwiti : an ethnography of the religious imagination in Africa*

- *bandji*: iniciat ordinari, membre de l'ebandja.
- *beti ngombi*: músic que toca l'arpa ngombi.
- *bomo obaka*: personatge que toca l'instrument de percussió obaka.
- *kombo*: guardià de la capella i supervisor de l'activitat ritual. Persona posseïda per esperits. Procedent potser del mot tsoغو *kambi*, que significa *albí*, persona totalment blanca.
- *nganga*: cappare de les danses i/o dels cants. També, l'encarregat d'iniciar els nous membres de la congregació.
- *yemba*: l'erudit de la capella. Presenta i explica els rituals, les cançons, i les subtileses dels evangelis. Etimologia del mot relacionada amb el fang *yem*, saber.
- *yombo*: cap de les dones iniciades. És un mot que procedeix del tsoغو *yombo*, que Fernandez tradueix com a *membre de la societat secreta femenina, ndjembe*.
- *nima*: cap de la capella, responsable de la preparació de les cerimònies i mestre de la possessió espiritual.

És clar que no pas tothom coincideix, i que els actants, els personatges i les seves funcions, varien segons la procedència de la informació i la seva sistematització. En tot cas, i partint dels exemples que he aportat, si establíssim una relació entre els personatges de les rondalles del cicle de Ndjambu i els figurants del bwiti podríem obtenir, per exemple, un quadre com aquest:

QUADRE 105

personatge	figurants dels rituals	figurants del bwiti
Ndjambu	avantpassat mític	kombo, nganga
Ngwalezie	padrina ritual	nima, ekambo, nganga, bibenga, iemba, pare, iombo
Ngwakondi	mare real, instigadora	iombo
Ilombe	neòfita, candidata	nguse → iombo
Ugula	neòfit, candidat	nguse → bandji
Etundji	oficiant, gran iniciat	nima, nganga, iembe
Totiya	oficiant, especialista	iembe, kambe

La correspondència que podem establir entre els personatges de les rondalles del cicle de *Ndjambu* i els figurants del ritual bwitista no és pas ben igual que la que podiem establir entre aquells i els personatges dels rituals tradicionals. La diferència és que ara, en el ritual de la societat iniciàtica, que té una jerarquia molt més estereotipada, els figurants reben un nom concret: tal com s'esdevé amb els personatges del cicle, que també reben un nom concret i que estan relacionats entre sí d'una manera jeràrquica.

Si més amunt afirmava que el cicle estereotipava els personatges d'una manera similar als figurants dels rituals, ara em cal precisar que aquesta estereotipació pren model més aviat **dels figurants dels rituals de les societats iniciàtiques**. Potser d'aquesta manera s'explicaria el fet que els personatges de les rondalles, a banda d'una fixació que és habitual a la majoria de relats, reben també un nom concret que roman inalterable i que provoca, tal com explica van Genep<sup>554</sup>, fenòmens de **convergència**, d'atracció cap al cicle de rondalles externes.

Tanmateix, no afirmo pas que la societat iniciàtica que pot haver influït més directament en la formació del cicle sigui el bwiti. Tot i que hi ha alguna altra coincidència que em convé assenyalar. Per exemple, una part de l'espai ritual que s'anomena *ndjimba* o *ndjimbe*, un nom emparentat amb el *Ndjambe* dels *ndowe* i, doncs, amb el nostre *Ndjambu*:

*Fent de vincle entre el bosc i el temple, el «ndjimba» és un lloc essencial del culte. Situat a la prolongació de l'eix longitudinal del temple, el «ndjimba» és un rectangle envoltat de seients baixos. El costat estret del fons mira al bosc; el costat contrari està obert i dona a l'entrada del temple. Lloc de reunió, el «ndjimba» és l'avantcambra de l'espai sagrat. Normalment les dones hi pareixen i els morts hi són enterrats, o almenys a la rodalia. Totes les cerimònies comencen al «ndjimba»: libacions preparatòries, discussions, recompte d'ofrenes, primer discurs ritual del «nganga», primera ingestió de la iboga, preludis de l'arc musical, marcatge dels participants amb roig i blanc, confecció del braçalet vegetal que es fixa a la mà dreta, etc. El «kombo» presideix el «ndjimba», de la mateixa manera que Déu presideix les reunions dels avantpassats a les assemblees del cel on es decideix la mort dels homes.*<sup>555</sup>

*En parlar de les danses d'entrada ja hem apuntat que el «ndjimba» és concebut com un punt original, un indret arquimedià des del qual es pot crear i fer existir tot el cosmos del Bwiti. Els primers pessics d'iboga es prenen en el «ndjimba».*

---

<sup>554</sup> La formación de las leyendas

<sup>555</sup> René Bureau, La religion d'eboga

*Allà és on es fan les primers pregàries individuals (en oposició a les pregàries collectives, que només es permeten dintre de la capella); i és allà on els membres es reuneixen i planifiquen les cançons i danses concretes de cada vespre. Es diu que el «ndjimba» és, igual que el bosc, un indret fred. El mot «ndjimba» procedeix del tsogo, i significa «lloc de reunió secret». L'equivalent fang podria ser «elik», aquell lloc del bosc on els avantpassats havien viscut, on es poden portar a terme alguns rituals, i on els homes podran tornar d'aquí a poc a fer-hi estada i a començar de bell nou.<sup>556</sup>*

Per la seva banda, Veciana Vilaldach<sup>557</sup> anomena *ndjimbe* l'espai que hi ha a la part posterior de la capella, entre l'obaka i la paret; i el considera un lloc sagrat, un santuari. Igual que allò que ell anomena *manbongo*, (= sepultura), l'altar del temple, un lloc prohibit per a les dones.

Si tenim present que *Manbongo* també és el nom que els ndowe del nord donen a l'avantpassat mític (= *Ndjambe*, = *Ndjambu*); i que l'espai on tradicionalment es celebraven molts rituals estava situat entre el poble i el fons del bosc, veiem que aquests mots -que ens remeten del bwiti al cicle de les rondalles de *Ndjambu*- ho fan també a aspectes determinats -mítics i rituals- de la religiositat tradicional.

Potser estem en el bon camí, però continuo pensant que difícilment es pot establir una relació directa entre la societat iniciàtica del bwiti i les rondalles del cicle de *Ndjambu*:

\* perquè, malgrat tot, el bwiti -al contrari que les rondalles del cicle- no fa pas una reivindicació clara dels valors tradicionals relacionats amb la família, sinó que més aviat mira de superar l'estructura familiar tradicional per adaptar-se als nous temps.

\* perquè, dintre dels grups centrals de rondalles, i tal com he assenyalat en el primer volum del treball, hi ha una preponderància evident dels personatges femenins.

Crec que totes dues objeccions es poden resoldre amb la presentació d'una altra societat iniciàtica que alguns autors, erròniament, han presentat com el paral·lel femení del bwiti: el *ndjembe*.

---

<sup>556</sup> James W. Fernandez, *Bwiti : an ethnography of the religious imagination in Africa*

<sup>557</sup> *La secta del bwiti en la Guinea Española*

### 3.- LA SOCIETAT INICIÀTICA DEL NDJEMBE:

En general, hom sol considerar que els rituals femenins solen tendir a la individualitat. Els ritus col·lectius són escassos, perquè la majoria d'ells es relacionen amb episodis de la vida particular de cada dona: la menstruació, la pèrdua de la virginitat, el matrimoni, l'embaràs, el part... Episodis que ho són també de la vida familiar, eix temàtic del cicle de les rondalles de *Ndjambu*. Tot i ser escassos, els rituals femenins col·lectius també existeixen. Jean S. La Fontaine<sup>558</sup> n'assenyala aquestes característiques comunes:

\* inclouen episodis de llicència sexual, en contraposició al comportament femení habitual: perquè es considera que el ritual està dintre d'un temps marginal.

\* solen situar la iniciació abans del primer part.

\* destaquen el poder femení, que procedeix sobretot de la seva capacitat de crear vida. Aquest poder de reproducció implica una superioritat damunt dels homes, que els rituals miren de manifestar.

El professor Mve Ondo sembla estar d'acord amb aquesta apreciació, i a més a més indica les dificultats d'estudiar aquests rituals:

*Els ritus femenins tradicionals es presenten com una celebració de la fecunditat i del poder de la dona. Tenen com a finalitat protegir les dones de tota mena de maleficcis. L'estudi d'aquests ritus es fa molt difícil, fins i tot actualment, per diverses raons. Primer, perquè són secrets. Després, perquè estan prohibits als homes per principi. A més a més, es situen fora del circuit de relacions de llinatge o de clan, al contrari d'allò que passa amb els dels homes. Per accedir-hi, en principi, una dona ha d'estar casada, és a dir que no ha de viure amb la seva família d'origen. És per això que el marc de les seves activitats rituals no és pas, com per als nois, el llinatge, sinó la relació de coesposa, o de sogre a jove, o bé les relacions d'afinitat o de veïnatge al si dels pobles. Finalment, un bon nombre d'aquests ritus ja ha desaparegut; i els que subsisteixen s'han integrat poc o molt en els ritus masculins o han canviat de sentit.*<sup>559</sup>

---

<sup>558</sup> *Iniciación : drama ritual y conocimiento secreto*

<sup>559</sup> *Bonaventure Mve Ondo, Sagesse et initiation : à travers les contes, mythes et légendes fang*

Aquest poder femení que deriva de la capacitat de reproducció que tenen solament les dones, però, no té un reflex equivalent en l'estructura social. El rol de la dona és clarament inferior a totes les cultures de la zona, cosa que justifiquen tota mena de mites, rondalles i llegendes. Les societats de dones, en aquest context, funcionen com a institucions paral·leles, que tenen molt sovint un caire compensatori respecte del poder real masculí. Per això, moltes vegades semblen vertaderes rèpliques de societats masculines. Però, en tot cas, el més important és que les dones hi poden trobar un espai reservat, allunyat del control dels homes i que transcendeix la realitat ordinària amb una organització exclusiva. Potser per això el zel en el manteniment del secret és tan fort.

Hi ha moltes menes de societats femenines. Entre els bubi, per exemple, hi ha una agrupació on podem observar una bona colla de les característiques que he explicat: el *rihida*. El resum que en faig és el resultat de les informacions que em va proporcionar, a Moka, la meva informadora **Eulalia Orityi**:

El *rihida* és una societat de dones, d'adscripció voluntària, que existeix a tots els pobles de l'illa. Com que busca el bé per a les dones, no semblaria normal que alguna d'elles no volgués pertànyer-hi. Totes poden formar-ne part, de fet, excepte aquelles que estan posseïdes per algun esperit, encara que sigui un esperit bo. Cal també que les que volen entrar-hi tinguin ús de raó i una certa educació: han de saber cantar, ballar, invocar... i no tenir antecedents que es considerin dolents (per exemple, relacionats amb la bruixeria).

Quan s'accepta l'entrada d'una candidata, es fa una festa d'iniciació: la més vella de les dones del grup imposa les mans damunt de la candidata per tal que els esperits la il·luminin; també ungeix el seu cos amb fulles vermelles: de ceeba o de boha<sup>560</sup>. A la cerimònia no pot assistir-hi cap home dels que es podrien casar amb la candidata.

La dona que té més experiència i més coneixement (perquè hi ha nascut o perquè l'ha adquirit) es diu *mosammo*; sol tenir algunes ajudants. Les iniciades simples reben el nom de *mwa ohola*.

En el *rihida* no hi ha secrets. La seva finalitat és ajudar les dones que en són membres quan tenen algun problema:

---

<sup>560</sup> Pot ser que la primera es pugui identificar amb l'*Eryngium foetidum*, de la família de les umbel·líferes. No he sabut trobar el nom científic de la segona. Cap d'elles no és al·lucinògena

- \* amb els esperits.
- \* amb els homes.
- \* amb un embaràs.
- \* en d'altres qüestions domèstiques.

La condició per a la solució del problema és la confessió prèvia i pública de qualsevol actuació que hagi pogut provocar el problema; i també la invocació als esperits, cosa que es fa d'una manera personal i en coves.

Els esperits aconsellen la solució pertinent: per exemple, si un marit pega molt a la seva dona, el poden cridar i advertir-lo; i, si no en fa cas, poden aconsellar a la dona que el deixi. Tot aquest procés, sí que es considera secret; i hi ha tot de càstigs per a les infractores que el puguin desvelar.<sup>561</sup>

El context de l'illa de Bioko deu haver resultat decisiu per a la conservació d'aquesta societat en unes condicions que segurament s'aproximen força a les tradicionals. Ben entès que hi deu haver hagut canvis, especialment pel que fa als episodis de llicència sexual, perseguits amb tota certesa pels missioners i els administradors. En d'altres contextos, és clar que els canvis han hagut de ser més brutals. Vegeu com a exemple la societat de l'Étoile Brillante, de Brazzaville:

*- Són dones que s'ajunten per ajudar-se entre elles en cas de necessitat. Però també volen fer festes boniques amb els seus cants i les seves danses. Totes van molt boniques, llavors, perquè es posen els vestits nous i s'omplen de joies... Hi ha un home que és el seu president. Mireu aquell tipus gras de vestit blau. És ell qui s'ocupa d'«Étoile Brillante».*

*Es va aturar. Semblava reservar-se alguna informació que jo em pogués imaginar fàcilment.*

*- ¿Hi ha d'altres graus, entre les dones de l'associació?*

*- Trien una presidenta, que ja ha de ser rica i tenir un aspecte imponent. És una «mama mokonzi». També elegeixen una tresorera, i una comissària encarregada d'acceptar o refusar noves adhesions. També tenen una predicadora, la més atractiva i amb millor veu, que compon els cants o els fa repetir... Aquestes dones saben seduir i hi ha molts homes que les desitgen. Però fan pagar massa car.<sup>562</sup>*

---

<sup>561</sup> Conversa anotada el 3 de juliol de 1991

<sup>562</sup> Georges Balandier, *Afrique ambiguë*



Aquesta pràctica de la prostitució com a recurs propi de la societat contrasta amb la sensualitat d'altres pràctiques -ara no pas rituals- que també es donen a l'Àfrica Central:

*Hi ha hores dolces, tendres, íntimes, quan el bosc calla sota la calor i arriba la migdiada, quan els infants dormen i el marit pesa figures tot filant cotó; és llavors quan, dins la penombra tèbia de les cabanes, les dones es deixen anar a les confidències i... a les carícies. Aquests «jocs», practicats habitualment per coesposes, no estan reservats solament als períodes de prohibició sexual, sinó a qualsevol moment de distensió. Considerats pel marit com una cosa normal, ell no hi pren part mai; mentre que els nens petits no en són allunyats gaire, i encara menys les nenes, per a les quals l'educació comença molt aviat en aquest terreny. Si aquests «jocs de dones» només existeixen entre coesposes a manera de passatemps, moltes dones tenen una amiga predilecta. L'ambigüitat de les seves relacions -característica de l'amistat femenina- les distingeix de les simples relacions de bon veïnatge, de cortesia o de finesa.<sup>563</sup>*

La primera impressió és que la major part de les societats femenines que he pogut conèixer a través de la bibliografia tenen força coincidències. I que les llegendes i mites que en sustenten l'existència tenen sempre protagonistes femenins; i presenten històries força similars a les de la nostra Ilombe:

*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 la admitieran.*

---

<sup>563</sup> Chantal Guilmain-Gauthier, *Le jeu de la femme*. In *Femmes du Cameroun*. Es refereix a les dones fali

*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.*<sup>564</sup>

Cosa que de moment encara no ens permet cap conclusió, perquè trobar rondalles semblants no és pas cap novetat. De la mateixa manera que és ben habitual de trobar temes femenins recurrents en una gran nombre de rondalles de totes les cultures: relacions incestuoses entre mare i fill, mares que no volen que la seva filla es casi, relacions incestuoses entre una noia i el seu cunyat, matrimonis entre una dona i una bèstia, noies que no es volen casar de cap manera, mare bruixa que vol destruir la seva jove, dona que en realitat és un animal metamorfositzat, relacions entre germà i germana, dona capriciosa que demana al seu marit coses impossibles, dones fidels, dones adúlteres, dones coratjoses que ajuden el seu pare, l'orfeneta maltractada per la madrastra, la coesposa poc estimada, dones rebels als dictats socials, rivalitats entre germans, o entre coesposes, o entre germanastres, esterilitat, velles bondadoses, velles terribles... Fóra difícil no trobar coincidències.

A banda de les possibles similituds amb rondalles, un tret remarcable, que tindrà el seu interès més endavant, és el de constatar que moltes de les societats iniciàtiques femenines, que, igual que les masculines, manllevem els recursos de la cultura i els costums generals, fan radicar la seva veneració no pas en un avantpassat, sinó en una avantpassada. Però tampoc aquest detall no és exclusiu de les societats iniciàtiques femenines i procedeix de certes tradicions. Així, per exemple, Sabater Pi<sup>565</sup> explica d'aquesta manera el concepte de *nvogo-bot*:

*Equivalent a «gran família»; té un cert paral·lel amb el poblat: tenen un cap («midjà») i una casa de reunions («abà»). Procedeixen d'una avantpassada de la qual conserven el nom i el record en el culte o les pràctiques religioses.*

A la bibliografia que conec sobre els ndowe, solament Augusto Iyanga<sup>566</sup> fa una brevíssima al·lusió a l'existència d'una societat femenina: la *ilongha*, de la qual no explica absolutament res, ni una trista informació.

---

<sup>564</sup> Amador Martín del Molino, *Los bubis : ritos y creencias*

<sup>565</sup> *Els tatuatges dels fang de l'Àfrica Occidental : art, simbolisme i biologia en una manifestació artística poc coneguda*

<sup>566</sup> *El pueblo ndowe : etnología, sociología e Historia*

En canvi, totes les dones amb les quals he parlat han admès l'existència del ndjembe; i el fet que, quan es troben en un mal moment, se'n van a Libreville, o en general als benga del Gabon, perquè creuen fermament que el ndjembe les pot ajudar. Aquesta confiança tan segura ha de procedir d'un contacte secular amb aquesta societat, que les dones mpongwe i miene han heretat de les mitsogo; i del fet que, si actualment no existeix aquesta societat entre els ndowe de Guinea, sembla que havia existit amb anterioritat: així, per exemple, tota la família de **Martín Endje**<sup>567</sup> afirmava que vint anys enrera hi havia ndjembe al poble de Bomudi, just al costat d'Asonga. **Mamà Emilia**, de 80 anys, ja m'havia explicat anteriorment que el ndjembe de Bomudi, el seu poble, era una agrupació de dones que s'organitzava d'una manera semblant a la congregació del mokuku<sup>568</sup>. ¿Què és, en realitat, el ndjembe?

*El ndjembe és una estranya secta femenina, molt estesa al Gabon, l'objectiu de la qual, força misteriós, sembla raure en una associació contra l'element masculí. Al costa de la seva cara oculta, aquesta societat també fa festes públiques, entre les quals la coneguda dansa del «bolo», ballada per noies que encara no han estat veritablement iniciades. Aquesta dansa profana va seguida habitualment d'una dansa ritual que es desenvolupa d'una manera esfereïdora.*<sup>569</sup>

Estranya. Misteriosa. Esfereïdora. Ben al contrari que en el cas del bwiti, les informacions sobre el ndjembe són ben disperses, fraccionàries i escadusseres: en tota la bibliografia que conec, es redueixen a informacions puntuals, breus i mancades d'una visió global de la societat. La màxima aportació va a càrrec d'André Raponda-Walker i Roger Sillans, que tanmateix només li dediquen una quinzena de pàgines<sup>570</sup>. Potser la severitat amb què es castiga la divulgació de les coses de la societat, que més endavant veurem, justificaria prou la reserva extremada que l'envolta. Sigui com sigui, el caràcter críptic i la manca d'informacions en són les característiques més evidents.

Curiosament, la primera informació que se'n conserva, força antiga, ja es refereix a aquesta circumstància. També es fa referència a l'existència d'una casa de culte, i al fet que aquesta era també la casa d'un *idol*, cosa que d'antuvi relaciona el ndjembe amb el culte als avantpassats:

---

<sup>567</sup> Notable ndowe que resideix a Barcelona. Conversa anotada el 27 d'agost de 1991

<sup>568</sup> Conversa anotada a Barcelona el 27 de març de 1991

<sup>569</sup> A. Raponda-Walker & R. Sillans, *Les plantes utiles du Gabon*

<sup>570</sup> *Rites et croyances des peuples du Gabon*

*Totes les dones del poble es pintaven la cara i el cos, tocaven el tam-tam caminant pels carrers, i de tant en tant entraven a la casa de l'ídol. Hi van ballar tota la nit i van fer un rebombori encara més espantós que el que havien fet els homes. També van oferir tot d'antílops a la deessa. I al dia següent van marxar gairebé totes al bosc a cantar les lloances de Njambe<sup>571</sup>.*

*Em vaig adonar que n'havia quedat mitja dotzena en el poble. Van entrar a la casa de Ndjambe, on van romandre molta estona sense fer cap soroll. La curiositat, prou excitada pels misteris d'aquest culte, em va guanyar. Vaig decidir d'anar-hi a fer una visita. Vaig començar per fer uns quants toms pel carrer, tot passant per davant de la casa sense cap afectació, per no aixecar sospites; finalment m'hi vaig atansar, vaig apartar unes quantes fulles i hi vaig treure el cap. Primer, la foscor em va impedir de veure-hi res; després hi vaig observar tres velles fetilleres completament nues, que seien a terra davant d'una pila de fetixes que semblaven adorar en silenci.*

*Quan es van adonar de la meva presència, van deixar anar alhora un gran udol de ràbia, i es van llançar al bosc per cercar les seves companyes. En poca estona van arribar totes, cridant i rondinant, i es van precipitar cap a mi amb gestos de fúria i d'amenaça. Vaig córrer cap al meu allotjament i, tot brandant el fusell amb una mà i la pistola amb l'altra, vaig declarar que esberlaria el cervell de la primera que gosés passar la porta.<sup>572</sup>*

El mateix ha passat al llarg de la meva investigació: des de comentaris intimidadors (Aquest va buscant coses sobre el ndjembe; no deu voler tornar a casa<sup>573</sup>), fins a un refús sistemàtic a donar qualsevol informació que anés més enllà d'una aproximació. Aquestes van ser les més interessants:

- Entre els bapuku no hi ha res de tot això. És dels benga. Jo no sé res d'aquest ball. No l'he vist mai, però n'he sabut, n'he sentit parlar. El ballen a Corisco i al Gabon. Perquè de benga també n'hi ha al Gabon. ¿M'entens? Allà hi ha una dona que en sap moltes coses.

---

<sup>571</sup> Noteu el nom de Ndjambe, el déu creador i avantpassat mític dels ndowe (i dels mpongwe, i dels miene...) com a objecte del culte de la societat; i la seva semblança amb el nom mateix de la societat, ndjembe. La nota és meva

<sup>572</sup> Paul Belloni Du Chaillu, *Voyages et aventures dans l'Afrique Équatoriale*

<sup>573</sup> Conversa entre dues dones anònimes a Corisco, el 12 de desembre de 1992, en llengua ndowe: pensant-se, doncs, que no les entenia?

- Però no és solament una dansa, també és una societat...

- Tot això és el mateix. Ndjembe i ngwe-evilò és el mateix. I també serveix per curar: elles poden curar.

- ¿Quina mena de malalties poden curar?

- ¿Què vols que et digui? Com que jo mateixa no l'he vist, només ho he sentit... Curen moltes coses. Moltes. S'assembla al mumwa a zityi, però només és per a les dones. Si en vols ser, t'agafen, et porten allà i vas estudiant durant una setmana, que et fiquen en una casa... No sé què, però quan et treuen fora ja estàs preparada per a això. Ara que no en pot ser qualsevol.

- ¿És una casa del bosc?

- No. És una casa qualsevol. Jo mateixa, si ho hagués volgut ho hauria fet. N'hi ha moltes que ho demanen; sobretot si són corisquenyes. La majoria ho són. No et puc dir res més. N'hi ha una a Libreville que en sap moltes coses. També té molts fills. I en el mateix Corisco, també n'hi ha.

- O sigui que entre les bapuku no hi ha ndjembe.

- No n'hi ha, però en fan. Van a les corisquenyes, i allà els ensenyen i d'altres coses. Però no pas aquí. És una cosa dels esperits i dels avantpassats. No en sé res. Diuen que prenen iboga. Solen explicar-ho. Per exemple: si estàs malalta, que ja hi portes molt de temps i no et cures, aleshores et porten allà i et pots posar en contacte amb la gent de la teva família que ja es va morir. I et diuen moltes coses estranyes, i les veus. Com que jo no ho he fet, et dic això. Sembla el bwiti, però el ndjembe és molt millor: cura més, encara que no prenen tanta iboga: és que aquests només estan per curar coses i coses. ¿M'entens? Els de bwiti veuen més coses, segons m'han dit.

- ¿I no heu conegut ningú, del ndjembe?

- Sí. Hi havia una noia... Vivíem juntes, a Sendje. I un dia va marxar al bosc amb una torxa de foc. ¿On deü anar, aquesta? I, quan va tornar, em va preguntar: «¿Què ha passat aquí, amb una noia?» I em va estranyar. Després es va posar a la boca una mena de bitxo, i el va escopir a la porta d'aquell senyor. Perquè l'altra noia no l'estimés més. I és que aquell senyor amb qui vivia havia estat amb una altra noia tota la nit. Per això em va estranyar, perquè ho va saber. ¿I com ho va saber? És que al ndjembe veuen les coses. Són moltes dones i veuen les coses. Sobretot corisquenyes.

- ¿I les kombe no ho tenen?

- Si una kombe vol saber alguna cosa d'això, ha de consultar amb una corisquenya o buscar una ngwe-evilo. La hi poden ficar. Si no vol, no.

- La dansa ndjembe, ¿s'assembla a la ivanga?

- Una mica. Però ho fan bé i cura.<sup>574</sup>

El ndjembe és una dansa que ballen els benga del Gabon. També és d'altres coses, però les amaguen en el bosc i tenen un caràcter secret. Fins i tot amaguen el seu secret a totes les altres dones.

El ball el pot veure tothom: es fa a la nit, igual que la ivanga. I també qualsevol dona pot demanar de pertànyer al ndjembe.

Ara es continua fent a Libreville. La dona que fa de cap del grup es diu ngwe-evilo: es tracta d'una persona coneguda per la seva capacitat de curar, i cada una d'elles té el seu propi grup.<sup>575</sup>

Més que no pas un ball, el ndjembe és tot un ritual. Ve de Libreville i és privatiu de les gaboneses, però més val no ficar-s'hi gaire: es tracta de coses secretes i privades, l'única manera de saber-ne alguna cosa del cert és entrar-hi, però tot i així el sol fet d'explicar-ne alguna cosa pot portar alguna malaltia.

Es tracta d'un ritual molt dur, perquè les proves de la iniciació són molt dures. Per exemple: córrer pel descampat, a la nit, molta estona, sense atemorir-se. Però serveix per invocar els esperits i per curar, de manera que se'l considera molt eficaç.

Està a l'abast de totes les kombe: basta que es posin en contacte amb gaboneses, cosa força habitual, per poder-se'n servir. Ara bé: quan hi has passat, has de complir tot de prohibicions i de consignes. Un exemple: la germana de la informadora es va morir a la presó de Bata, sota el règim macista, perquè la societat l'obligava a tornar-s'hi cada vegada que la maltractaven.

---

<sup>574</sup> Ana Imendji Mapendje, upuku de Mbini, té uns 80 anys i em va explicar diverses rondalles ndowe, cap d'elles del cicle de *Ndjambu*. Aquesta conversa, la hi vaig gravar el 13 de juliol de 1991

<sup>575</sup> Conversa anotada el mateix dia 13 de juliol de 1991; i al mateix lloc, Mbini. La informadora és Lidia Beholi Malambo, de 62 anys, benga de Corisco

A les zones de Sipolo i de Mbini hi ha seguidors i iniciades al ndjembe. Al contrari que en el cas del bwiti, però, no fan ni pràctiques públiques ni proselitisme.<sup>576</sup>

*El ndjembe, secta propagada sobretot en l'ètnia myéné (Libreville - Port Gentil - Lambaréné - Fernan Vaz) i també en l'ètnia isogo (Sindara - Mimongo).*

*És difícil dir alguna cosa d'aquesta secta. Tot el que es pot dir no serà que incomplet, car no diuen res dels seus secrets que als iniciats.*

*En general els membres són dones, però ara també s'hi troben bastants homes iniciats. Les dones poden ser iniciades als 18 anys, però els homes no menys de 35 anys i més grans.*

*¿Com s'inicien? És difícil de dir-ho exactament. La iniciació es fa a la selva, els iniciats han de quedar-se sota la guàrdia del «gwevilo» durant quinze dies.*

*7 dies després, van entrant per etapes en el secret del ndjembe, es fan vetllades a la fi de cada 7 dies. Cada dia a l'aurora, els iniciats se'n van a «g'esore» (selva).*

*«Gwevilo» = la que inicia.*

*«Igodje» = les que van a ser iniciades.*

*Per arribar al grau de gwevilo, les persones no són designades. Segons la seva ancianitat a la secta, i que es sentin amb ànims de cuidar les noves iniciades, i per arribar a la responsabilitat de gwevilo s'escullen lliurement. La persona qui ho ha decidit, organitza llavors la cerimònia de presa del poder i de possessió del seu «iwenga» (= punt on es fa la trobada dels adeptes amb el gran esperit). Cada gwevilo té el seu «iwenga gue ndjembe». El gran esperit és sovint designat del nom de mare (= gwe en ètnia myéné).*

*És doncs una secta femenina amb obertura per als homes. No hi ha cap finalitat terapèutica. Tampoc, res pels morts. No prenen la iboga, almenys al Gabon.<sup>577</sup>*

---

<sup>576</sup> Conversa amb Magdalena Banganga, mestra kombe de 47 anys procedent de Sipolo (districte de Mbini). Anotada el 19 de juliol de 1991 a Sipolo

<sup>577</sup> La germana M<sup>a</sup> Zita Sanahuja i Carulla, missionera concepcionista, ha treballat al Gabon durant 40 anys. La transcripció correspon a una carta que em va enviar amb data 6 de desembre de 1991

Al meu poble existeix la secta del ndjembe; però no en sabria dir gran cosa, perquè mai no n'he format part. De fet es podria dir que és com la branca femenina del mokuku.

Només en poden formar part les iniciades. El cristianisme va desprestigiar-les, perquè s'oposaven a la religió europea.

Les dones que són membres de la societat es troben en una cuina qualsevol del poble. No tenen un lloc específic, i es troben en una de les cuines de les components. Ara que només es troben quan hi ha alguna necessitat que ho aconsella: que no hi hagi pesca, que hi hagi males collites... Aquests problemes es solucionen mitjançant la invocació als esperits: amb cants i danses escaients.

La presidenta de la societat rep el nom de «nyangwe a kowe». No és pas una dona qualsevol, sinó que es caracteritza per un poder terapèutic molt gran. N'hi ha una de sola en tota la zona.<sup>578</sup>

Totes aquestes aportacions comencen a dibuixar un esquema del que pot ser la societat actualment. Ho fan, això sí, d'una manera dispersa; i les completaré més endavant amb d'altres de més qualificades. Pel que fa a la bibliografia, la nota predominant és també la necessitat de lligar caps a partir de la dispersió. Joseph Ambouroué-Avaro<sup>579</sup> ens en dóna aquestes característiques generals:

- \* procedeix dels sira.
- \* és la societat femenina per excel·lència.
- \* sembla com el yasi de les dones.
- \* aconsegueix sobretot una funció de compensació.
- \* té un sistema infal·libre per descobrir els culpables de qualsevol anomalia.
- \* també té la missió d'iniciar les noies en la sexualitat, per la qual cosa no és estrany que les seves danses siguin escandaloses.

Tots els autors coincideixen en la procedència meridional de la societat (sira, mitsogo, apindji, ivea, masango, bapunu, mpongwe...). I tots ells aporten informacions força vagues, amb molt poques dades dels rituals i nombroses contradiccions. Gairebé tots es centren en la funció social que aconsegueix el ndjembe, el seu caràcter:

---

<sup>578</sup> Juana Epitie és una ndowe de 62 anys del grup iyasa, procedent de la zona camerunesa del riu Ntem. Vaig anotar-li aquesta conversa el 12 d'octubre de 1991

<sup>579</sup> *Un peuple gabonais à l'aube de la colonisation : le bas Ogowe au XIXè siècle*



\* una rèplica del bwiti o d'altres societats masculines:

*La gent costanera no passava pas per alt l'atracció persistent de la bruixeria africana, fins i tot quan s'omplia amb els perfums d'Europa i de la societat dels comerciants. A les seves tradicions, tan aviat es giren cap a la costa com al costat del bosc, és a dir, en aquest cas, vers els coneixements esotèrics i les pràctiques màgiques que han donat com a resultat societats secretes com ara el bwiti o bé el seu equivalent femení que és el ndjembe (la més estesa ara per ara), així com veritables professionals de l'encant i de la bruixeria.<sup>580</sup>*

Solament André Raponda-Walker i Roger Sillans<sup>581</sup>, i més endavant Georges Balandier<sup>582</sup>, el fan equivalent a una altra societat femenina, el mevungu de les dones fang:

*El mevungu, que avui pràcticament ha desaparegut, era una societat secreta de dones, organitzada jeràrquicament igual que l'actual ndjembe. Hi havia, tal com passa en el ndjembe actual, un indret reservat exclusivament a les cerimònies de la secta, que es deia «elik Mevungu».*

\* un element de compensació dintre d'una societat dominada pels homes:

*Aquell observador excel·lent<sup>583</sup> va escriure que el ndjembe «protegeix les dones contra els seus enemics del sexe masculí, tot venjant els seus greuges; i les serveix en qualsevol circumstància, segons les seves fantasies». Era destacar, amb molta finesa, el paper de compensació que tenen essencialment aquests agrupaments. Tot formant part de la «societat de les dones», la dona posa remei a la situació de marginalitat i de submissió de la seva vida quotidiana. Imposa o fa necessària la seva col·laboració en moments importants per a la comunitat, o bé en temes que normalment li estarien prohibits.<sup>584</sup>*

---

<sup>580</sup> François Gaulme, *Le Gabon et son ombre*

<sup>581</sup> *Rites et croyances des peuples du Gabon*

<sup>582</sup> *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique Centrale*

<sup>583</sup> Paul Belloni Du Chaillu. La nota és meva

<sup>584</sup> Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique Centrale*

\* un mitjà d'educació sexual de les noies:

*Les antigues regles matrimonials s'han relaxat amb l'escolarització massiva d'aquests darrers decennis: un dels seus efectes més evidents, que no era ni dels més esperats ni dels més desitjables, ha estat la multiplicació dels casos en què l'embaràs dona testimoni de la precocitat d'unes relacions sexuals sense experiència ni formació (abans es donava en el marc de la societat femenina del ndjembe, per exemple).<sup>585</sup>*

\* un recurs segur i fiable de pràctiques endevinatòries:

*- Aixeca't, oh ngwe-evilo, i mira'm. Sí, gosa mirar cara a cara el teu rei. Sàpigues que tot un poble té els ulls girats cap a mi d'aquesta manera; i que aquests ulls són impressionants, perquè són ulls de moribunds.*

*Fins ara, tots els que havia vist morir tenien els ulls esblaimats; però, en aquesta plaga, els aguekaza es moren amb els ulls espurnejant de vida. Tota la força que ja no tenen els seus pobres cossos, sembla haver-se refugiat en aquests ulls que m'interroguen. Volen saber per què es moren. Volen que el seu rei els ho digui. Però, ai las!, el seu rei està mut perquè no ho sap pas. Per això t'he fet venir, ngwe-evilo. La teva llengua no ha enganyat mai ningú. Per a tu no hi ha secrets ni misteris. Tu ets la veritat mateixa; i, com que no ets altra cosa que veritat, el rei et demana que revelis la causa de l'ira dels déus. Només llavors la sabré calmar. Recorda que no vull res més que la veritat; fins i tot si l'ofensor fos jo mateix, vull que m'ho diguis; i si he de pagar amb el meu cap aquesta ofensa, no ho dubtaré pas. ¿Què és el miserable cap d'un rei al costat del benestar d'un poble?<sup>586</sup>*

De fet, totes aquestes explicacions sobre el caràcter del ndjembe no són pas excloents. Ara bé, la descripció s'una societat iniciàtica requereix també d'altres objectes d'estudi, que la majoria dels autors no assoleixen de posar a l'abast: un espai sagrat, una jerarquia, un ensenyament, un ritual d'iniciació, un conjunt de símbols o de senyals distintius, i una tècnica expressada a través d'una dansa específica. Miraré d'explicar alguns d'aquests aspectes a partir d'ara.

Són André Raponda-Walker i Roger Sillans<sup>587</sup>, novament, els que ens informen una mica de l'espai sagrat del ndjembe:

---

<sup>585</sup> François Gaulme, *Le Gabon et son ombre*

<sup>586</sup> Laurent Ambaye Owondo, *Les impurs*

<sup>587</sup> *Rites et croyances des peuples du Gabon*

La ivenga és un espai circular d'uns 10 metres de diàmetres, situat en un lloc del bosc que ha estat desbrossat i netejat amb cura. Està situada relativament lluny del poble i el seu entorn és ple de determinades plantes sagrades o rituals. Entre elles, una mena d'*Arum* les fulles de la qual recorden, per la seva forma, una ploma de pintada<sup>588</sup>. Al mig hi ha un petit munt de terra, en forma de termitera artificial, on s'enterraven les relíquies d'alguna adepta especialment venerada. Quan es porta a terme una iniciació, s'hi construeix una cabana provisional, la *igondja*.

Els mateixos autors ens aporten alguna informació entorn d'aquesta iniciació. Hi podem trobar aquests elements:

\* el subjecte de la iniciació són totes les noies de 10 a 12 anys: de moment s'inicien a la dansa, i solament quan són en disposició de casar-se reben la revelació dels secrets del ndjembe.

\* la durada de la iniciació és d'unes tres setmanes: té lloc a la ivenga i els rituals són nocturns; durant el dia, les candidates i les iniciadores fan una vida enclaustrada a la cabana provisional.

\* hi aprenen i executen cants i danses.

\* porten un vestit ritual.

\* han de complir un gran nombre de prohibicions i enfrontar-se a proves que solen ser d'una gran duresa.

\* reben una marca específica, que consisteix en un tatuatge determinat a les cuixes.

\* han de fer tot d'ofrenes a la presidenta en un acte ritual.

\* fan un jurament ritual i una dansa final de sortida.

\* el pas per la iniciació els permet de menjar pintada, l'ocell sagrat del ndjembe.

Tots els autors coincideixen a assenyalar la gran duresa de les proves. Mallart ens en descriu algunes:

*Al Gabon, entre els mitsogo, apindji, ivea i sira, la candidata a la societat del ndjembe s'ha de col·locar, amb els ulls embenats, al peu de l'arbre mebenga, on ha d'agafar una formiga amb els dits. En el mateix ritual, aixafen unes fulles d'urticàcies amb aquestes formigues; i ho dilueixen tot plegat en un suc de «palisota» o d'«amorphophallus».*

---

<sup>588</sup> La pintada és l'ocell sagrat del ndjembe

*Amb aquesta barreja freguen el cos de les afiliades al ndjembe per immunitzar-les contra les influències malèfiques que podrien alterar la seva iniciació.*<sup>589</sup>

Tot plegat, però, no és pas cap informació exhaustiva. Encara menys, quan es parla d'altres rituals propis de la societat, els rituals secrets que les dones del ndjembe porten a terme en el bosc. Aleshores s'aporten exclusivament testimonis que han observat indicis del ritual per tal de treure'n conclusions:

*Aquest mateix comerciant<sup>590</sup> va afirmar igualment que una nit, al poble de Ngumbi (en el baix Ogooué) es va adonar que totes les dones anaven a la vora del riu amb un matxet i una panera de vímet. Se'n va anar a dormir sense donar-hi més importància, quan de sobte, en el cor de la nit, el va desvetllar un mateix crit que feien totes les noies i les dones de la colla:*

*- My'adèngi ngwè! My'adèngi ngwè! (He trobat una mare, he trobat una mare!), cantaven totes mentre tornaven al poble.*

*El comerciant, intrigat, corre cap a les cantores i furga dues o tres paneres: no res!. Fica la mà a la quarta, i pateix una descàrrega. Les dones havien trobat un silur elèctric<sup>591</sup>. Li deien «la seva mare» i se l'emportaven per fer determinats rituals.*

*No sabem pas quin paper té el silur dintre del ndjembe. Però és versemblant -ni que sigui per la reacció de les iniciades quan van capturar el silur elèctric- que representa el fetus, o sigui l'embrió que conté en potència tots els principis necessaris per a la propagació de la vida orgànica i espiritual.*

*Semblaria, doncs, amb tota evidència, que el silur, versemblantment detentor dels principis espirituals, va ser sacrificat per posar remei a diversos estats momentanis d'impuresa espiritual que redueixen les iniciades a un estat de vacuïtat.*

---

<sup>589</sup> Lluís Mallart i Guimerà, *Ni dos ni ventre : Religion, magie et sorcellerie evuzok*. Es tracta d'exemples aportats per André Raponda-Walker i Roger Sillans, ob. cit.

<sup>590</sup> Anònim. La nota és meua

<sup>591</sup> El *Malopterurus electricus*, que viu en aigües dolces

*Si el sacrifici del silur intervé com a factor de plenitud, es comprèn la importància que donen les adeptes a la captura d'un d'aquests peixos.*<sup>592</sup>

La menció d'un peix, i més concretament del silur, ens acosta a una simbologia que sol anar lligada als mites de fecunditat i de procreació<sup>593</sup>, previsibles en una societat iniciàtica femenina. Tot l'episodi ens torna a relacionar la dona amb l'aigua, tal com s'esdevé a moltes de les rondalles d'Illombe. I ens recorda, tal com també era previsible, la fama escandalosa del ndjembe i de moltes iniciacions i danses femenines africanes; una fama que moltes vegades sembla anar més lligada a certes manifestacions externes que no pas al paper d'educació (o d'iniciació) sexual que aconsegueixen:

*El cantó esotèric del ndjembe, universal al Gabon on rep noms diferents segons les regions i les ètnies, comporta igualment un toc emocionant en certes fases del seu cerimonial, les cançons i el ritme. La dansa i els cants solen conformar un espectacle escandalós a base de cants obscens i contorsions lúbriques.*<sup>594</sup>

Penso que el meu treball de camp pot completar força aquestes informacions disperses que es poden trobar a la bibliografia. El primer pas serà aportar una transcripció de dues converses que crec especialment interessants. Tal com he fet en l'apartat dedicat al bwiti, presento un informador extern a la societat i un altre d'iniciat. La presentació -per temes i en columnes paral·leles- vol facilitar la comparació i m'obliga a combinar retalls. Tanmateix, les converses estan transcrites d'una manera íntegra:

- la primera la vaig mantenir amb Liliane Aganga: és una dona miene, de 25 anys, originària de Fernan Vaz (Gabon). Filla d'un poble on gairebé totes les noies s'inicien al ndjembe, ella no ho va fer a causa de la proximitat de la seva família als missioners catòlics de la localitat: aquest fet va contribuir a convertir-la en religiosa concepcionista, però no va impedir que totes les altres germanes s'iniciessin. Vaig parlar amb ella al llarg d'una setmana a Etxarri-Aranatz (Navarra), i la transcripció que presento correspon a una de les nostres primeres converses.

---

<sup>592</sup> André Raponda-Walker & Roger Sillans, *Rites et croyances des peuples du Gabon*

<sup>593</sup> Denise Paulme, per exemple, a *La mère dévorante : essai sur la morphologie des contes africains*, cita un conte egipci en què l'heroi s'emascula i llança el seu sexe al riu, on el silur se l'empassa

<sup>594</sup> Jean-Rémy Ayoune, «Africanisme» et «Occidentalisme»

- la segona la vaig mantenir amb **Micheline Ndianguedio**: una dona mpongwe de Libreville, de 37 anys, amiga d'alguns dels meus amics benga. És una gran iniciada, una ngwe-evilo que procedeix de tota una nissaga d'avantpassades ngwe-evilo. Vam mantenir converses gairebé diàries al llarg de tot un mes, amb el pacte previ que jo no miraria de fer-li desvelar cap secret. Igualment, la transcripció que presento correspon a un dels nostres primers contactes.

**A.**  
Etxarri-Aranatz, a 6 de març  
de 1992  
Informadora: **Liliane Aganga**

**B.**  
Libreville, a 29 de desembre  
de 1992  
Informadora: **Micheline  
Ndianguedio**

#### CARÀCTER:

- *Ndjembe és una iniciació secreta de les dones.*

- *Potser es podria dir que el ndjembe és una religió. Però jo prefereixo dir que es tracta d'una tradició, un costum que ens han deixat els nostres avantpassats.*

- *¿Sou cristiana?*

- *Sí que ho sóc. Però no és pas que el fet de ser cristiana no em sigui suficient. Ho és prou. Quan fem el ndjembe, sabem que es tracta d'una cosa que els nostres avantpassats ens han deixat. És com la religió, que es tracta d'una cosa deixada per Déu. Hi ha moltes religions i cadascú té la seva. Si parlem del ndjembe, de les iniciacions, cal dir que Déu ho ha deixat tot. Déu ho ha deixat tot. No està pas prohibit.*

- *Però sabeu que els missioners no en són pas simpatitzants.*

- *Els missioners, no me'ls crec pas. Això que són ells els que em van ensenyar.*

## ORIGEN:

Quan parlen del descobriment del ndjembe, normalment diuen que el ndjembe va ser descobert per un home, mentre que el bwiti va ser descobert per una dona. I s'ho van intercanviar, i per això el ndjembe és de les dones.

- ¿Com va néixer, el ndjembe?

- Va ser un home qui va descobrir el ndjembe. I va ser una dona qui va descobrir la dansa dels homes, el mokukue. No sé pas explicar com els va anar, als homes. Però per a les dones va anar així: un home va descobrir el ndjembe i de seguida es va adonar que això era una tasca massa difícil per a un home; de manera que va preferir de donar-ho a la dona. I quan la dona va descobrir els actes de l'home, el mokukue, va trobar que era massa dur per a la dona de fer-lo i per això el fan els homes. De manera que els homes ballen, i tenen les seves màscares i tot això, i les dones no ho poden fer; i, igualment, les dones ballem, portem els vestits i ballem davant de la gent i del públic, així, i els homes no ho poden pas fer: no suportarien pas d'estar-se allà tres setmanes, i és per això que van preferir de donar-ho a les dones. I les dones, per la seva banda, van declarar: «nosaltres tampoc no podem suportar això que feu. Quedeu-vos-ho». Aquesta és la història que ens han explicat.

- En el ndjembe, ¿s'explica alguna història de la creació?

- No. Això potser ho saben els que fan «bosc sagrat», perquè poden volar. Però en el ndjembe no es menja pas iboga. Ballem i tenim esperits, això és cert, però ells poden volar i veure l'altre món, fins i tot el mateix Déu. De fet, quan mengem iboga podeu veure els vostres avantpassats.

## ESPAI RITUAL:

Cada «ngwe-evilò» té la seva «ivenga», el lloc on va per trobar-se amb «Ngwe». Hi ha el «hesore»,

- ¿Què és la ivenga?

- Només és un petit tros de

que és molt gros, però ella elegeix el seu lloc concret, i aquest lloc es diu «ivenga nyi ndjembe», que és el lloc on fan els ritus.

Pensa que l'«ebandja» i la «ivenga» són dues coses diferents. L'«ebandja» està dintre del poble; és com una cuina, però és provisional solament per a aquests dies de la iniciació; per això es fa amb fulles de palmeres, i s'hi queden a dormir tots catorze dies. A terra. Mentre que la «ivenga» és en el bosc. Diria que això és tot.

bosc, res més que això. Un tros que nosaltres netegem per poder-hi anar amb les joves iniciades. Quan hi ha iniciades, ho fem tot allà.

- ¿Hi ha alguna relíquia?

- No. Ni relíquies ni estàtues. Només hi fem una cabana per protegir les iniciades, per poder-hi menjar, beure i reposar. Hi aneu a una hora determinada i hi passeu tot el dia. Ho feu tot allà: hi prepareu les coses, hi mengeu... per evitar haver d'anar a casa vostra: perquè les iniciades tenen prohibit qualsevol contacte amb els homes. La ivenga, en canvi, és un lloc prohibit per als homes i per a les dones no iniciades. Encara que una dona tingui criatures, aquestes no poden entrar-hi perquè no estan iniciades. Ni jo mateixa no podria dir-ho a la meva filla, perquè no és iniciada.

La cabana que fem a la ivenga és provisional. Després de la cerimònia es treu. L'anomenem «ndjimbe» i s'ha de fer nova cada vegada. La ngwe-evilo hi fa una petita protecció contra el món de la bruixeria.

- ¿I què és la Ngw'akondo?

- No conec pas aquest mot.

- ¿Cada ngwe-evilo té la seva pròpia ivenga?

- Sí. Cada ngwe-evilo té la seva pròpia ivenga; però, en cas de no tenir-ne, pot fer la iniciació a la ivenga d'una altra. De fet, qualsevol iniciada pot assistir a la cerimònia de qualsevol ivenga. Fins i tot, si hi ha una iniciació jo m'hi presento sense cap problema. Hi ha un codi per reconèixer si una és iniciada. Et fan preguntes i, si no les contestes, et fan fora o et fan pagar una multa.

Hesore és el bosc. És la part del bosc que està en la foscor.



Igual que una no iniciada, que no coneix res, que viu a la nit, a les tenebres.

#### ADMISSIÓ:

- Ndjembe és una iniciació secreta de les dones; però ara també la passen els homes, encara que n'hi ha molt pocs. Han de ser homes d'edat avançada, els joves no. Mentre que les dones sí que poden ser iniciades des dels dotze anys o fins i tot més joves. Ndjembe és una cosa que cal parlar-la des de dintre.

- ¿Cal tenir evú per poder entrar al ndjembe?

- L'evú és una altra cosa que tenen els fang. És una altra cosa. No en tenen. Això que l'evú no és pas res de dolent, hi neixes. Però al ndjembe hi pot entrar qualsevol que no sigui de l'altiplà bateke. Aquests no.

No accepten pas qualsevol, però, per iniciar-se. Els que tenen més ndjembe són els miene i els mitsogo. Aquests accepten que, per exemple, s'hi iniciïn els fang, els eshira i els bakumu; però no accepten ningú de les planures bateke, o bé altres de l'altiplà. No sé pas per què, però no els accepten.

- I, ¿qui pot ser ogondje?

- Per exemple, una malalta qualsevol. Si no està iniciada és una ogondje. Ara que no pas tothom es pot fer iniciar. Només les dones, els homes no. Solament les dones, i encara d'unes ètnies determinades: les mpongwe, les benga i les sekiani. I prou. Les dones de les altres ètnies es podrien fer curar les malalties, però no pas fer-se iniciar. Les bapunu, per exemple, ja tenen el seu ndjembe, i també les eshira. Cada dona ha d'anar al ndjembe de la seva ètnia si es vol fer iniciar. Una dona qualsevol no podria gosar acostar-se'ns amb aquesta intenció.

- ¿Cal pagar, per fer-se iniciar?

- És clar que sí. Però no és pas gaire car. Depèn. Cada ngwe-evilò ho estableix en funció de les coses que demana: cal comprar els plats, els gots, les teles per fer els vestits de popó, les begudes, el tabac, una gran cubeta blanca...

En el ndjembe no hi ha pas confessió. Això ho té la gent de la iboga. Com que no n'hi ha, fins i tot es podria donar el cas que una bruixa es volgués fer iniciar. Si ve amb la seva bruixeria, hi trobarà alguna cosa que li farà mal: perquè la ngwe-evilò és allà, i hi veu.

- ¿A quina edat es sol fer la iniciació al ndjembe?

- Normalment es pot fer iniciar una noia fins i tot de sis

anys; però aleshores no pot entrar a la ivenga. Perquè, si hi anés, podria explicar qualsevol cosa als que no són iniciats. La iniciació sol ser a partir dels tretze anys.

- ¿Depèn de la primera menstruació?

- Sí. I abans d'això no hi ha pas cap mena d'educació especial per a la iniciació. Quan veieu que la vostra filla a casa és calmada o dòcil, ja sabeu que si la iniciieu a tretze anys pot resultar. Però si veieu que és nerviosa, que fa malifetes, aleshores ho deixeu córrer un temps, almenys fins a quinze anys.

- I, quan feu iniciar la vostra filla, ¿què és el que aprendrà en el ndjembe?

- Una educació. Ara no li puc dir encara, perquè no és iniciada; però llavors li podré donar consells perquè sàpiga les coses dolentes que pot trobar.

#### INICIACIÓ:

En aquesta iniciació no es fa servir la iboga. No s'utilitza. En el bwiti sí, tot i que tenen un origen semblant. Les dones es van quedar amb el ndjembe i no s'hi pren iboga. Quan una es va a iniciar, ha de passar set dies tancada; i cada dia ha d'anar al bosc, en un lloc que es diu «hesore», que en la llengua miene es refereix a un lloc del bosc ple d'arbres i on no es pot entrar amb facilitat. Allà és el lloc on es troben amb la seva divinitat, que es diu «Ngwe», que significa «mare» en llengua miene. Allà fan les diferents etapes per anar al coneixement d'allò que és el ndjembe. Els primers dies no arriben a veure, malgrat que hi vagin; i han d'estar segures que ja

- ¿Quan de temps es necessita per iniciar les igondje?

- La persona que no té cap esperit dintre seu, tarda dues setmanes. Si teniu un esperit, per exemple un que vulgui que sigueu ngwe-evilo, aleshores és un mes. S'hi fan coses diverses. El primer dia, les igondje porten un vestit especial, d'un color qualsevol, que conserven fins que s'acaben les dues o tres setmanes, perquè la durada de la iniciació tampoc no és una cosa exacta. Això no s'ho poden pas canviar; han d'anar sempre amb aquest mateix vestit. Cada dia igual, fins al dia de la sortida. Durant aquests quinze dies se'ls ensenya a ballar i a fer moltes coses.

estan madures per guardar el secret del ndjembe, de manera que passen per moltes proves en el bosc. Al bosc només poden anar-hi les persones iniciades. Per introduir les joves que van a iniciar-se, han d'acostar-se a les etapes amb la «ngwe-evilo». La «ngwe-evilo» és la que inicia. Les seves ajudants es diuen «avenga bengi», que significa que l'ajuden a la «ivenga». Cada «ngwe-evilo» té la seva «ivenga», el lloc on va per trobar-se amb «Ngwe». Hi ha el «hesore», que és molt gros, però ella elegeix el seu lloc concret, i aquest lloc es diu «ivenga nyi ndjembe», que és el lloc on fan els ritus.

Normalment van a la «ivenga» a la matinada i en tornen al migdia. El primer dia, quan han de començar la iniciació, porten del bosc una planta que fa un tubèrcul molt gran, i es planta en el lloc on han de ballar les «igondje», és a dir les que s'estan iniciant. En el grup hi ha la «ngwe-evilo», les «avenga bengi» i les «igondje». Les «avenga bengi» són les que ja estan iniciades i que ajuden més de prop la «ngwe-evilo». Bé. Porten la planta i la planten en el lloc on han de ballar. Fan com una mena d'arc amb l'ajuda d'un pal, i entorn d'això les «igondje» ballaran quinze dies: set dies, que és el que tarden en iniciar-se; i set dies més que hi romandran. I ningú que no estigui iniciat no pot passar per sota de l'arc. Si hi passes, hauràs de quedar-te amb elles per iniciar-te, perquè els que no estan iniciats no hi poden passar.

Això es queda allà fins que s'acaba el ritu d'iniciació. I, mentrestant, cada dia hi han de ballar diverses vegades. Les que no estan iniciades també hi poden ballar, però fora del cercle de les que estan iniciades i de les que s'estan iniciant. I també hi ha un menjar especial. Tot ha d'estar fet allà. Hi cuinen una planta que es

Els dies de la iniciació, la vetllada passa a la nit. La gent balla i balla fins a una hora determinada, fins a la una o a les dues, depèn de cada ngwe-evilo. Hi ha ngwe-evilo que vol que la partida continuï fins a les quatre de la matinada; i d'altres, les més dolentes, que fan que duri fins a les tres de la matinada per baixar després al bosc, a la ivenga: hi baixen amb les iniciades, i es queden allà fins que és ben de dia. Això és el dia de la iniciació. Però quan la iniciació s'acaba, tot passa durant el dia: perquè les iniciades ja no són a les tenebres.

- ¿Passen moltes proves, les igondje, durant la iniciació?

- Han d'aprendre la dansa i a cridar Ngwe, això és tot. No és pas gran cosa, no us penseu. També es cusen els vestits amb ràfia, es treballen amb ràfia; perquè els dies es fan llargs.

- ¿Quantes iniciades hi por haver, en un grup de ndjembe?

- Fins a dues-centes o tres-centes. Moltes.

diu «fanifa», una planta amb punxes que es dóna a les dones que acaben de parir o que estan a punt de fer-ho. Durant tot aquest temps, les «igondje» passen casa per casa i els han de donar una mena d'ofrena, alguna cosa, i això també farà part del menjar que es prendran. Mentre són a la iniciació, si van a algun lloc han d'anar sempre amb algú, i pel camí sempre han de cantar una cançó que demana on van les noves iniciades; i les altres contesten on van.

Al setè dia d'iniciar-se es fa el dia de sortida. Perquè els primers set dies són dies de tancament en un lloc com l'«ebandja» del bwiti, que es construeix amb fulles de palmera. La primera setmana és de tancament allà. Estan tancades allà i només surten per anar al «hesore» i ballar tota la nit o durant el dia; i també han d'estar disposades a posar-se a ballar cada vegada que algú els demana que ballin. Després d'aquests set dies hi ha el dia de la sortida: van molt i molt aviat al «hesore» i tornen amb un vestit de sortida, una tela que en diem «okore» i que porta flors, perquè els primers dies portaven una tela blanca. Ara porta flors i està brodada amb color vermell tot al voltant, o bé blanc amb una vora vermella; i també porten una corona de fulles. Aquest dia passen allò que anomenen «utele»: els presenten un mirall i cadascuna ha de ballar davant del mirall; algunes entren en estat de trànsit, d'altres no; però a vegades no posen el mirall i agafen fulles de mango i ballen amb un ram de fulles de mango. Segons l'estat de cada persona pot entrar en trànsit; sense prendre cap droga, perquè aquest estat depèn dels moviments i del ball. Jo hi he assistit i puc dir que entren en estat de trànsit sense prendre res, solament pel fet de cantar i ballar amb una mena de maraques.

La família paga amb diners

per a la iniciació; i el dia de sortida donen teles, segons el grau que cada noia hagi assolit: si la noia passa bé totes les proves que fan en públic, també solen donar diners de més. Després d'això ja surten d'estar-se els set dies a l'«ebandja» i els queden uns altres set dies.

Durant aquests altres set dies viuen amb la «ngwe-evilò», acabant els ritus; però ja no van sistemàticament al «hesore»; hi van si volen o bé si la «ngwe-evilò» decideix que és necessari fer-ho; però si no, es queden a casa. Viuen en grup i tot ho fan en grup: si van al mercat hi van en grup... però durant aquests dies no saluden la gent encaixant la mà. Si algú s'equivoca i ho fa, els ha de pagar alguna cosa. Durant aquests set dies no saluden així la gent.

- O sigui que ja no viuen a l'«ebandja».

- No. Dormen a l'«ebandja». Però no hi són sempre, com passava en els primers set dies.

Els dies que van després de la sortida, després dels primers set dies de la iniciació, van a fer un ritu en el riu.

#### JERARQUIA:

La «ngwe-evilò» és la que inicia. Les seves ajudants es diuen «avenga bengi», que significa que l'ajuden a la «ivenga». En el grup hi ha la «ngwe-evilò», les «avenga bengi» i les «igondje». Les «avenga bengi» són les que ja estan iniciades i que ajuden més de prop la «ngwe-evilò»

- La responsable s'anomena ngwe-evilò. ¿Vós ho sou?

- Sí. Però també hi ha d'altres graus: la ngwe-evilò és la responsable. La que segueix es diu ntyende; per exemple, quan ella té el pensament d'anar al bosc, és la ntyende la que ho fa tot. Per exemple, si la ngwe-evilò li diu que vagi al bosc a buscar una fulla, o bé si s'han de preparar les coses per banyar un malalt, és la ntyende la que ho fa. La que

segueix és l'amenga-amenga. És el tercer graó dintre del ndjembe. Quan es fa una cerimònia és la que renta els plats, ho prepara tot, ho té tot a punt. Aquest és el darrer graó, no n'hi ha d'altre. Només hi mancarien les igondje, les iniciades de nou. De seguida que han passat la iniciació esdevenen amenga-amenga. Són les dones que van a iniciar-se, les aspirants.

- ¿Cal donar alguna persona per esdevenir ngwe-evilo?

- No. És qüestió d'esperit. No es dóna pas. Si hi ha un esperit que us vol, pot venir a vós i esdevindreu ngwe-evilo.

- ¿Hi ha una autoritat per damunt de la ngwe-evilo?

- No. Cada ngwe-evilo és independent. Algunes vegades ens reunim, sobretot si hi ha d'haver alguna iniciació, però això és tot. Això és en els mesos de juny, juliol i agost, a l'estació seca. És molt interessant. Ara no, perquè plou. Quan plou no es pot fer: si les iniciades anessin al bosc, es mullarien.

#### PROGRESSIÓ PERSONAL:

- I, ¿qui us va ensenyar el ndjembe?

- La meva mare. Allò més habitual és que una mare faci iniciar la seva filla. Igualment, jo faré iniciar la meva filla.

- I, ¿què heu hagut de fer per arribar a ser ngwe-evilo?

Per arribar a ser ngwe-evilo no cal fer res d'especial. Perquè una ngwe-evilo ha de tenir un esperit dintre seu. L'esperit, per exemple, d'un avantpassat mort que ve dintre seu. És la persona que ha

mort, que és un esperit, la que entra dintre seu; i aleshores la persona esdevé ngwe-evilò. Aquest avantpassat pot ser una tia, o una àvia... sempre ha de ser una dona. Aquest esperit l'anomenem «Ngwe».

- I, ¿com podeu entrar-hi en contacte?

- Cal anar dintre del bosc. No es pot fer a la casa, sinó a la «ivenga». Ara bé: si voleu, podeu cridar-la en un lloc qualsevol, a condició que sigui isolat, que estigui dintre del bosc, entre dones, i que la crideu. Aleshores us ve.

- I, per a això, ¿cal prendre iboga o alguna altra cosa?

- Res de res. Només cal cantar una cançó i l'esperit us ve. No es pren ni iboga ni res.

- ¿I solament la ngwe-evilò pot entrar en contacte amb aquest esperit?

- La ngwe-evilò i també la ntyende. També hi ha amenga-amenga que tenen esperits.

- ¿Podeu precisar una mica més la vostra història?

- A Libreville hi ha tot de casos com el meu. La meva àvia, per exemple, la mare del meu pare, era ngwe-evilò del ndjembe. És morta. Quan es va morir, el seu esperit va venir a apoderar-se de la meva germana gran. Per una altra banda la meva tia, la germana del meu pare, també era ngwe-evilò. Quan es va morir, el seu esperit va venir a apoderar-se de la meva germana gran, també. És ella qui la va fer iniciar. Ella és la ntyende de la meva àvia, que era ngwe-evilò, perquè té el seu esperit; i també és la ntyende de la tia.

## RITUALS:

- ¿Hi ha alguna època especial per fer el ball? ¿Depèn de la lluna?

- No té cap relació amb la lluna. Es balla quan és l'estació seca: perquè les igondje no es poden mullar.

- ¿En quina llengua canteu?

- En mpongwe. Sempre en mpongwe. El ndjembe és una cosa ben mpongwe. Els mitsogo tenen el seu; els eshira tenen el seu; i els mpongwe també.

- La nostra dansa no és pornogràfica. Si algun blanc se n'ha escandalitzat és perquè ha vist alguna persona en estat de trànsit, perquè tenia l'esperit dintre seu i parlava. Si us hi poseu al costat ho sentireu; però és l'esperit qui parla per ell. I tot seguit us pot dir coses que passen: «En aquesta casa hi ha algú malalt, algú que es morirà demà». És així. I quan l'esperit se'n va, tu retornes; i no saps el que has dit. No ho podeu recordar, i ha de ser el que teniu al costat qui us expliqui: «Heu dit això, i això altre...».

Hi ha un ritu funerari quan es mor una iniciada. Però no el conec perquè fan sortir tots els no iniciats. Només sé que canten una cançó que diu que ara es separaran els camins; la persona que ha mort ja no farà el mateix camí que les altres. Elles fan els ritus, però les altres només sentim els sorolls: perquè canten i piquen les parets; però no sabem què fan.

## DANSA PÚBLICA:

Sovint fem una dansa que es diu ndjembe. A vegades ho fem



senzill, sense anar al bosc a buscar aquella planta. I quan el fem així tothom pot ballar. Però si es va a buscar, els que no estem iniciats hem de ballar al darrera. Quan la van a buscar ja ho diuen i sabem que serà així. Durant la festa, si per exemple jo tinc una germana que està iniciada, aniré a veure-la, m'asseuré, però no hi entraré. M'esperaré, la veuré ballar i res més. El ball que ballen les «igondje» també es diu ndjembe. El ball, a més, pot servir per ballar a qualsevol festa; i les cançons i danses que les nenes aprenen de petites solen ser del ndjembe. En certa manera, les iniciades al ndjembe també poden formar un grup de ball.

#### ESPERITS:

Per a elles, «Ngwe» és més aviat un esperit. Hi posen tota la confiança. I és més aviat un esperit. Un esperit femení. Però no és un avantpassat.

En miene, «Ndambe» és el tro.

En el ndjembe, tenim un esperit que és un avantpassat; i aquest avantpassat parla i, per exemple, diu: «Ca! treure aquella ampolla d'allà. És aquest noi qui us la hi ha posada, i és dolenta». L'avantpassat us parla. No el podeu veure, perquè és un esperit: un esperit que tinc dintre meu i que em fa parlar. Ell em dona els mots.

No sempre és per a això que es fa la dansa. A vegades només la fem perquè és una tradició. Ara bé, quan feu la dansa l'esperit us ve, entremig del ball. I, per tant, no podem guarir ningú sense la dansa. La dansa és pública, tothom hi pot anar i veure-ho tot; però una part de la dansa es fa dintre de la «ivenga» i només la poden veure les iniciades.

## UTILITAT:

- A les dones del ndjembe no ens interessa si alguna té problemes a casa seva.

- ¿Podeu actuar en el món de la nit?

- No, no hi podem fer res. Però la ngwe-evilò té la seva manera de treballar respecte del món de la nit que de fet busca de fer el mal. La ngwe-evilò pot veure-hi: per exemple, si hi ha algú que vol actuar amb dolenteria contra les iniciades, la ngwe-evilò ho pot veure i tot seguit ho explica. Pot lluitar contra la bruixeria, i hi lluita. És perillós i en pot resultar ferida: si ets feble, pots resultar-ne ferida; i fins i tot hi pots morir, si l'altre és més fort que tu. Aleshores, si quedes ferida, has d'anar a veure un medecinaire. Et poden guarir si hi vas i els dies tot allò que ha passat en el món de la nit; si no li ho dius, no s'ho pot pas imaginar; i aleshores és quan et pots morir.

- Després de la iniciació, ¿quina és la utilitat del ndjembe?

- Bé. A la vida ordinària, les persones que estan al ndjembe... Com sabeu, a l'Àfrica no hi ha res que passi perquè sí. Quan hi ha alguna cosa, per exemple algú que es mor, les que estan iniciades van a buscar qui és el que ha fet allò. Se'n van a la «ivenga», sempre amb la «ngwe-evilò», totes les que estan iniciades. I allà troben «Ngwe» que els revela alguna cosa. I quan tornen, en aquest moment ja diuen el que els ha dit allà. O per exemple, quan algú emmalalteix, van a buscar qui li fa això, qui li ho provoca. De manera que val més estar iniciada, perquè a la vida passen moltes coses i a vegades et cal consultar algú; i a través del ndjembe es pot fer. Per exemple si hi ha algú que està

- Si esteu malalt, aneu a veure la responsable i li expliqueu el problema que teniu. Aleshores ella us fa una llista de tot allò que cal comprar. I si tot això s'esdevé a l'estació seca, es pot continuar endavant.

- Algunes dones m'han dit que en el ndjembe es pot endevinar la causa del problema que un hom té, però que en canvi no es pot curar.

- És veritat que es pot endevinar, però també es pot curar. Si endevines una cosa, ja està preparada per guarir-la.

- I, per guarir, es fa una dansa...

- Sí. Una dansa de les iniciades. Hi ha una dansa, una cerimònia que dura tota la nit. Les

malalt, o alguna cosa que passi en alguna família, van al ndjembe. O si alguna persona diu: «Tu m'has fet això» i l'altra diu: «No, no t'ho he pas fet», aleshores també poden anar a veure en el ndjembe la veritat. I hi van.

- O sigui que hi pots trobar un culpable. Però, ¿també pots trobar-hi el remei?

- No. El ndjembe no té pas aquesta cosa de curar. No. Pots buscar, però no pas curar. No té aquesta finalitat. Això es fa en d'altres ritus, com ara el «mweri».

dones ballen i després la responsable us porta al bosc per curar-vos. És això.

- ¿Quines malalties es solen guarir, en el ndjembe?

- Sempre són malalties dels esperits. Quan un esperit, per exemple, vol venir dintre meu, cauré malalta. Si no estic iniciada, em començaré a trobar malament, m'aprimaré, deixaré de menjar, potser tindrè molta set... aniré a l'hospital, em miraran de curar i res... Bé, això passa.

O, per exemple, a vegades passa que vols tenir fills i no en tens; o bé has fet tot d'infants i de sobte no en pots tenir més perquè ja no quedes embarassada... tot això.

Totes les ngwe-evilo tenen uns esperits tan forts... I quan una ngwe-evilo està en trànsit, l'esperit parla. L'esperit diu: «Sóc jo qui l'ha deixada així».

Certament, també hi ha malalties de les dones provocades pels homes. Pel marit també. Això també pot ser recíproc, de tots dos costats: si la dona no és fidel al seu marit, per exemple. Això pot passar. Però si ella sap prou bé que és fidel al seu marit en tot moment, i es posa malalta, pot ser que sigui culpa del seu marit. Aleshores, si em passa això, crido el marit i hi parlo tranquil·lament. Li dic: «Escolta, estimat: tu m'has provocat això i no ho vull patir». Si ho reconeix vertaderament, tot passa; però si no ho reconeix, és la guerra.

- Aquesta iniciació, ¿té alguna relació amb l'aprenentatge sexual?

- No. Abans hi havia una altra iniciació a part. Una iniciació que donava al jove i a la jove un ensenyament sexual i de la

- ¿També es tracta d'una educació sexual?

- No, en absolut. En canvi, sí que se'ls ensenya a ballar. Se'ls ensenya una dansa. De fet, el ndjembe també és una dansa. Es fa ballar les iniciades: nosaltres,

llar. Ara això ja se sap, però no hi ha cap relació. No té res a veure ni amb la sexualitat, ni amb la primera menstruació ni amb el matrimoni.

que ja som iniciades, anem a les noves iniciades, les igondje, i les fem cantar i ballar. Se'ls ha ensenyat això i ballen sempre que convé.

#### SECRETS:

- ¿Què passa, si algú viola una prohibició o descobreix un secret?

- Que es morirà; o bé es tornarà boja i no la podran curar.

- ¿I si jo, anant pel bosc, veig una cerimònia secreta?

- Totes les dones us maleiran i les conseqüències seran les mateixes.

- ¿Fins i tot si és una cosa accidental?

- No hi ha coses accidentals.

#### RELACIÓ AMB D'ALTRES RITUALS I SOCIETATS:

Les dones itsogo s'han dedicat més al bwiti; mentre que les miene van més al ndjembe. Però treballen plegades. La cosa és que totes les cançons del ndjembe són miene, mentre que en el bwiti es fa servir el mitsogo i una mica de miene.

- ¿Hi ha alguna relació entre el bwiti i el ndjembe?

- No. Són coses diferents. El bwiti és una cosa dels homes. Mai no hi ha dones. Mai.

Nosaltres, les dones, no fem pas miracles, com en el bwiti.

- ¿I amb el iengu?

- No. La persona que pot tenir alguna relació amb la «mummy water» és la de la ivanga. És ella la que té l'esperit de l'«ombwiri». Perquè si no tens l'esperit... elles per exemple es van a rentar a

un lloc on hi hagi un gran riu; i la mummy water és allà. Doncs bé: si la «mummy water» us vol, anirà a vos i ballareu amb ella. Això és la ivanga. Però el ndjembe, no res.

- ¿I no coneixeu la ivanga?

- Sí, prou. Però no és pas el ndjembe, és una altra cosa. Les ballarines de la ivanga no necessiten una iniciació, no s'inicien. Però també han de tenir... no pas una iniciació, però t'han d'ensenyar tot de coses; és a dir que has de tenir també un apropament a aquestes persones que hi estan. Però no té res a veure amb el ndjembe. Tothom pot ballar ivanga, vestir-se com elles i ficar-se en el cercle.

- ¿I entre el ndjembe i la ivanga?

- Més o menys. És clar que, com que jo no hi sóc iniciada, no ho sé massa bé. Però també és una dansa dels esperits. No és el mateix, perquè van al riu, es renten, es vesteixen, es maquillen, ballen en públic... No tenen pas una iniciació com en el ndjembe, no tenen secret...

- És a dir, que no tenen contacte amb els esperits.

- Sí. A la ivanga també hi ha contacte amb els esperits. Però no hi tenen el mateix contacte que la gent del ndjembe. El ndjembe és més fort, perquè hi passem molt de temps: estem en el bosc tres setmanes o un mes i tot això; mentre que a la ivanga no és això. A la ivanga, si saben que a la nit han de dansar, al matí s'ajunten les dones, van al costat d'un riu, al migdia es van a banyar, es renten... durant el dia, tot això no ho fan pas a la nit. Tot passa en un dia i a la dansa ballen totes. Però també tenen esperit. El ndjembe és prou més difícil.

ALTRES:

- Una dona iniciada, ¿pot deixar el ndjembe?

- De cap manera. No pot pas. S'és del ndjembe fins a la mort. Una altra cosa és que no vulgui assistir més a les cerimònies: això passa, però aquesta dona queda maleïda. La ngwe-evilo no queda

contenta d'això que ella fa i li llança una maledicció. Es podria morir; o, en tot cas, ja no tindrà bona sort en res. Hi ha secrets que no es poden dir. Si els revela, es tornaria boja o es moriria: aniria despullada pel carrer, o coses així.

- ¿Us sembla que el ndjembe pot arribar a desaparèixer?

- No. En absolut. No es morirà mai perquè els fills neixen i ho continuen. Això progressa, i cada vegada més.

El fet que no s'estableixi un contacte amb tots els avantpassats (ni amb Déu = Ndjambe) sinó solament amb els propis; el fet que sigui el mateix esperit qui elegeixi la persona a través de la qual vol actuar; el fet que l'accés a aquest esperit sigui a través d'una dansa i que, al llarg d'aquesta dansa, la gran iniciada (ntyende o ngwe-evilò) caigui en un estat de trànsit... són elements que aproximen molt el ndjembe als rituals tradicionals. Estaria més a prop, segurament, del Mokuku dels ndowe, de les actuacions terapèutiques dels nganga, o del bwiti mitsogo, que no pas dels rituals bwitistes fang; tot i que també hi ha elements compartits amb aquests darrers, els comuns a totes les societats iniciàtiques: una estructuració jeràrquica, etc.; a part de detalls concrets, com ara el nom de ndjimbe que les dones del ndjembe donen a la cabana provisional on es porta a terme la iniciació<sup>595</sup>.

Per altra banda, també es produeixen algunes oposicions entre el ndjembe i el bwiti que les meves informadores han assenyalat: que el descobridor del bwiti (o del primer bier) va ser una dona i el del ndjembe un home, amb un creuament posterior de coneixements; o el fet que els rituals bwitistes es solen portar a terme a l'estació de pluges mentre que els del ndjembe tenen lloc a l'estació seca. A més a més, voldria destacar d'altres aspectes de les converses que he transcrit:

\* en la conversa amb Liliane Aganga:

- que afirmi la possibilitat que els homes s'iniciïn al ndjembe. Com que Micheline Ndianguedio ho nega, pot ser que aquesta possibilitat només existeixi entre els miene, però no pas entre els mpongwe.

---

<sup>595</sup> Per al seu significat en el bwiti, vegeu més amunt p. 605-606

- que destaquí el fet que es balli davant d'un mirall. De seguida veurem el significat dels miralls en el ndjembe.

- que negui la finalitat terapèutica del ndjembe, cosa que Micheline Ndianguedio desmenteix amb una lògica abbasegadora: Si pots conèixer, també pots curar.

\* en la conversa amb la ngwe-evilo Micheline Ndianguedio:

- que destaquí, per damunt de tot, el caràcter dels rituals: que tenen per objecte la curació mitjançant la possessió de la gran iniciada per part de l'esperit.

- que destaquí, igualment, la universalitat del ndjembe en tot de pobles relativament veïns; tot i reservar la independència de cada ètnia.

\* totes dues, per altra part, neguen el caràcter d'educació o iniciació sexual del ndjembe. Pot ser que es tracti d'una característica moderna, donada la persecució dels escàndols per part de les autoritats forasteres.

He tingut l'oportunitat de parlar amb unes altres (poques) ngwe-evilo, tant a Libreville com a Corisco. Les seves informacions han coincidit gairebé totalment amb les de la seva companya Micheline. Una d'elles, *Angela Idembo*, una corisquenya de 26 anys que viu a Libreville, va acceptar d'aprofundir-les una mica més; i em va fer aquestes precisions<sup>596</sup>:

- *No en faig pas a Corisco, de ngwe-evilo. Les iniciacions es fan aquí al Gabon, i la dansa tampoc no es fa mai a Corisco. Hi ha ngwe-evilo que som d'allà però no ho podem fer allà. Per això vivim aquí. I això és perquè el darrer rei de Corisco, el rei Uganda, no ho acceptava. Va dir: «Això és una religió que té el seu límit aquí». Per això, si ets de Corisco i vols practicar aquesta religió has de venir al Gabon.*

- *Moltes vegades, quan es fa una iniciació, la ngwe-evilo es mor: perquè totes les forces contràries miren d'incidir-hi per evitar-la.*

- *La iniciació al ndjembe no es fa pas en el riu. Però sí que hi ha un moment en què es va al riu: quan la iniciació és a punt d'acabar-se i les igondje es canvien de roba per anar a ballar en públic. Aleshores es fiquen en el riu, es banyen i es posen el vestit nou. Perquè després de catorze, quinze o setze dies, estan brutes. Abans de sortir, quan s'acaba la cerimònia privada, van a rentar-se al riu per poder fer la cerimònia pública. I allà es canvien.*

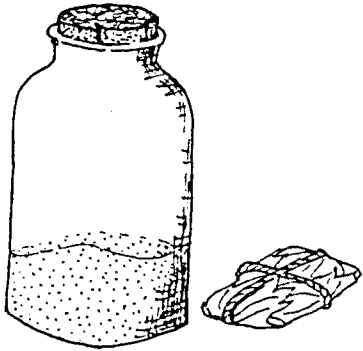
---

<sup>596</sup> Conversa gravada a Corisco el 17 de desembre de 1992

- Mamà Mbamba Toya és la primera dona del ndjembe al Gabon. Cada ngwe-evilo és independent. Però passa com a les botigues: tu pots tenir una fàbrica de cerveses; un altre pot tenir una fàbrica de peres; un altre pot tenir una fàbrica de plats... però hi ha un Ministeri que us mana a tots. Les seves normes són respectades. Tenen normes que no es poden violar. I quan tu tens un problema que com a ngwe-evilo no pots resoldre, has de venir a ella ràpidament. Per exemple, si tens moltes dificultats per guarir una dona. I quan hi vas, ella et diu si pots realment guarir-la. La seva jurisdicció és per a tot el ndjembe dels mpongwe i dels miene.

A més a més, Angela Idembo em va mostrar els seus objectes rituals i me'n va deixar fotografiar alguns. Són aquests que ara presento, amb dibuixos de Montserrat Biarnès:

QUADRE 106

ELEMENTS RITUALS DE LA NGWE-EVILO	
nom i comentari	dibuix
<p><b>MISEMU:</b></p> <p>És una pols preparada amb diverses espècies vegetals, que es conserva sempre en contacte amb un paquet màgic.</p> <p>Té la funció de cridar els esperits; la seva utilització és imprescindible per entrar-hi en contacte, tant si es tracta d'iniciar un estat de trànsit com de tocar algun dels objectes sagrats. El seu llançament a l'aire, damunt de les persones o damunt dels objectes produeix un triple efecte:</p> <p>purificació predisposició concentració</p>	

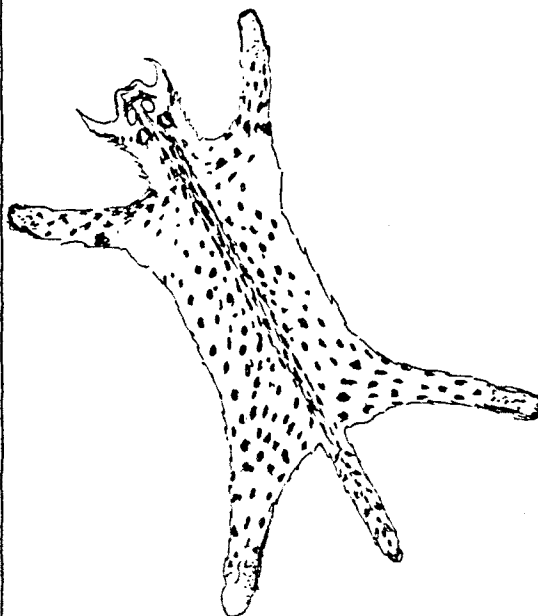


EKOTO A MOSINDJI:

És una pell de gat salvatge.

Després d'una preparació precisa ja no és vista com una pell de gat salvatge, sinó que adquireix un altre valor i un altre poder: perquè representa, és, el mateix esperit. Sense això, doncs, no hi ha res; i, juntament amb el misemu, és l'objecte ritual fonamental del ndjembe; perquè poden posar en contacte el món del dia i el món de la nit.

Els fang la poden substituir per una pell de lleopard.

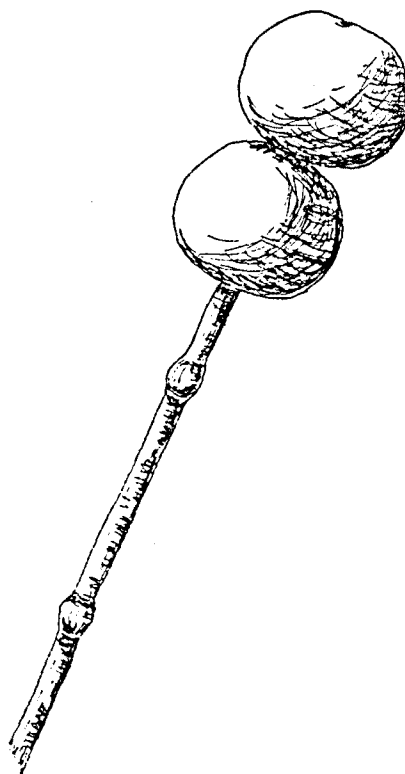


IONGO:

És un instrument musical semblant a una maraca. Està fet de canya i carbassa.

Les iniciades el comparen a una campana que serveix per cridar els esperits.

Però només la pot utilitzar la ngwe-evilo, i encara quan està sola i en estat de trànsit.

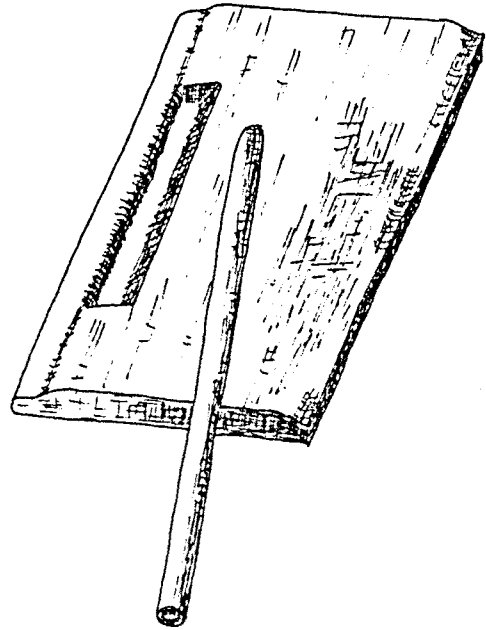


OREGA:

Un altre instrument musical de percussió, format per una caixa de ressonància buida i un pal. Totes dues peces són de fusta i no tenen afegits.

Totes les iniciades poden tocar aquest instrument, que també té com a finalitat atreure l'atenció dels esperits; però no el poden utilitzar en determinades ocasions:

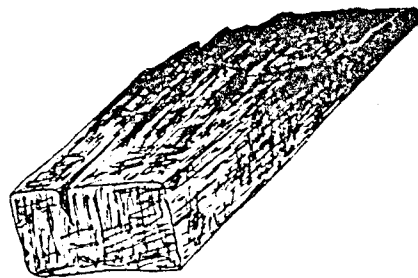
- quan tenen la regla.
- quan han fet l'amor, si abans no han portat a terme una cerimònia de purificació (centrada en un bany ritual).



EDJIO:

És el nom del pal roig, «Pterocarpus suyauxii».

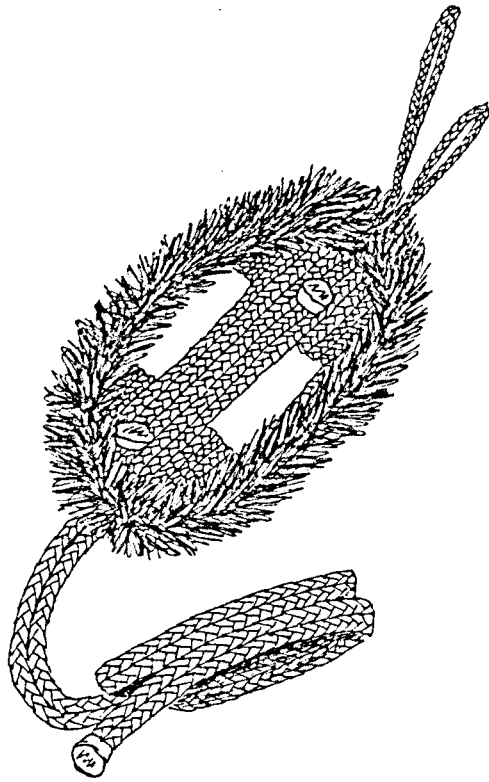
La ngwe-evilo en guarda tions ja utilitzats. Durant les cerimònies se'n crema, perquè el fum que desprèn «mana» damunt de tots els poders contraris que hom hagi pogut disposar i els anula.



IBENGA NA NGOYI:

És el primer d'una sèrie de quatre objectes rituals que des del punt de vista material són molt similars: estan formats per un teixit de nipa que acaba en unes corretges trenades que permeten de subjectar-los al cos. En pengen cascavells i petits miralls; aquests darrers, encastats en unes boles buides fetes de caolí i amb pintures vermelles. Tot plegat queda voltat per una filera, també de nipa, de color vermellós, que forma una mena de plomall continu.

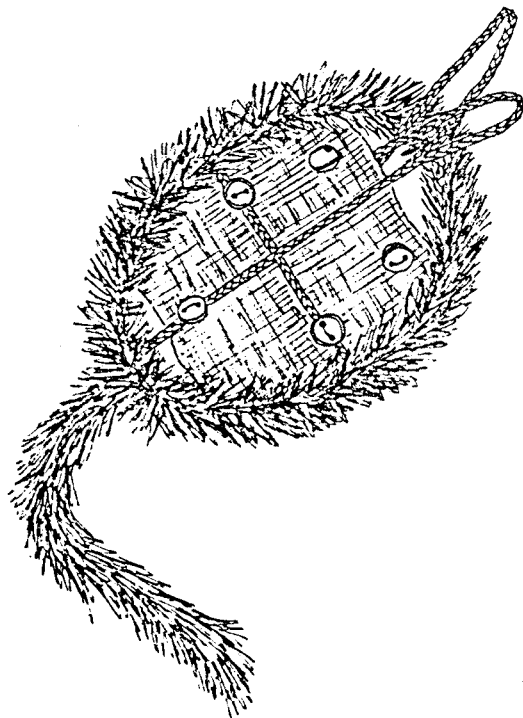
Aquest primer, la ngwe-evilo se'l col·loca sobre el pit; i queda amagat pel llençol que porta damunt del cos.



DIOKEMBELE:

El segon d'aquests objectes es col·loca com un cinturó. La seva factura recorda el «ekopi» de la ivanga de les noies ndowe.

Es considera que, a partir del moment que la ngwe-evilo el porta posat, deixa de ser ella mateixa; i des de llavors és l'esperit el que parla i actua per ella.

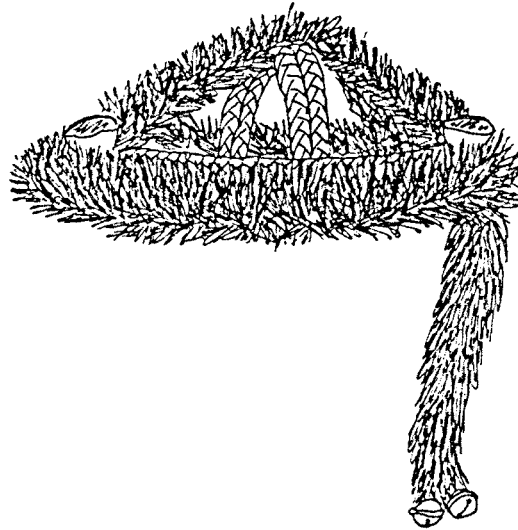


IKONGO:

El tercer objecte es col·loca damunt del cap, és un capell.

El fet que hi hagi un mirall a cada banda simbolitza que permet veure-hi en dues direccions: endavant i endarrere, el dia i la nit, el bé i el mal.

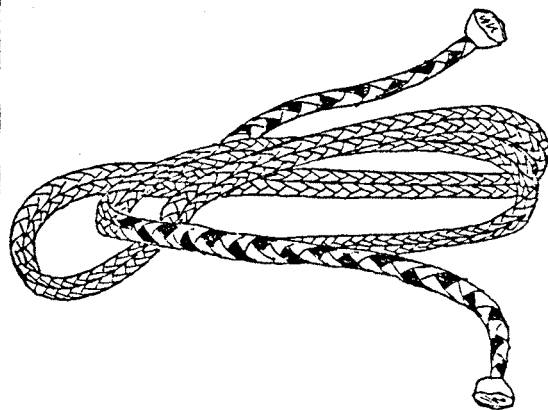
Els miralls representen el lloc on es pot localitzar un esperit; o, més precisament, la bola buida de caolí on estan encastats. Cada un dels miralls «conté», en el moment de la cerimònia, un esperit. I cada esperit és un avantpassat femení de la ngwe-evilo.



DIBUTI:

El darrer dels objectes té forma de serp i representa l'arc de Sant Martí. La ngwe-evilo se'l col·loca damunt del cos, tapat amb el llençol.

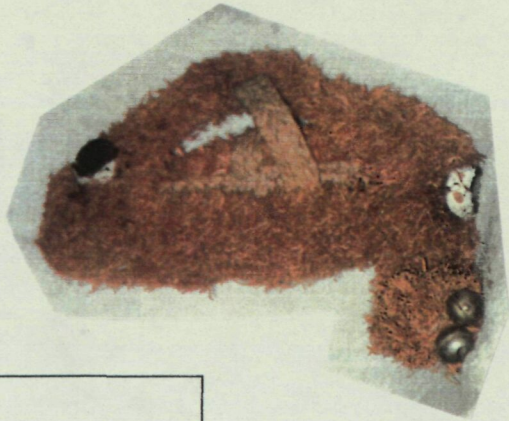
Cada esperit té el seu «treball». Per això, la ngwe-evilo no porta pas sempre aquests quatre objectes: segons el tipus de malaltia, convindrà més estar en contacte amb un(s) o altre(s) esperit(s) i, per tant, decidirà quin(s) posar-se per tal de garantir el guariment. Només a les cerimònies d'iniciació se'ls posarà tots: perquè, donat que es tracta d'un moment perillós, necessitarà la màxima protecció.





ibenga na ngoyi  
dibuti

diokembele

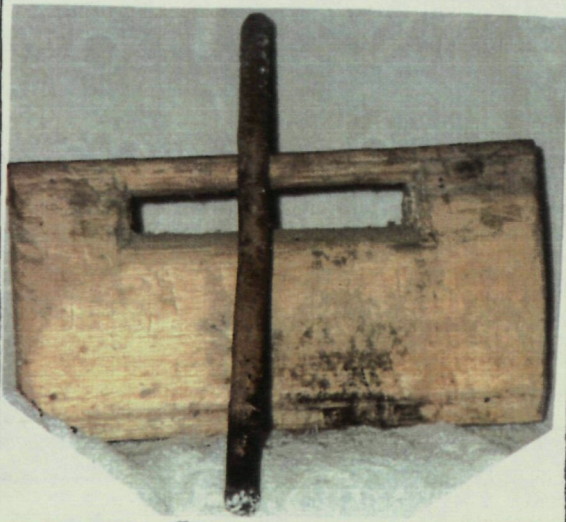
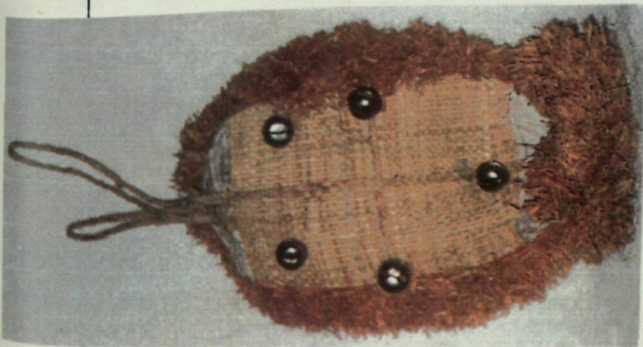


ikongo

orega



edjio



Com que allò central en el ndjembe és el contacte de la ngwe-evilo amb el(s) esperit(s), tots els objectes rituals tenen relació amb aquesta finalitat: serveixen per cridar els esperits, atreure'ls, o ser-ne l'estatge:

QUADRE 107

objecte ritual	eficàcia	
edjio	general	anulació forces hostils
misemu		accés al món de la nit
ekoto a mosindji		
iongo	específica	reclam dels esperits
orega		
ibenga na ngoyi		guariment de malalties
diokembele		
ikongo		
dibuti		

Aquesta mateixa relació amb la possessió explica també que els objectes rituals siguin un dels secrets més ben guardats de les iniciades al ndjembe. De fet, cap dels autors que conec no en diu un mot; tret del cas de l'orega, que és un instrument que es toca públicament (i del qual els inevitables André Raponda-Walker i Roger Sillans<sup>597</sup> informen que es fa amb fusta de *Newbouldia laevis*.

Amb tot el que hem vist fins aquí, podem establir quins són els episodis, d'aquells que formaven part de la majoria dels rituals i que retrobàvem com a esdeveniments de les rondalles, que també són en el ndjembe:

- 1.- advertiment d'una mancança: la necessitat d'una iniciació, d'una educació que es considera necessària i positiva.
- 2.- decisió a càrrec d'un familiar amb prou autoritat: la mare.
- 3.- sortida de la casa familiar.
- 4.- entrada en el bosc (la ivenga).
- 5.- superació d'una o diverses proves o càstigs.

<sup>597</sup> *Les plantes utiles du Gabon*

- 6.- pas d'un riu (a l'acabament de la iniciació; o en rituals com la pesca del silur).
- 7.- contacte amb éssers supranaturals.
- 8.- recepció d'ensenyaments concrets.
- 9.- iniciació sexual (anteriorment).
- 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 (els menjars rituals de la iniciació).
- 15.- dansa ritual.
- 16.- direcció a càrrec de vells o d'especialistes.

La possibilitat d'identificació és, per tant, absoluta: tots els episodis que havíem considerat apareixen novament en el ndjembe. I recordem que tots ells, tret potser de la iniciació sexual, es repeteixen en els subgrups de rondalles del cicle més elaborats, i molt especialment en les rondalles d'Ilombe.

Pel que fa a la jerarquia dels membres de la societat, ja hem vist que James W. Fernandez considerava una *iombo* com a simple adepta al ndjembe; i que Juana Epitie, a la conversa que n'he transcrit més amunt, afirmava que la seva presidenta es diu *nyangwe* a *kowe*. Per la seva banda, Liliane Aganga, Micheline Ndianguedio i André Raponda-Walker i Roger Sillans<sup>598</sup> proposen graus i noms que no coincideixen plenament. Són, respectivament, aquests:

QUADRE 108

ngwe-evilo
avenga bengi
igondje

QUADRE 109

ngwe-evilo
ntyende
amenga-amenga
igondje

---

<sup>598</sup> *Rites et croyances des peuples du Gabon*

QUADRE 110

presidenta
iniciades
aspirants

Aquests darrers autors donen diferents noms per a cada un dels graus, depenent de les diverses ètnies en què el ndjembe està implantat. Entre aquests noms hi ha el de *ngwè-eviló* per a la presidenta, *amenga-menga* per a les iniciades i *igondje* per a les aspirants: coincideixen, doncs, amb la nomenclatura lliurada per Micheline Ndianguedio, però no pas en els graus.

Una refosa de totes aquestes informacions ens donaria aquest quadre de la jerarquia del ndjembe:

QUADRE 111

graus jeràrquics			interpretació
ngwe-evilo	nyangwe a kowe		presidenta
ntyende			gran iniciada
amenga-amenga	avenga bengi	iombo	iniciada
igondje			aspirant

Podem intentar, ara, tal com hem anat fent anteriorment, d'establir una relació entre els figurants dels rituals del ndjembe i els personatges del cicle de rondalles de *Ndjambu*:

QUADRE 112

personatge	figurants dels rituals	figurants del ndjembe
Ndjambu	avantpassat mític	Ngwe
Ngwalezie	padrina ritual	ngwe-evilo ntyende amenga-amenga
Ngwakondi	mare real, instigadora	iniciada
Ilombe	neòfita, candidata	igondje
Ugula	neòfit, candidat	
Etundji	oficiant, gran iniciat	
Totiya	oficiant, especialista	ntyende



En el quadre anterior he utilitzat solament la nomenclatura de Micheline Ndianguedio, i no he cercat una paritat per als personatges masculins de les rondalles: *Etundji*, en el seu paper de medecinaire (nganga), quedaria exclòs d'una equivalència en els rituals d'una societat iniciàtica; mentre que *Ugula* en quedaria d'una societat exclusivament femenina. És clar que les possibles correspondències no són pas biunívokes, i es podrien interpretar d'una altra manera: al cap i a la fi, una cosa és el ndjembe i una altra cosa són les rondalles.

Allò que miro de demostrar no és pas una identitat entre les rondalles i la societat iniciàtica; sinó que les rondalles -o, almenys la part més elaborada d'elles-, en la seva evolució històrica han adoptat recursos puntuals que en principi pertocarien a les societats iniciàtiques. Un dels quals seria la fixació dels personatges, cosa que imitaria en certa manera l'organització jeràrquica de les societats i dels seus rituals. I si han manllevat recursos d'altres àmbits és perquè hi ha una cosa que els uneix: la defensa d'uns valors tradicionals, especialment aquells que es refereixen a l'organització familiar.

Si això és veritat, em sembla que puc dir que la societat iniciàtica més propera al cicle és precisament el ndjembe: perquè, més que no pas el bwiti, s'hi pot trobar una identificació -i no pas un afany de superació- dels valors familiars tradicionals; i, evidentment, la preeminència femenina entre els seus personatges.

Ndjambe  
\* =  
ndjembe

Respecte d'aquesta relació entre les rondalles del cicle i el ndjembe voldria fer notar:

\* el fet que Micheline Ndianguedio afirma en diverses ocasions que el ndjembe és una cosa que ens han deixat els avantpassats; que relaciona alguns aspectes de la vida familiar (sobretot l'educació de la seva filla) al ndjembe; i que condiona qualsevol possible contacte amb un esperit al fet que aquest esperit sigui membre de la pròpia família.

\* el mateix nom de la societat, ndjembe, emparentat amb Ndjambe (= Déu creador = avantpassat mític = Ndjambu); i que, de fet, apareix transcrit així en diverses ocasions: \*

*Les indicacions d'aquest autor<sup>599</sup> revelen un culte de fonament clànic, que agrupava únicament els homes (les dones formaven part del «Ndjambe»<sup>600</sup>.*

<sup>599</sup> Es refereix a Du Chaillu. La nota és meua

<sup>600</sup> Transcrit «Ndjambai». Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique Centrale*. Vegeu també més amunt la cita del propi Du Chaillu de la p. 613

\* el nom que es dóna a l'avantpassada mítica de cada grup de ndjembe: *Ngwe* = mare, en llengua miene. Recordi's que, a les rondalles d'*Ilombe*, la protagonista es veu obligada a anar al món dels morts en cerca d'una avantpassada, la seva mare. En general, aquesta paraula és utilitzada sistemàticament pels miene en contextos mitificats. Per exemple: poble miene = *Ngwemiene* = mare de la veritat<sup>601</sup>. La utilització ve donada per la consideració de la mare com a font i origen de la vida; i, doncs, pel fet que d'ella depèn la supervivència i la prosperitat del clan.

\* el nom que, segons Raponda-Walker i Roger Sillans<sup>602</sup>, es donava anteriorment al secret màxim del ndjembe: les relíquies d'una antiga gran iniciada que es guardaven en un indret específic de la ivenga: *Ngwè-Akanda* o *Ngw' Akanda* (= *Ngwakondi*?), que en llengua miene pot significar la mare dels més pretensiosos<sup>603</sup>, etimologia que escau força bé en relació al personatge dolent del cicle.

\* el fet que l'etimologia dels noms de dues de les dones protagonistes del cicle (*Ngwalezie* i *Ngwakondi* = padrina ritual i instigadora) es poden relacionar clarament amb el mateix lexema *ngwe* (= mare, que és efectivament el paper que fan a les rondalles i el que els correspondria en els rituals).

\* per una altra banda, tanmateix, el mot *ngwa'kondi* significa, en llengua miene, la primera esposa o l'esposa preferida<sup>604</sup>. Pel que fa a *Ngwalezie*, no n'he pogut trobar el significat precís. També hi ha la possibilitat de relacionar aquest mot amb el ndowe *ngweli* (= bruixa), cosa que l'allunyaria de l'àrea d'influència miene (i, en certa manera, del ndjembe); però que, al mateix temps, testimoniarà una interessant inversió de papers a les rondalles del cicle.

Em penso, doncs, que aquesta relació entre les rondalles del cicle i la societat iniciàtica del ndjembe existeix. Hi ha tota una colla d'indicis que m'inclinen a creure-ho així. I si l'arrel d'aquesta relació s'ha de cercar en una defensa comuna de la tradició, i més concretament de l'organització familiar tradicional, els indicis encara són més versemblants: perquè passa ben sovint que les dones juguin un paper important en la conservació dels valors tradicionals; especialment si aquests valors van lligats a determinades concepcions religioses. Tal com van fer, per posar un sol exemple, les dones *lebú*:

---

<sup>601</sup> Pasteur Teissères, *Méthode pratique pour apprendre l'Omyéné*

<sup>602</sup> *Rites et croyances des peuples du Gabon*

<sup>603</sup> Carta de Liliane Aganga, datada el 24 de febrer de 1992

<sup>604</sup> *Ibidem*

*Mantenen un comportament religiós autènticament negre que l'Islam ha foragitat dels llocs oficials de pregària. En aquest cas concret dels lebu, la lluita no ha pas estat a mort; la religió dels homes i les de les dones es completen per una mena de divisió del treball religiós entre els sexes. Un Islam intractable, en canvi, hauria portat amb ell una cacera de bruixes i de*<sup>605</sup>

?

---

<sup>605</sup> Georges Balandier, *Afrique ambiguë*

#### 4.- LA IVANGA DE LES NOIES NDOWE

Estimar, menjar i ballar. Amb un deix d'ironia, molts homes africans citen aquests tres verbs per referir-se a allò que fan les dones al seu país. No cal dir que la descripció és superficial, però no hi ha cap dubte que ballar és una de les principals activitats femenines; i que, tal com acabem de veure en el ndjembe, no sempre es tracta d'una simple diversió; sinó que sovint és una manera de transcendir els límits estrets d'aquest món d'aquí.

També hem vist que, en determinades ètnies, totes les noies són iniciades al ndjembe. El secret no els serà revelat fins més endavant, però el pas per la iniciació els permet almenys de participar en la dansa amb unes certes prerrogatives: totes les noies mpongwe saben ballar el *bolo*, la dansa de la societat iniciàtica que es fa en ple dia i que per a moltes d'elles és l'únic ritual al qual tenen accés de moment. Igualment, totes les noies ndowe saben ballar la *ivanga*: un ball reservat exclusivament a noies i dones, que són les que canten i ballen i arraconen els homes al paper de músics oespectadors; un ball que, tal com confessaven les meves informadores del ndjembe, també té una relació amb els esperits.

Al contrari que en el *bolo*, però sobretot al contrari que en el *mekuio* propi de la iniciació masculina, la *ivanga* es balla solament a la nit. Igual que el *mekuio*, es tracta d'una dansa pública a la qual pot assistir tothom; i que es porta a terme sempre que en el poble hi ha hagut qualsevol esdeveniment especial: un naixement, un acomiadament, un retorn... El seu caràcter nocturn l'oposa a la iniciació masculina; i fa una primera impressió de rèplica des del sexe oposat; malgrat que, tal com he explicat, la iniciació femenina és -entre els ndowe d'avui- molt limitada; i que els músics són sempre homes. ¿Podria ser, la *ivanga*, el vestigi d'antics rituals iniciàtics femenins? Francament, això seria anar més enllà del que permeten les dades.

Curiosament, i almenys en la seva forma actual, no sembla pas que la dansa sigui anterior als anys trenta. Aquesta data, propícia a l'aparició de noves formes d'expressió dels sentiments religiosos tradicionals africans, i un indubtable origen mitso<sup>606</sup>, s'ajunten a una relació amb el bwiti que també sembla d'aquella època:

---

<sup>606</sup> Encara avui els cants són sempre en aquesta llengua

*Sabemos que la primera persona que bailó «ivanga», hacia los años treinta, de origen bwiti, fue Piga, al darse la circunstancia de que a uno de sus tíos, curandero «bandji», iniciado en la secta, se le pidió la aplicación de los conocimientos adquiridos en el «ivanga», formándose así éste, primera conexión «ivanga»-«bwiti»; luego surgirían otros más o menos demostrables, como el «ivanga» de Ekuku, expresándose en una filosofía propia, original tan sólo de los «kombes», donde pertenece.<sup>607</sup>*

Val a dir que ni James W. Fernandez<sup>608</sup> ni René Bureau<sup>609</sup> no mencionen aquest personatge, Piga, en els seus treballs sobre el bwiti; ni hi relacionen la ivanga. Tanmateix, José Manuel Novoa Ruiz insisteix en el tema:

*La «ibanga» es una de las danzas más típicas del pueblo «ndowe». Los «bandjis» de la rama fundada por Misembe, que según la tradición, era un «ngan-gan» a quien su padre, en un sueño, le reveló el «Bueti», cuentan: que las mujeres pidieron a Misembe que las dejase bailar «ibanga» dentro de la «mbandja», Misembe aceptó y desde entonces esta danza se convirtió en la parte pública, de esta rama del «Bueti», de los pueblos playeros.<sup>610</sup>*

Aquesta adaptació al bwiti pot ser certa. Però no correspon pas a la meva experiència: sempre que he vist la dansa, es feia sense cap relació a cap altre ritual; i cap dels meus informadors no me n'ha dit res, ni en parlar del bwiti ni en parlar de la ivanga. A gairebé tots els pobles ndowe hi ha, en tot cas, un grup d'ivanga que funciona amb independència.

Sí que hi ha, a la dansa, com en tantes d'altres que es relacionen amb la fertilitat, elements d'erotisme femení que, ben comprensiblement, degueren semblar immorals a les autoritats colonials, que la van prohibir el 1954, juntament amb d'altres quatre: l'ekota, el ngong-etang, l'ozila i el bwiti<sup>611</sup>. Sembla, doncs, que per a les autoritats colonials tampoc la ivanga no formava part del bwiti.

---

<sup>607</sup> Marta Sierra Delage i d'altres, *La danza ivanga en Guinea Ecuatorial : (manifestación musical de los kombe)*

<sup>608</sup> *Bwiti : an ethnography of the religious imagination in Africa*

<sup>609</sup> *La religion d'eboga*

<sup>610</sup> *Guinea Ecuatorial : Historia, costumbres y tradiciones*

<sup>611</sup> *Gustau Nerín, Història en blanc i negra : estereotips sexo-racials i relacions sexuals interracials a la Guinea Equatorial, 1843-1992*

¿Què és la ivanga? Des d'un punt de vista etimològic, M<sup>a</sup> Cristina Dyombe Dyangani<sup>612</sup> vol que signifiqui elegància; però els diccionaris ndowe no li recullen cap accepció específica fora de la pròpia dansa. En llengua miene, en canvi, la ivanga és la llei. Tal com passava amb el ndjembe, les notícies que ens en dona la bibliografia són escasses, disperses i sovint contradictòries. Aquesta seria la versió d'Heriberto Ramón Alvarez:

*Es la «ivanga» una danza corisqueña llena de un fuerte sabor erótico y pasional. Su ejecución requiere una preparación previa muy estudiada. Es un baile exclusivamente interpretado por mujeres.*

*El día anterior al que ha de bailarse la «ivanga», las bailarinas comen con parquedad para encontrarse más ligeras, pues que esta danza es un ejercicio que exige una habilidad excepcional. Por la noche se reúnen en la casa llamada «ukoso», donde preparan el vestuario y pintarrajean su cuerpo. Mientras dura esta ceremonia suenan en la plaza las «tumbas». Los adornos típicos del baile son: penachos de plumas en la cabeza, alguna piel y semillas a modo de cascabeles, que rodean el bajo vientre, sobre la cadera. Hoy suelen utilizar también un pequeño «clote», que cubre sus partes pudendas. Como todos los bailes que ya he reseñado, la «ivanga» tiene su bailarina directora, que se la conoce por el nombre de «akaja». Esta danza, que suele durar toda la noche, es sólo posible resistir y superar por la «iboga» ingerida, que mantiene a las bailarinas en constante excitación. Al final caen rendidas, bajo los efectos de una inconsciencia tremenda. Posible es que de los bailes que pude presenciar éste sea el más inmoral de todos. Según se dice, procede del antiguo Congo francés.<sup>613</sup>*

Alvarez, doncs, descriu la dansa com un espectacle. I ja ho és. Però també és més coses. Potser el treball que procura aprofundir més en el cantó amagat de la ivanga és el de Marta Sierra Delage<sup>614</sup>, que insisteix especialment en presentar la dansa com el resultat d'un sentiment compartit, i com una afirmació de grup -de la identitat dels ndowe com a poble- a través de la dona. La ivanga no és solament un espectacle: està relacionat amb l'educació de les noies i amb la seva iniciació:

*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.*

---

<sup>612</sup> Material inèdit

<sup>613</sup> Leyendas y mitos de Guinea

<sup>614</sup> i d'altres autors, La danza ivanga en Guinea Ecuatorial : (manifestación musical de los kombe)

*Ésta 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 collares, 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.*

Enfront dels dubtes i imprecisions de la bibliografia, les informadores que he anat trobant ho han tingut sempre molt clar. I és que totes les dones ndowe han passat per l'experiència. Com a exemple proposo la transcripció de dues converses que vaig mantenir a propòsit d'aquest tema: la primera, amb una dona que havia format part, de jove, del grup d'ivanga de Sipolo, del qual va ser la «ukongo», i que en fer-se gran ho va deixar; la segona, amb una altra dona que hi ha continuat, i que és des de fa molts anys l'akaha d'Asonga. Totes dues han estat informadores meves de les rondalles del cicle:

A.  
Sipolo, 22 de juliol de 1991  
Informador: Magdalena  
Banganga Ipuwa, kombe  
originària de Mbini, de 35  
anys.

B.  
Asonga, 25 de juliol de 1991  
Informador: Ana M<sup>a</sup>  
Etombadjambo, originària  
d'Asonga, de 27 anys.

#### PROCEDÈNCIA:

- La ivanga és una dansa típica dels ndowe i tradicional dels ndowe del Gabon. Per importació s'ha generalitzat i adoptat per tots els ndowe de Guinea Equatorial, de Corisco a Río Campo.

Realment, la ivanga no va començar aquí a la Guinea Equatorial. Es va exportar des del Gabon. O sigui que la ivanga no és tradicional d'aquí. És tradicional dels miene i dels de Pongwe. Es diuen miene i són els ndowe d'aquella zona. I els mitsogo, perquè realment les cançons de la ivanga, la majoria les cantem en

mitsogo. També són ndowe, els mitsogo, igual que els ulongo, els mitsogo i els miene. I aquest ball ve d'allà. Igual que el «ndjembe»; només que aquí no en tenim, de «ndjembe». Tenim «mekuio».

#### COMPOSICIÓ DEL GRUP:

La dansa l'executen les dones. Els homes solament hi serveixen d'animadors i orientadors. Hi toquen els tambors i d'altres instruments semblants. El conjunt està format per: «akaha», com a cap del ball; «ukongo», la secretària; i la resta composta per diverses dones que són les «mekumba» o auxiliars.

L'«akaha» és al davant; i després la «ukongo»; i la tercera, la «usende»; i després ja les noies, les ballarines, les «mekumba».

#### PREPARACIÓ DE LA DANSA:

Les ballarines solen anar amb llençols blancs que els arriben a les aixelles i els tapen els pits. S'adornen les espatlles amb rulls. Van amb la cara pintada amb una mena d'argila blanca que nosaltres anomenem «pembe». Els peus es pinten, a la banda de l'empenya, amb tres ratlles verticals. I es fan el mateix a les cames.

A part d'això, l'«akaha» porta un rull al cap en forma de perruca. I com a distintiu especial porta un bastó molt guarnit. I com a remat de tot plegat, totes es posen a la cintura una tela ampla que cobreix les natges i on es cusen tot de cascavells que titil·legen durant el ball. Aquesta tela es diu «ekopi». El de l'«akaha» porta un mirallet al mig. Des de lluny sembla una cosa meravellosa i bonica.

Em dic Ana M<sup>a</sup> Etombadjambo i sóc la secretària de la ivanga. Si jo no hi sóc, l'ivanga no es pot ballar. Primerament, el que solem fer és anar al bosc a buscar una corda llarga feta de fulles. Aquesta fulla es sol fer servir per a l'«akaha»: l'agafem, la lliguem al cap de l'«akaha» i, després, l'altra corda a la cintura. Després d'això ja ens estem preparant per a l'organització de la ivanga.

Agafem aquesta corda i la deixem a part. Tornem a buscar «modedeka» per a la preparació de la ivanga; també busquem «ibito», que s'assembla a la fulla de la iuca. Això ho deixem a part. Agafem l'«elinga» que hem preparat per ballar; també agafem els «bekopi», que totes les noies en tenen, i ho fem tot dintre de la cistella que tenim per ballar i que es diu, en la nostra llengua, «elinga».



Normalment la ivanga es balla a les solemnitats o a les festes de noces, durant la nit. Per a això es prepara en el pati exterior una cabana de branques de palmera que nosaltres anomenem «ugoi», com a escenari entorn del qual es situen els espectadors, de manera que les ballarines quedin al mig.

Abans de començar la dansa, tot el conjunt de la ivanga fa un assaig en una casa propera a l'escenari. Allà es vesteixen tal com he dit, animant-se mentrestant amb tot de cançons. Aquesta casa on assagen es diu «ndjimbe», aquell lloc.

El «ndjimbe» és un dormitori on estan per sortir. Allà es vesteixen. No ha de ser en el bosc: si la ivanga es balla aquí, podem adaptar una cambra aquí al costat; perquè, com que van gairebé nues, solament amb un llençol, aleshores no ho poden fer a fora i les porten a un dormitori. Allà es preparen, es vesteixen amb d'altres dones que ajuden a cantar, a lligar els llençols allà mateix; però no pas en el bosc.

¿Què passa? Agafem tots els llençols blancs, els fem dins d'aquesta cistella. Aquesta cistella es diu «elinga». Les noies tornen. També agafem la pols, la posem dins d'un plat. Aquesta pols és de color blanc i es diu «pembe». L'agafem a la vora del riu Utonde: mirem per sota, fem un forat i a sota trobem aquest «pembe». L'agafem, el portem a casa, el passem per una tela mosquitera perquè tota la brutor es quedi al damunt, i agafem solament la pols.

Després d'això les noies tornen. Organitzem en un lloc. Comencem a pintar-nos la cara.

- ¿Com es diu, aquest lloc on us organitzeu?

- És el «ndjimbe», «ndjimbe a ivanga». Amb totes les noies ens acabem de pintar. La pintura que ens solem posar a la cara és la mateixa pintura que ens posem als braços i a les cames. Hi ha una cançó especial que cantem quan ens pintem [en canta un fragment]. Continuem. Les noies cantant. I, quan hem acabat de pintar-nos la cara, doncs llavors ens posem el llençol. El llençol també té una cançó [en canta un fragment]. Després que hem acabat de posar-nos el llençol, doncs ja agafem el conjunt que ens solem posar en el cap i també als braços. Es diu «maniege». També és blanc, però no és pas roba, és el conjunt que es posa al cap i després aquí. Es diu «maniege». Hi solem posar sacs d'arròs, que són blancs, i amb això utilitzem aquest uniforme. El cosim i ens queda un uniforme d'ivanga. I quan ens estem posant aquest uniforme tant al cap com als braços, hi ha una altra cançó també [en canta un fragment]. Ens l'acabem de posar i després agafem l'«ekopi», que és una tela que està formada amb cascavells, encara que siguin cascavells de cervesa o els

mateixos cascavells, perquè sonen igualment. L'agafem, el lliguem al cul, que es diu pompis, el lliguem i ara ja no hi ha una cançó. I després que hem acabat de posar-nos tot això per sortir fora, perquè tothom ens vegi, tenim una cançó per sortir del «ndjimbe» [en canta un fragment] i que significa que ja estem sortint del «ndjimbe».

- Però la cançó parla de «Ndjambe», i no pas del «ndjimbe».

- És el mateix. «Ndjambe» és Déu; «ndjimbe» és el lloc que ningú no pot trepitjar. Significa l'organització de les dones: no res que els homes hi puguin entrar, solament les dones.

- Però en el tros de cançó que has cantat es parla de «Ndjambe». ¿Què significa, aquesta cançó?

- Jo només et canto la cançó, però la persona que conegui el kombe més te l'explicarà; perquè, total, jo no conec pas tots els significats. Però «Ndjambe» significa Déu. N'hi ha que diuen «Ndjambe a Pongwe», que per a mi em sembla com si estiguessin parlant de l'altre món, d'anar a l'altre món. «Ndjambe a Pongwe» significar anar a l'altre món. Però d'altres diuen que «Ndjambe a Pongwe» és Déu del Gabon, Déu de Libreville. I, mirant-ho bonament, és així: Déu de Libreville. I, després, «ndjimbe» i «Ndjambe» ja són dues coses. ¿Em sents?

Quan estem en el «ndjimbe» jo agafo una fulla de plàtan i la poso a terra; agafo «modedeka», la ratllo i ho poso dintre de la fulla; agafo fulles d'«ibito» i les poso dintre de la mateixa fulla; ho embolico com un embut i ho deixo anar en els ulls de les noies perquè no s'adormin.

## LA DANSA:

Quan ja han acabat de vestir-se, totes surten cantant en filera índia; tret de l'«akaha», que es queda allà en aquell lloc per sortir més tard. La «ukongo» encapçala la filera. Una de les ballarines porta una cistella, també guarnida a la manera de les ballarines, i que està tapada amb un vel blanc. A dintre hi ha tot d'objectes propis del ball. Una altra ballarina porta un banc petit, que anomenem «mbata», on després s'asseurà l'«akaha». Dues altres porten un arbust, com una canya, anomenat «ibito», que fora de la ivanga anomenem «modedeka». L'han de plantar allà al mig. I també una làmpada, la làmpada que solen tenir a la cambra on assagen, també la treuen. Quan arriben a l'escenari, tots aquests objectes es situen al mig amb les cançons corresponents. Cadascun dels objectes té una cançó que s'ha de cantar en deixar-lo.

Els «bekopi», que tenen cascavells, es posen dintre de la cistella. Els rulls, que hem dit que guarneixen el cos, llençols... Si en ballen dotze, o catorze, cadascú, després de la dansa, disposa el seu llençol i el seu «ekopi» allà. Tot ha de ser allà a dintre. I aleshores, quan us criden per ballar en algun lloc, hi porteu la cistella. Si en falta alguna del grup, les seves coses es queden dintre de la cistella. I quan aneu ballant situeu la cistella. A mesura que es balla, a vegades els cascavells cauen pel moviment; i cadascuna de les coses que cauen es recullen i es fiquen a la cistella. Per això la cistella ha de ser al mig. Tot el que caigui, es recollirà i s'hi ficarà.

Aleshores comença el ball d'una manera ordenada. És a dir: van ballant una per una a cada

Després anem a fora, on hi ha tota la gent, segons l'explicació de la ivanga que estic fent aquí. I quan ja som a fora, on s'ha de ballar la ivanga, totes les noies estan formades: l'«akaha» és al davant; i després la «ukongo»; i la tercera, la «usende»; i després ja les noies, les ballarines, les «mekumba». L'«akaha» porta «bitwa» a la mà, una làmpada de país que els blancs anomenen espelma. Nosaltres tenim espelma de país i li diem «bitwa»; l'«akaha» ho té a la mà, igual que la «ukongo» i que la «usende» i que les «mekumba». Tota aquesta gent porta aquesta espelma a la mà. Li diem «bitwa». I després la «ukongo» té la cistella de la ivanga. I la «usende» té la làmpada a la mà, la làmpada de bosc; i també té «imogi», que en dieu la copa i hi tenim totes les herbes: primerament hi posem conyac; després hi posem vi; i una herba del país que es diu «ikome dka ikayi», l'aixafem i la posem dintre d'aquesta copa; i després agafo «pebe» i poso aquest fruit que fa molta olor dintre de la mateixa copa. I les «mekumba» no tenen res.

Continuem fins on són els tambors. Ens aixequem allà on hem de ballar. La primera cançó és per deixar la cistella de la ivanga a terra [en canta un fragment]. Després d'aquesta la segona, amb la mateixa cançó [en canta un fragment]. Deixem aquesta i agafem una altra cançó [en canta un fragment] que diu que el plat de «pembe» que la «usende» porta a la mà, l'ha de deixar a terra i per això cal que hi hagi una cançó [en canta un fragment]. La cançó significa que «aquest pembe l'he portat de Ngonde [la lluna]». I després d'això, totes les coses que tenim a les mans, «mbundu»,

cançó i en forma circular entorn de la cistella i tornant al punt de partida, i així successivament fins a exhaurir tota la dotació de «mekumba» o una part d'elles: perquè, a vegades, en una cançó ballen totes; altres vegades, només quatre o tres. El ritme essencial consisteix a moure les natges i les espatlles alhora.

Quan el ball és al seu moment culminant, o sigui quan té més animació, cap a la una de la matinada, tot el grup de ballarines, amb una cançó determinada, van a buscar l'«akaha». Aquesta surt en companyia de tot aquest seguici amb molta alegria i visques del públic entusiasmats. Igual que a la sortida anterior, també vénen en filera índia, ara encapçalada per l'«akaha».

Una vegada que l'«akaha» és a l'escenari, el ball s'anima molt. I ella ballarà més cançons seguides que no pas les altres, demostrant més traça que les altres. I d'aquesta manera s'alternen l'«akaha», la «ukongo» i les «mekumba», i ballen fins a sol ixent.

- ¿Tot això li ha explicat l'«akaha» de la ivanga de Sipolo?

- Realment, per parlar de la ivanga una ndowe no ha de consultar l'«akaha», perquè és una cosa que practiquem des de nenes. Jo també pertanyia al grup, vaig ser-ne la «ukongo» fins als setze anys. Quan vaig anar als col·legis és quan ho vaig deixar. O sigui que no em cal consultar això de la ivanga.

«pembe», làmpada, ho agafem i ho deixem tot a terra.

- El lloc on deixeu tot això, ¿té un nom?

- No, no té cap nom. Ho deixem a fora, així, però no té cap nom. Però el lloc on es balla es diu «eboka», a fora.

Això era la preparació de la dansa. Ara, a ballar. Abans de moure el cul s'obre a fora. La primera cançó [en canta un fragment] i et mous així i així, fent com una creu i et vas obrint cap a fora descrivint creus a l'aire. Després, quan has acabat aquesta cançó, ho deixes i se n'agafa una altra, ara per agafar les claus i obrir a fora [en canta un fragment]. Tu agafes les claus així, i obres així. És a dir que estàs obrint la dansa. Tot són gestos així. I, quan has acabat de cantar aquesta cançó, tu crides ara els «mahanda», crides els esperits [en canta un fragment]. Els estàs cridant i la dansa ja és a punt per ballar.

Després d'això dius [en canta un fragment] que ara sí que és la dansa després d'haver cridat els esperits. I si tu tens esperits en el teu cos, també tens un moviment fort. No et cansas de ballar quan tens un esperit en el teu cos. ¿Em sents? I, quan estàs ballant, és que ja no notes que tu ets la que està ballant. L'esperit ha vingut al teu cos i ja estàs d'una altra manera. ¿Em sents? Balles però no et cansas.

Després d'això, quan has acabat, qualsevol cançó que vulguis ballar-hi ja la pots ballar com si res. Així. Res més que això.

Hi ha persones que ballen la ivanga i no tenen esperit. Ballen perquè volen saber-ne. Però una persona que té esperit i una

persona que no té esperit ballen de dues maneres diferents. De dues maneres. La que no té esperit també ballarà; però comparació amb la que té esperit, no n'hi ha.

Hi ha noies que ballen la ivanga amb iboga. I n'hi ha que el ballen sense iboga, com ara jo que el ballo així. Però les de Bomudi són les que ballen la ivanga amb iboga. Jo no he menjat iboga, però sí que sé que hi ha una altra mena d'esperits que et toquen el cos com una enrampada. El cos et fa: Bim!, quan balles. I quan la cançó té ànim, també et toca una dolçor. Només tens ganes de ballar. Ganes, ganes, ganes... de ballar. I quan et ve aquesta cosa, també te n'adones. Només fas un moviment per allà a fora i ja et sembla que tens el cap una mica trastocat. I quan ho acabes de ballar tot, la gent et diu: «De manera que saps ballar així!» ¿M'entens? I tot el moviment que has fet, no el saps. Només sents que estàs ballant. Això ve de l'esperit, però no sé si prenent iboga veus d'altres esperits. És l'esperit que balla amb tu. Si prens iboga balles més. Jo ballo la ivanga simple si hi ha tambor.

#### DANSA I ESPERITS:

- ¿Com és que la ivanga només la poden ballar les dones?

- No és que no el ballin els homes. Hi ha tantes noies que ballen la ivanga perquè tenen esperit en el seu cos. N'hi ha moltes que no volen ballar; però si una té un esperit així que la posa malalta, és que l'esperit l'obliga a ballar. I si és que la noia no vol ballar, cada vegada estarà més malalta. I per curar-se necessita ballar. Un esperit no la molesta; però si té una altra classe d'esperit, l'estarà molestant; i

fins que no la curin no podrà estar tranquil·la.

- I la manera de curar-se és ballar.

- A part de la dansa, primerament va a una curandera. I si és que aquest esperit cada vegada se l'està treient i cada vegada ve a molestar-la perquè parli, perquè parli, i si li diuen tal cosa... Perquè hi ha esperits que vénen i diuen: «Posa't a ballar». I si tu no et poses a ballar, no estaràs tranquil·la amb el teu cos. I si és que la persona en fa cabal, entén allò que li diu el seu esperit. I si aquest esperit li ve per enganyar o per portar-li d'altres dolors, ha d'anar a fer-se una cura. Li acaben de fer aquella cura i li treuen aquell esperit si és fluix. I, si no és fluix, el curander ha de combatre amb aquest esperit fins a fer-lo fora, perquè la persona quedi sana. Si s'ha de ballar o no, doncs, depèn de la persona. Jo aquí estic ballant perquè tinc un esperit. I si no volgués ballar, tard o d'hora, si no em curen bé, hauria de caure malalta.

#### DANSA I CURACIÓ:

- ¿Pot servir per curar, la ivanga?

- No. La ivanga és solament una dansa per divertir-se. Només l'«akaha», si és una curandera especial, perquè és curandera; però la cura que practica no és de la ivanga. El que passa és que, tot i essent curandera, també pot ser ballarina. Curar seria una cosa particular.

- ¿I la ivanga es pot fer servir per curar d'altres coses?

- Per curar no res. Només si tens esperit. I si tens un esperit que no et molesta, que no et fa posar malalta, tranquil·la: no has d'anar a la cura. Per a mi, la ivanga és una dansa per ballar i prou.

La conversa amb Magdalena Banganga és força descriptiva, però també entra poc en detalls i es limita a donar una visió general de la dansa. Ana M<sup>a</sup> Etombadjambo, en canvi, dóna una gran importància, més que a l'espectacle en si, a tota la part preparatòria; i a les causes que provoquen que la dansa tingui ànima. En destacaria:

- alguns elements que ja havíem trobat en el bwiti:

- la procedència mitsogo; o, en general, gabonesa.
- la presència del ndjimbe (que Ana M<sup>a</sup> sembla identificar amb Ndjambe) com a lloc on es porta a terme la preparació de la dansa.
- el traç del senyal de la creu amb el moviment del cos, quan es balla.
- la ingestió d'iboga, que no practiquen pas tots els grups (de fet, jo no ho he vist mai; però tampoc no he vist mai la ivanga de Bomudi); i que, lògicament, deu donar un nivell d'experiència i de coneixement diferents.
- la presència de l'herba *modedeka*, que és l'*okoskora* del bwiti.

- alguns elements que ja havíem trobat en el ndjembe:

- la procedència mitsogo; o, en general, gabonesa.
- la presència del ndjimbe (que Ana M<sup>a</sup> sembla identificar amb Ndjambe) com a lloc on es porta a terme la preparació de la dansa.
- la invocació als esperits (*mahanda*).
- la possessió per part d'un esperit, que és l'episodi central del ndjembe; i que representa, segons Ana M<sup>a</sup>, el moment en què comença veritablement la dansa. De fet, tal com s'esdevenia en el ndjembe, és l'esperit qui balla; i la ballarina es transforma en el seu instrument.
- el fet que sigui l'esperit el qui pren la iniciativa en la seva relació amb la ballarina.
- la importància que es dóna als objectes rituals, que són guardats per l'*akaha*.

- el ritual de l'obertura dels ulls, que té lloc en el ndjimbe i que retrobem a les rondalles d'*Etundji*, el nan, el medecinaire.

- el fet que la preparació de la dansa exigeixi l'anada al bosc i, posteriorment, l'anada al riu. La recerca dels elements de culte suposa, en certa manera, una prova que cal superar satisfactòriament per tal que la dansa es pugui portar a terme; però no suposa el mateix grau de dificultat que les proves físiques que es poden trobar a les iniciacions de les societats iniciàtiques que hem vist fins ara.

Marta Sierra Delage<sup>615</sup> insisteix molt en l'existència d'una part secreta de la dansa; aquesta part crearia vincles especials entre els membres del grup i mantindria un caràcter iniciàtic que no solament es traduiria en una fixació ritual de tots els episodis; sinó que exigiria de les components una disciplina en els costums, l'observància de preceptes i una certa qualitat moral. Alguns dels episodis que cita, pertanyents a la part amagada del cerimonial de preparació, són:

- \* la concentració en el bosc.
- \* els banys purificadors (que es fan al riu).
- \* l'exposició de possibles problemes: referents al lloc on es farà la ivanga, al públic assistent o a les ballarines.
- \* l'anàlisi de les condicions en què es farà el ball.
- \* el maquillatge.
- \* el vestit de les ballarines; que, igual que el maquillatge, es porta a terme en el ndjimbe.

Sobretot, però, el treball de Marta Sierra ens aclareix dubtes i el significat de molts dels aspectes de la dansa:

*Se ha especulado mucho sobre la parte secreta del «ivanga» y deducciones atrevidas coligen que estas mujeres ingieren productos estimulantes que las permite mantener una actividad frenética durante toda la noche; todo ello suele ser fruto de una imaginación, en la mayoría de los casos, ignorante de la realidad de la danza. Lo que ha sido comprobado es el grado de solidaridad y la intensa comunicación entre las mujeres del «ivanga»; el esmerado cuidado mutuo, las ganas de agradar y el sentido de grupo tan fuerte que se crea en todo este preámbulo, sumado a la actitud positiva y la seguridad con la que actúan logran crear un ambiente sumamente agradable que se transmite a toda la comunidad que de un modo u otro participa.*

(...)

*En los grupos de «ivanga» con cierto raigambre, todos los objetos, y en particular la «elinga», se guardan en una habitación de la casa y está prohibido el acceso a ella a toda persona ajena al «ivanga». En la «elinga» se guardan generalmente las prendas de vestir que usan las bailarinas, así como otros objetos que corresponden al secreto del «ivanga».*

(...)

---

<sup>615</sup> i d'altres autors, *La danza ivanga en Guinea Ecuatorial* : (manifestación musical de los kombe)



*Las mujeres que danzan deben despojarse de todos los condicionantes de la realidad normal y admitir una nueva dimensión protagonizada por ellas. Para ello invocan, mediante canciones y actos «litúrgicos», la concurrencia y presencia de los entes -«manganga»- capaces de producir estos estados anímicos, donde la alegría, la felicidad y el bienestar son la norma usual, por lo que cualquier actitud, pensamiento o acto considerado como elemento o fuerza negativa debe ser anulado tanto en las que danzan como en todo el conjunto de personas presentes. Esta tarea se lleva a cabo en los ritos preparatorios, de un modo especial en el primer acto.*

Hi ha una semblança entre aquestes paraules i les que he aportat més amunt, pertanyents a la ngwe-evilò Micheline Ndianguedio. En tot cas, dintre de la ivanga tornem a trobar la major part d'aquells episodis que, inclosos en molts dels rituals iniciàtics, retrobem igualment en alguns grups de les rondalles del cicle de Ndjambu:

- 1.- advertiment d'una mancança: la necessitat d'una dansa festiva que també té un punt d'iniciació, d'educació, que es considera necessària i positiva.
- 2.- decisió a càrrec d'un familiar amb prou autoritat: la mare.
- 3.- sortida de la casa familiar: sortida del poble per preparar la dansa.
- 4.- entrada en el bosc.
- 5.- superació d'una o diverses proves: la recerca dels elements rituals, l'anàlisi de la situació. No pas proves físiques, a diferència de les societats iniciàtiques.
- 6.- pas d'un riu: banys rituals.
- 7.- contacte amb éssers supranaturals: possessió durant la dansa.
- 8.- recepció d'ensenyaments concrets.
- 10.- pas invers del riu.
- 11.- sortida del bosc.
- 12.- reintegració a la vida familiar: retorn a un indret positiu del poble per interpretar la dansa.
- 13.- resolució de la mancança inicial.
- 15.- dansa ritual.
- 16.- direcció a càrrec de vells o d'especialistes.

Pel que fa a la jerarquia, també està perfectament tipificada, igual que a les altres societats iniciàtiques que hem vist. Magdalena Banganga, Ana M<sup>a</sup> Etombadjambo i Marta Sierra Delage ens presenten una divisió en graus que és successivament més completa:

QUADRE 113

akaha, o cap del ball
ukongo, o secretària
mekumba, o auxiliars

QUADRE 114

akaha
ukongo
usende
mekumba

QUADRE 115

akaga
ukongo
sodje a molo
sende
mekumba

La descripció que fa Marta Sierra d'aquests graus completa una informació que, al contrari que en el bwiti i en el ndjembe, és força uniforme:

- \* *mekumba* (en singular, *ukumba*) són les simples ballarines.
- \* *sende* és l'encarregada, durant la dansa, dels objectes; i també de mantenir el contacte amb el públic.
- \* *sodje a molo* és l'encarregada de les coreografies.
- \* *ukongo* i *akaga*:

*El segundo lugar lo ocupa la «ukongo», que es la asistente o dama de la «akaga» y quien la dirige en toda la danza; es la que organiza todas sus salidas y entradas, al igual que sus actuaciones en público, pues la «akaga», en su papel, suele estar como ausente de la realidad concreta del momento, ya que está completamente sumergida en otra dimensión de un modo permanente, mientras que al resto del grupo sólo les sucede en momentos concretos de la danza, cuando protagonizan una acción determinada.<sup>616</sup>*

---

<sup>616</sup> Ibídem

Aquest comentari ens torna a acostar el personatge de l'akaha, tal com passava amb el kombo bwitista, al nostre *Ndjambu* absent. I, novament, podem tornar a provar un exemple de possible correspondència entre les figurants del ritual -de la dansa- i els personatges del cicle:

QUADRE 116

personatge	figurants dels rituals	figurants ivanga
Ndjambu	avantpassat mític	akaha
Ngwalezie	padrina ritual	akaha ukongo sodje a molo
Ngwakondi	mare real, instigadora	iniciada
Ilombe	neòfita, candidata	ukumba
Ugula	neòfit, candidat	
Etundji	oficiant, gran iniciat	
Totiya	oficiant, especialista	ukongo

Igual que en el cas del ndjembe, he evitat -a l'exemple anterior- d'establir cap correspondència pel que fa als personatges masculins del cicle.

Doncs bé: de la mateixa manera que abans establia la possibilitat d'una relació entre l'origen del cicle i la societat iniciàtica del ndjembe (o, més aviat, una influència del ndjembe en la constitució de determinats elements estructurals de les rondalles del cicle de *Ndjambu*), ara em cal repetir el mateix pel que fa a la ivanga: fins i tot deixant de banda la possibilitat, gens fantasiosa, que la ivanga sigui el vestigi d'una societat iniciàtica equiparable al ndjembe, la relació entre totes dues manifestacions femenines és clara.

Mentre que les similituds amb el bwiti em semblen més aviat circumstancials, les que es refereixen al ndjembe toquen directament punts centrals d'aquesta societat femenina:

- \* la procedència mitsogo.
- \* la presència del ndjimbe com a lloc de preparació en el bosc.
- \* la invocació als esperits.
- \* la possessió, per part dels esperits, de l'akaha; i, circumstancialment, d'altres iniciades.
- \* la iniciativa per part dels esperits, pel que fa als episodis de possessió.

\* la importància dels objectes rituals, que l'akaha ha de conservar i mantenir fora de l'abast dels no iniciats.

Una relació que es pot testimoniar:

*En Corisco las «akaga» del «ivanga» suelen ser «nevil» del «yembe», es decir, sacerdotisa que además suele ser «medium» y sanadora o curandera. Allí tienen una iniciación particular. Surge la inquietud de una experiencia mística, se traslada de un mundo religioso a uno pseudo-religioso, donde entre el público.<sup>617</sup>*

El cicle de les rondalles de Ndjambu, els rituals i l'organització de la societat iniciàtica del ndjembe, i la dansa ndowe de la ivanga, doncs, són tres apèndixs d'un tronc comú: aquell que fa bandera d'una manera de viure i de pensar la pròpia existència prenent com a base la família tradicional. Fer veure que hi ha també una relació formal entre tots tres, ha estat la finalitat d'aquest capítol. I, per tant, entendre que en la formació del cicle hi han intervingut tot d'elements formals que han estat manllevats, de fet, del ndjembe i de la ivanga. Amb l'avantatge, per a aquest estudi, que aquesta última manifestació no es presenta mai com una cosa estranya als ndowe; sinó, fins i tot, com una manera de reivindicar la pròpia identitat en moments de crisi.

Ndjembe  
↓  
ivanga  
↓  
Ndjambu

---

<sup>617</sup> Ibídem

## 5.- CONCLUSIONS

*Les coses dels nostres avantpassats* és una expressió que els ndowe utilitzen per referir-se a tota mena de relats orals. La seva explicació té lloc invariablement al vespre, a la nit, i es tracta d'un concepte ampli que abasta gèneres relativament ambigus com ara les *belombe* (coses que han passat realment, entre les quals hi hauria les gestes dels lluitadors de *bebwa*) i les *poo* (notícies).

També inclou els gèneres més habituals de la narrativa oral. De fet, n'hi ha dos que semblen clarament establerts:

\* els *mengili* (singular, *ungili*) són relats molt llargs, que solen durar unes quantes nits: tres o quatre, o fins i tot una setmana. Es refereixen sobretot a herois i a fets de guerra, i contenen llargs fragments cantats pel contaire. En canvi, no s'hi inclou pas l'epopeia ndowe, la llegenda d'origen, que resta agrupada dintre de l'expressió general (*les coses dels nostres avantpassats*).

\* els *likano* (singular, *vikano*) són relats curts, que es contenen en una estona. Inclouen tot allò que nosaltres en diríem rondalles i faules, moltes de les quals contenen alguna cançó. No hi ha, en canvi, *likano* cantats sencers. Es sol precisar el subgènere a partir del contingut: *likano la bolo nyama* (rondalles d'animals), *likano la Ilombe na Ndjambu* (rondalles de la *Ilombe* d'en *Ndjambu*), etc., amb multitud d'interferències mútues.

Els gèneres narratius, més que qualssevol altres de la literatura oral, miren de posar ordre en el caos: allò que és històric / allò que és actual, allò que és individual / allò que és col·lectiu... Dintre d'això, el cicle de les rondalles de *Ndjambu* és un petit món on retrobem motius, temes, arguments, tesis, intencions, representacions... aplicats ara a uns personatges singulars. Al llarg d'aquest treball he mirat de desxifrar una part del material que he tingut a l'abast. El resultat pot ser més o menys encertat, però en cap cas no trobaria justificades opinions com ara la d'aquests autors:

*La significació cultural de les rondalles, tal com les expliquen els narradors, és molt elemental i es resumeix, la major part de les vegades, en un sentit comú, sens dubte groller però considerat com a suficient d'una manera palesa.*<sup>618</sup>

---

<sup>618</sup> Jean Copans & Philippe Couty, *Cuentos populares africanos : cuentos wolof del Baol*

De la mateixa manera que no estaria d'acord amb les afirmacions de van Gennep<sup>619</sup> en el sentit que les rondalles responen a una concepció «infantil» de l'univers i són d'una «indiferència moral» absoluta.

Per la seva banda, Robin Horton<sup>620</sup> oposa les *cultures tradicionals* a les *cultures orientades científicament*. Considera que les primeres són *tancades*, i desenvolupa aquest concepte a partir d'una característica principal que es subdivideix en tot de conseqüències:

\* la manca de consciència respecte de la possibilitat d'alternatives al conjunt dels principis establerts. →

- el caràcter sagrat de les creences.
- el caràcter màgic de les paraules.
- el fet que les idees es vinculen a les realitats.
- el pensament irreflexiu.
- la barreja de les menes de motius (científics, emocionals, estètics...).
- l'angoixa davant de la perspectiva de canvis: →
  - l'actitud protectora de la teoria establerta.
  - l'endevinació.
  - l'absència de mètode experimental.
  - la no confessió d'ignorància.
  - l'intent d'aturar el pas del temps.

La teoria de Horton no està pas pensada especialment per a les rondalles, sinó en general per a tot un conjunt de trets culturals. Tanmateix, a les rondalles del cicle de *Ndjambu* trobem força d'aquests elements que l'autor esmenta. No pas aquells que estan relacionats més aviat amb el desenvolupament científic i tecnològic, però sí els que estan relacionats amb les concepcions teòriques:

El cicle de les rondalles de *Ndjambu* seria un element *tancat* en el sentit que rebutja la possibilitat d'alternatives a l'organització tradicional, tal com hem vist sobretot al llarg del segon volum. Remarca el caràcter màgic de les paraules amb el recurs a una mitificació dels personatges (que pertanyen a una família determinada el cap de la qual és el mateix *Ndjambu* = *Ndjambe*). I l'angoixa davant de la perspectiva de canvis es tradueix en un intent d'aturar el temps:

---

<sup>619</sup> *La formación de las leyendas*

<sup>620</sup> *El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental*

- davant del fet de la colonització europea i la creació d'estructures socials i polítiques diferents.

- davant del fet dels canvis interns de la mateixa societat africana, i especialment de la desintegració efectiva de la família tradicional en el si de la societat moderna.

Només que les rondalles no porten a terme aquest intent d'aturar el pas del temps -per continuar utilitzant l'expressió de Horton- d'una manera isolada; sinó que afronten la situació conjuntament amb d'altres expressions de la cultura tradicional. En aquest darrer volum he mirat de fer veure que aquestes formes diverses d'expressió, manteniment i reivindicació de la cultura tradicional es recolzen mútuament. I que, donat el poc marge de maniobra de l'estructura rondallística -on tot allò que és convencional és molt fort, les regles del joc estan molt fixades i les possibilitats de canvi són poques- les rondalles del cicle manlleven recursos que més aviat serien propis d'aquests altres elements culturals.

Amb això, les rondalles demostren una gran vitalitat, un gran poder d'atracció (de convergència, segons l'expressió de van Gennepe) i d'adaptació a una situació nova que en fa perillar el seu mateix sentit, que es reduiria molt en una societat orientada científicament.

La rondalla presenta una estructura narrativa total i tancada. Per això el punt de partida del meu treball ha estat basat en la necessitat d'ordenar, d'agrupar, d'establir allò que hi ha en tot el conjunt de rondalles que vaig aconseguir arrebregar. Amb aquesta base, però, calia destriar -dintre del seu contingut- allò que necessita una explicació i allò que proporciona una explicació; els sentits aparents i els sentits ocults; allò que és manifest i allò que tot just hi està suggerit.

La recerca ha demostrat que el centre de tot plegat es troba en la família, entesa com a base de la vida individual i de l'organització social. Aquest és l'eix temàtic del cicle, entorn del qual s'estructuren totes les rondalles, en una mena de teranyina on cada grup i cada subgrup ocupa una posició precisa i complementària dels altres. Amb una singularitat que cal remarcar: que els protagonistes dels relats no són pas la Mare Terra (maternitat) ni el Déu masculí (paternitat); sinó que els herois són els fills, i més exactament els fills que es troben en una situació de pas a la maduresa, de frontera entre la infantesa i l'edat adulta.

Allò que fa el cicle és donar una dimensió mítica a relats que pertanyen a un fons comú molt estès. El nom de *Ndjambu* (= Ndjambe) aplicat al cap de família, ens en dona la clau. I aquella frontera real entre la infantesa i l'edat adulta es transforma en una frontera mítica: la que separa aquest món del món del més enllà, la societat dels vius i la societat dels morts.

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

Dintre del corpus de la narrativa oral dels ndowe (zona costanera del sud del Camerun, de la Guinea Equatorial continental i del nord del Gabon) existeix un grup de rondalles que presenten un tret distintiu original: el fet de compartir un cert nombre de personatges, que hi són perfectament tipificats; i que figuren una família, el cap de la qual s'anomena *Ndjambu* (nom de l'avantpassat mític).

L'estudi d'aquestes rondalles pretén copsar-ne el funcionament i el significat. El punt de partida per a això són els estudis de Vladimir Propp i d'altres investigadors; i, a més a més d'aplicar-hi el mètode formalista del teòric rus, vol ampliar la recerca envers determinats punts en què Propp va incidir poc:

- el concepte teòric de rondalla, en oposició al concepte de llegenda..
- el criteri de classificació.
- la importància estructural dels personatges.

Dintre del cicle, els començaments de les rondalles esdevenen determinants: la *dissort* que un personatge concret introdueix en una situació inicial sostinguda per personatges concrets, dóna lloc a una trama narrativa que es desenvolupa a partir d'oposicions simples; i permet la seva adscripció a un sistema de grups i subgrups, dintre del qual es poden arribar a precisar:

- rondalles que funcionen com a nucli del cicle i rondalles que en són complementàries.
- rondalles on personatges determinats assumeixen una funció estructural i rondalles on els mateixos personatges aconsegueixen una funció biogràfica.

Enfront de la divisió clàssica dels gèneres narratius orals (rondalla = inversemblant; llegenda = vertadera), es consideren els gèneres a partir de l'oposició dels tipus d'heroi que es poden trobar en el conjunt de la literatura oral ndowe; i la introducció del concepte normatiu de versemblança fa descobrir la lògica interna del cicle: la defensa de l'ordre tradicional, basat en la família i el culte als avantpassats.

Finalment, els paral·lelismes que hom pot establir entre aquestes rondalles i algunes societats iniciàtiques, sobretot femenines, assenyalen l'origen probable del cicle; i el situen en el context de tota una colla de manifestacions socials, religioses i culturals, que tenen l'objectiu comú de defensar la societat tradicional enfront del nou ordre occidental.



Una frontera mitificada a totes les cultures, que sempre han tingut clara la diferència entre aquesta banda del riu i l'altra ribera:

*cum rapiunt mala fata bonos (ignoscite fasso)  
sollicitor nullos esse putare deos.  
uiue pius: moriere pius. cole sacra: colentem  
mors grauis a templis in caua busta trahet.  
(...)  
uix manet e toto, parua quod urna capit.  
(...)  
sed tamen e nobis aliquid nisi nomen et umbra  
restat* 621

*tú no verás caer la última gota  
que en la clepsidra tiembla.  
Dormirás muchas horas todavía  
sobre la orilla vieja,  
y encontrarás una mañana pura  
amarrada tu barca a otra ribera.*<sup>622</sup>

En el cas de les rondalles, la seva transcendència al món de la mort es justifica per la importància de la religió, que és una part fonamental de la vida entre els ndowe. I en la consideració del món del més enllà com una continuació del món d'aquí; i, per tant, dels avantpassats com a continuïtat de la família, cosa que ens retorna a l'eix temàtic del cicle.

La relació entre els ritus d'iniciació i les rondalles del cicle, desenvolupada també en el segon volum, ens ha portat a la possibilitat d'una identificació entre els personatges de les rondalles i els figurants dels ritus. D'aquesta manera es comença a perfilar una explicació per a l'extremada fixació que podem observar en els personatges del cicle. Una fixació que en fa la característica més destacada i, en certa manera, el centre del meu treball.

Personatges  
i figurants  
dels ritus

---

<sup>621</sup> Quan el destí execrable s'emporta els bons (perdoneu-me si us ho faig saber), em sembla creure que els déus no existeixen. Viu pietosament: et moriràs pietosament. Practica les coses sagrades: mentre ho fas, la mort despietada et prendrà del temple i et llançarà al fons del sepulcre. (...) De tot el cos, amb prou feines resta allò que cap en una petita urna. (...) Però, tanmateix, de nosaltres en queda més que no pas un nom i una ombra. Ovidi, Amores

<sup>622</sup> Antonio Machado, *Del camino*

La referència és la necessitat de ritualització per tal d'aconseguir els objectius, que es transmet als herois de les rondalles. I que els confereix no solament una transcendència, sinó també la capacitat moral d'enfrontar-se a les forces del mal, presents també a les rondalles i assumides per part de personatges ben determinats:

*Així és que qualsevol pràctica de màgia o de bruixeria, o més aviat qualsevol falsa iniciació, en allò que té per finalitat de conferir poder o immunitzar algú o simplement consolidar-lo, mai no és innocent. Té una perversió de base en la mesura que és negació de l'Ordre. Aquesta perversió no es refereix solament a la naturalesa del que s'inicia, sinó també a la separació que hi ha entre els iniciadors morts i els vius. Al nivell del que s'inicia o fins i tot de l'heroi, la iniciació fracassa perquè no explota altra cosa que les seves passions i els seus desigs, i no pas la totalitat de les possibilitats del seu ésser, en la mesura que roman en la dimensió aparent dels esdeveniments i de les coses. Al nivell dels iniciadors, és la seva manca de solidaritat i el preu exorbitant que ha de pagar l'heroi allò que condemna el ritual. Per això fracassa necessàriament. En canvi, per principi, qualsevol iniciació veritable ha d'estar ritualitzada en la mesura que té per objectiu estrènyer o regenerar la situació de l'individu en relació als avantpassats i a tota la comunitat.<sup>623</sup>*

Aquesta identificació entre els personatges de les rondalles i els figurants dels ritus dona als relats orals un contingut iniciàtic que no es pot deslligar de l'objectiu educacional, didàctic, de la literatura oral. I, igualment, relaciona el seu contingut -i també la seva forma- amb l'epopeia d'origen: perquè tota la llegenda té un caràcter marcat d'iniciació col·lectiva, de tot el poble, paral·lel al contingut relativament individual dels rituals. Les rondalles serien alhora un element de transcendència individual i col·lectiva: valen per a cada individu i per a tota la comunitat.

Arribats en aquest punt, el problema rau en el fet que, en una àrea cultural molt extensa, la ritualització afecta multitud de fenòmens; i sempre, en tota mena de rituals, podem trobar una mitificació (i, per tant, una fixació molt elaborada) dels espais i dels figurants. Vegem-ne dos exemples prou allunyats: el primer pertany al vudú de la part septentrional del golf, que correspondria a una societat iniciàtica, una religió sincrètica; el segon, a una dansa de curació dels evuzok. En l'un i en l'altra trobarem tot d'elements que ja hem fet jugar per tal d'establir una correspondència amb els personatges del cicle de les rondalles de Ndjambu:

---

<sup>623</sup> Bonaventure Mve Ondo, *Finalité de l'homme et transcendance dans le Mvet*. In *Littérature Gabonaise*

Els «vodusi» (adeptes d'un vudú), tot i organitzar-se en confraries autònomes, són una categoria social específica en relació als laics («ahe») i ben jerarquitzada, en el sí de la qual es troben en un estatus superior els endevinaires («bokono»), que interpreten els secrets d'«Afa», i que poden gaudir a la vegada del doble estatus de «bokono» i d'«huno». El terme de "féticheur" (bruixot) engloba a Togo tant el sacerdot com l'endevinaire, el curander i el mag.

Hi ha 3 confraries autònomes de «bokono» («dzisa», «nago» i «tsaké»). L'organització dels «dzisa», per exemple, és de caràcter cel·lular, amb diverses cèl·lules que depenen d'un mestre iniciàtic conegut com a «etoboko» (pare en «Afa»), el qual disposa d'un lloc sagrat («fazu») per a la iniciació dels futurs «bokono». Immediatament per sota de l'«etoboko» es troben dos o tres «adzogbana», encarregats del lliurament als postulants de les nous sagrades d'Afa. Per sota d'aquests es troben els «boko», ja iniciats (de 20 a 100 segons la importància de la regió), i que poden desempallegar-se fent consultes a l'oracle. Els «adzogbana» són reclutats entre l'esglaió inferior dels «alugbede», que són alhora els responsables de la manipulació de les nous sagrades, dels sacrificis d'animals i del transport de l'«ase» de l'«etoboko». A la base de la piràmide s'hi troben els «bokovi», postulants que estan iniciant-se, però sense accés al «fazu».

A tots els convents de vudú l'organització comprèn tres graus diferents, que representen també tres categories funcionals. Hi ha una gran solidaritat entre les diverses confraries del vudú, doncs és corrent que els «huno» d'un vudú participin en les cerimònies d'un altre vudú. L'organització, per regla general, s'estableix segons el model del vudú d'«Heviesso», el culte més estès i més important.<sup>624</sup>

Així, doncs, quan el medecinaire, tot vestit amb els seus ornaments rituals, arriba al mig del pati, comença tot seguit a delimitar l'espai on hauran de manifestar-se els esperits. Amb aquest fi, planta un corn petit d'antílop a cada un dels quatre punts cardinals, tot dibuixant amb la punta del corn més gros que porta penjat al coll un cercle sobre el sòl al voltant dels quatre corns i un altre de més petit entorn de cada un d'ells. Després, amb el corn més gros dibuixa una línia al voltant del pati per tal de circumscriure l'espai de la Dansa i protegir d'aquesta manera les persones (el públic) i les coses (instruments de música, cases, arbres...) de la violència que els Esperits exerciran quan es manifestaran en aquest recinte.<sup>625</sup>

---

<sup>624</sup> Sebastià Puigserver, *Els grups de culte vodusi a l'àrea evé-adja-fon*

<sup>625</sup> Lluís Mallart, *La dansa als esperits : itinerari iniciàtic d'un medecinaire africà*

Finalment, i al llarg d'aquest darrer capítol, he pogut establir una pista que em sembla important de cara a una possible reconstrucció de l'evolució de les rondalles del cicle: una pista que, a través de les societats iniciàtiques pròpies de la zona, ens ha portat a considerar les relacions profundes que hom pot observar entre aquestes rondalles, el *ndjembe* de les dones benga (i d'altres cultures) i la dansa *ivanga* de les noies *ndowe*. Unes relacions que explicarien d'una manera quasi definitiva la fixació dels personatges i el caràcter marcadament femení de molts dels relats.

D'alguna manera, doncs, tot plegat aprofundiria i ratificaria les conclusions a les quals arribava, provisionalment i entorn del mateix tema, en un treball anterior:

*Que el cicle de rondalles de Ndjambu està construït com una mena de referent pedagògic que té com a destinataris els joves ndowe; que hi ha una part important destinada a conservar i reproduir conductes i valors que es consideren ideals; que aquesta part d'ensenyament es centra en les oposicions infant/adult i donal/home; i que també hi ha un ensenyament destinat a mantenir les velles creences, i que reflecteix simbòlicament el culte als avantpassats i els ritus a què aquest culte ha donat lloc; això darrer inclou les societats iniciàtiques, essent extraordinàriament coincidents la simbologia de les rondalles i la manera com s'organitza la societat femenina del ndjembe.*<sup>626</sup>

El mèrit i l'originalitat del cicle radicarien, en conseqüència, en haver concentrat tot de relats dispersos entorn d'uns personatges; i en el fet que, per tal d'aconseguir-ho, els *ndowe* hagin manllevat elements i recursos propis dels cultes tradicionals, de les societats iniciàtiques actuals -especialment del *ndjembe*- i d'altres rituals, com ara la *ivanga*. En aquest context, trobar un *Ugula* com a protagonista de les rondalles miene no fa altra cosa que confirmar una interrelació estreta i potser un origen meridional de tot el cicle:

*També hi ha tot d'humans que intervenen en aquests relats [d'animals]. És el cas d'Ugula entre els miene, de Yedi i de Mikweki entre els bandjabi, i, entre els apindji, del més que monstrosos Gebodubodu.*<sup>627</sup>

---

<sup>626</sup> Jacint Creus, *El cicle de rondalles de Ndjambu a la narrativa oral dels ndowe*

<sup>627</sup> Pierre Monsard, *Le conte oral traditionnel*. In *Littérature gabonaise*

Però tampoc aquest recurs a elements propis de les societats iniciàtiques no és absolutament original, dintre de les cultures africanes:

*Dintre del corpus de «llegendes fantàstiques» de Rwanda s'oposen dues figures de caçadors de característiques contrastades: un caçador de cacera major determinat per la seva velocitat, un altre caçador de paranys caracteritzat pel recurs a la dilació i als llargs terminis. L'afinitat evident entre la primera d'aquestes figures, Maguru, i l'heroi del mite fundador del culte a Rwanda, Ryangombe, ha estat el punt de partida d'un debat sobre les nocions del pensament mític i de les transformacions estructurals i llurs relacions amb diversos gèneres de la literatura oral.<sup>628</sup>*

Efectivament, el culte a Ryangombe és avui plenament vigent, a Rwanda, i té com a instrument una societat iniciàtica molt estesa:

*Entre els esperits, n'hi ha un que és especialment conegut i que porta el nom de RYANGOMBE. Abans de la seva mort, aquest home menava, almenys segons la llegenda, una vida lamentable. És pel fet d'haver assumit fins al final i amb molt de coratge els avatars d'aquesta vida que va ser transformat en heroi després de la seva mort. És important de mantenir-hi bones relacions. Hom li ret un culte, reservat sempre als iniciats, en el qual participen indistintament homes i dones, tant si són hutu, tutsi o twa, cosa remarcable en un país que ètnicament està dividit tan profundament.<sup>629</sup>*

Ara bé: en aquests casos, la fixació de personatges no arriba a prendre les mateixes proporcions que en el cas del cicle de *Ndjambu*. Solament en aquest cas, que jo conegui, la fixació afecta tot un grup de personatges, que figuren formar una família.

I la darrera clau ens la dóna novament el nom del cap de família: passiu, absent, en canvi dóna sentit a tot el cicle rondallístic. Allò que provoca la seva presència és, en definitiva, un transport dels relats a un terreny mític. I, en aquest terreny que és propi dels déus, manlleua encara un últim recurs a la mitologia: envolta la figura divina, divinitzada, mitificada, d'uns personatges que representen la seva família.

---

<sup>628</sup> Pierre Smith, *Jambes-de-vent et Piège-les-jours : deux chasseurs d'autres mondes*

<sup>629</sup> Joan Cases, *Visages du Rwanda*. També dec informació entorn del personatge, de la societat iniciàtica i de les rondalles de Maguru, al missioner vigatà a Rwanda Joan Serrabassa

D'exemples n'hi hauria molts de possibles. Vegem-ne uns quants<sup>630</sup>:

\* *Badagi*(σ) ♥ *Girongou*(♀) → *Idagi*(♀), *Zoutilongou*(♀), *Kosengou*(σ)

\* *Ndiba*(σ) ♥ *Kaya*(♀) → *Ndadika*(σ), *Bandoto*(♀)

\* *Sangou*(σ) ♥ *Ngeseme*(♀)

\* *Setu*(σ) ♥ *Nambala*(♀) → *Papala*(σ), *Kofe*(♀), *Tiki*(σ), *Ingigny*(♀)

El darrer d'aquests caps de família, *Setu*, geni de la terra i avantpassat dels manja, és també el protagonista principal de moltes de les rondalles d'aquest poble. Novament, doncs, i fins al final, el cicle de les rondalles de *Ndjambu* no és pas original.

I novament, tal com ha passat sovint en aquest llarg recorregut des de la seva estructura fins al seu origen, se'ns mostra en el terreny llefiscós de la frontera: ara, una frontera entre allò que és igual i allò que és diferent, que respon a la necessitat de reforçar la identitat pròpia davant del que és nou, estrany. Una situació de frontera que permet, a aquest cicle ndowe, de ser un element -un més- de resistència cultural.

\* \* \*

Tots els investigadors són (som) víctimes de la nostra formació i del nostre mètode. De fet, l'una determina l'altre; i tots dos alhora, la recollida, la manipulació i la interpretació dels materials. El meu punt de partida ha estat, tal com he explicat, el mètode de Vladimir Propp: s'avé amb els meus interessos, i encara més amb els interessos que tenia en el moment de portar a terme les gravacions de les rondalles. Com que ja ho he explicat en el capítol introductori, no cal que ara m'hi estengui.

Allò que cercava Propp en el seu treball sobre la morfologia de les rondalles meravelloses era un estudi de la forma que li permetés concloure una estructura. És d'aquesta estructura, de la sistematització de les uniformitats, que n'extreia una tipificació del gènere. Tot plegat requeria un estudi bàsicament sincrònic de les rondalles, un aïllament de les invariants i la tipificació d'un nombre limitat de funcions (31) i de personatges o esferes d'acció (7).

---

<sup>630</sup> Tots ells estan extrets d'A. M. Vergiat, *Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui*. El signe ♥ significa matrimoni, i el signe → expressa una relació de paternitat

Tot plegat condueix a determinar l'especificitat de la rondalla i a explicar la uniformitat de la seva estructura. I suposa un escriure de rigor respecte d'estudis -encara n'hi ha molts, la majoria dels que s'han publicat sobre la literatura oral equatoguineana- que basen l'explicació de les rondalles en el seu argument: com ara la mítica classificació Aarne-Thompson.

Seguir Propp, pel que fa a aquest cicle que he estudiat, m'ha ajudat a fer una tasca que em semblava necessària: delimitar-lo, determinar la seva forma mitjançant una anàlisi de tipus i de grups. Fixar-lo en el context de la literatura oral dels ndowe. Això lligava força amb la meva formació, que exigia - i continua exigint- prendre com a punt de partida els mateixos relats, i no tant el seu context.

Relats,  
més que  
context

És una opció, és clar. I, igual que qualsevol altra, no està pas exempta de perills i de llacunes. Les més importants, des del meu punt de vista, són les que pertocuen al propi mètode triat. I, en aquest cas, n'hi havia una -de llacuna- que em semblava claríssima: i és que Propp, que desenvolupa molt totes les explicacions que es refereixen a les funcions -la seva gran aportació- descuida d'una manera quasi total els personatges.

Propp:

Les trenta-una funcions de Propp es resumeixen, finalment, a oracions molt curtes. Fa la impressió que l'autor considera que els predicats d'aquestes oracions com l'autèntica estructura de les rondalles; i que redueix els subjectes i els complements al nivell de l'argument. El resultat és que existiria una sola mena de rondalla; o, extremant el raonament, una sola rondalla. No hi importen les diferències, sinó les coincidències.

només  
una  
rondalla

És clar que això és el que pretén l'autor, i per això cal dir que és conseqüent i rigorós en la seva recerca. Per altra banda, tanmateix, hi ha una relació entre els personatges -les esferes d'acció- i les funcions. Fins al punt que els rols dels personatges poden aclarir la seqüència de funcions que una rondalla presenta. La seva importància, doncs, no és solament argumental, sinó estructural.

I aquesta llacuna és la que he mirat de superar a partir del segon volum: perquè la diferència que introdueix l'existència d'un cicle de rondalles com el de *Ndjambu* rau en els personatges, la seva tipificació i el tipus de narració (de relat) que desencadena la seva presència o la seva absència. He intentat determinar en quines circumstàncies, i per quines raons, acomplien una funció biogràfica o bé de complicació de la intriga. I he cercat l'explicació centrant la meua investigació en l'origen d'aquesta diferència, en l'origen dels personatges i la seva tipificació.

oblidar la  
sincronia?

¿Vol dir això que he deixat de banda la sincronia, la dimensió horitzontal característica del mètode triat? Jo crec que no, perquè he procurat no desviar-me mai del relat. Cercar l'estructura és cercar la gramàtica, per continuar utilitzant termes de la Lingüística. I la gramàtica no és pas el substrat de la llengua, sinó la seva abstracció.

↓  
no, der del  
mateix  
relat

Omplir de contingut etnogràfic aquesta estructura no s'avindria amb els interessos que ha generat la meva formació: és el relat mític, i no pas el pensament mític, allò que més puc assaborir. Però és que una pretensió així tampoc no s'hagués avingut amb el meu material de partida: cercar una altra cosa implica també cercar-la d'una altra manera, vet-ho ací, i en aquest cas hagués volgut dir centrar el meu treball de camp en la recerca del context etnogràfic.

caldrà  
una  
recerca  
del context  
etnogràfic

Tot i així, tinc la impressió que l'esforç realitzat no és pas balder: perquè la recerca de l'estructura i dels orígens pot ser la base per a estudis posteriors, meus o d'investigadors amb una altra preparació. I perquè, al capdavall, i tal com he assenyalat més amunt: a les rondalles, allò que és convencional és molt fort, les regles del joc deixen poc marge de maniobra i les possibilitats de canvi són poques.

I no voldria acabar sense recordar unes brevíssimes paraules de Lacoste Dujardin a *Le conte kabyle*, que potser vénen al cas:

*L'art és vida, i no solament una reflexió de la comunitat.*

Vic, diada de Sant Josep de 1993



# Í N D E X

## VOLUM 1:

### PRESENTACIÓ:

1.- Els pobles ndowe .....	2
2.- La meva experiència: a la recerca d'una metodologia .....	17
3.- El cicle de les rondalles de <i>Ndjambu</i> .....	26
4.- Antecedents bibliogràfics .....	38

### CAPÍTOL 1: DESCRIPCIÓ I TIPOLOGIA DE LES RONDALLES:

1.- Introducció .....	50
2.- El grup de rondalles de <i>Ngwalezie</i> .....	66
. el tipus de rondalles $N_{(Ngwalezie, 1)}$ .....	66
3.- El grup de rondalles d' <i>Ilombe</i> .....	73
. el tipus de rondalles $N_{(Ilombe, 1)}$ .....	73
. el tipus de rondalles $N_{(Ilombe, 2)}$ .....	81
. el tipus de rondalles $N_{(Ilombe, 3)}$ .....	90
4.- El grup de rondalles d' <i>Ugula</i> .....	99
. el tipus de rondalles $N_{(Ugula, 1)}$ .....	100
. el tipus de rondalles $N_{(Ugula, 2)}$ .....	106
. el tipus de rondalles $N_{(Ugula, 3)}$ .....	113
. el tipus de rondalles $N_{(Ugula, 4)}$ .....	122
. el tipus de rondalles $N_{(Ugula, 5)}$ .....	129

5.- El grup de rondalles de <i>Ngwakondi</i> .....	138
. el tipus de rondalles N <sub>(Ngwakondi, 1)</sub> .....	138
6.- El grup de rondalles d' <i>Etundji</i> .....	144
. el tipus de rondalles N <sub>(Etundji, 1)</sub> .....	146
. el tipus de rondalles N <sub>(Etundji, 2)</sub> .....	150
7.- El grup de rondalles del <i>noi transvestit</i> .....	155
. el tipus de rondalles N <sub>(el noi transvestit)</sub> .....	155
8.- Rondalles no adscrites .....	162
9.- Conclusions .....	166

## VOLUM 2:

### CAPÍTOL 2: TEMES I INTERPRETACIONS:

1.- Introducció .....	176
2.- Les rondalles del cicle de Ndjambu	
i el món de la família .....	195
. el paper de la dona .....	216
. el paper de l'home .....	263
3.- Les rondalles del cicle de Ndjambu	
i el món supranatural .....	288
. els fantasmes .....	291
. la iniciació .....	331
. ritus de maduresa .....	345
. bruixots i medecinaires .....	418
. els animals .....	441
4.- Conclusions .....	462

**VOLUM 3:**

**CAPÍTOL 3: RONDALLA, LLEGENDA I HISTÒRIA:**

1.- Introducció .....	469
2.- Els herois llegendaris .....	485
3.- El cas ndowe .....	503

**CAPÍTOL 4: RONDALLES I SOCIETATS INICIÀTIQUES:**

1.- Introducció .....	541
2.- La societat iniciàtica del bwiti .....	560
3.- La societat iniciàtica del ndjembe .....	607
4.- La ivanga de les noies ndowe .....	653
5.- Conclusions .....	670





398.2 (671.8) Cre

0700909699

