

IMMORTALS...?
SOBRE EL PRIMER CANT D'«UN MVËT DE ZWÈ NGUÉMA»

Lluís Mallart Guimerà
Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

A Ramón Valdés

Jesús Tuson ens parla de l'*Homo loquens*, de l'humà que parla, i ens recorda que aquest fet excepcional va començar, ara fa més de cent mil anys, en algun lloc ignot de l'Àfrica oriental, el bressol de la humanitat (Tuson 1998). La paraula dita, la paraula nua, la forma oral de transmissió d'un pensament quan només són sons humans que s'articulen per significar-nos les coses d'aquest món, constitueix el do pur, gratuït, de què l'oïda i l'enteniment de l'altre poden fruit per un instant al mateix temps que el vent se l'enduu per sempre més tot deixant que ressoni uns instants més en la memòria dels oients.

I amb el pas dels segles i dels segles i dels mil·lennis, l'ésser humà, d'aquella parla primigènia va fer-ne relats, curts i llargs, poemes, plec de paraules, dites o cantades, que els homes també oïen, que el vent també s'emportava i que només la memòria d'alguns homes clarividents guardaven un temps en un racó de la seva memòria per fer-ne fruit després a altres, repetint-los, fent-ne cada vegada una nova creació. La paraula esdevenia així un do encara més pur, més gratuït. Potser podríem dir que aquells plec de paraules eren oferts graciosament als homes i a la natura.

Però la sola forma oral de transmissió de la paraula ens ha deixat orfes de moltes formes del saber humà, d'obres literàries, de reculls de paraules només dites i escoltades, potser guardades i transmises durant un temps però certament perdudes per sempre més.

L'escriptura —en qualsevol de les seves formes— va permetre que alguna d'aquelles paraules dites, de relats, curts o llargs, fossin consignats en alguna matèria per a

vèncer el caràcter efímer dels sons. I així tenim les epopeies de Guilgameix, la Ilíada, l'Odissea... D'això també fa molts segles. Menys.

Durant segles i segles, l'Àfrica subsahariana ha tingut la paraula com a principal mitjà de comunicació. Fins no fa gaire. Hi ha hagut certament altres formes de grafismes que han servit per transmetre idees i pensaments, diferents, però, del grafisme propi de l'escriptura fònica. Les peces del joc d'abia n'era una.

En els darrers decennis, gràcies a la tècnica dels magnetòfons –ja superada en la seva forma primera no numèrica– s'han pogut conservar no tan sols les paraules sinó algunes de les veus d'aquells que les produïren.

I així s'han pogut començar a crear arxius de veus africanes, la qual cosa permet aproximar-se a la mateixa producció oral d'una altra manera, a aquell do pur i gratuït. I així aquest es converteix en un do per a la posteritat.

Des de fa temps estic estudiant el *mvèt* (relat èpic) cantat pel trobador Zwè Nguéma l'any 1960 a Anguia (Gabon), enregistrat amb un magnetòfon d'aquell temps per Herbert Pepper (Orstom¹), transcrit i traduït al francès pels lingüistes Mr. i Mme. de Wolf i publicat pels *Classiques africains* (Arman Colin) l'any 1972.

En una primera aproximació d'aquest excel·lent text, model d'una obra científica, vaig estudiar-ne els interludis que segons el meu entendre formaven una unitat tan formal com temàtica diferent de la resta del text. Les revistes *Oràfrica* (2009) i *Journal des Africanistes* (2009) en publicaren en castellà i francès un article.

L'estudi de la resta del text, que està lluny de ser acabat, em permet malgrat això establir una nova distinció entre el primer cant i tots als altres, del segon al dotzè, formant així dues parts ben diferenciades que juntament amb aquella dels interludis que els va puntejant i travessant en diagonal constitueixen tres parts essencials a través de les quals es pot veure de quina manera els trobadors africans de l'arpa cítara *mvèt* combinen a través de la música i de la poesia un discurs èpic, fantàstic i meravellós, proper, de vegades, a la ciència-ficció ja que no hi falten ni ales de ferro que fan volar els homes, ni boles voladores que permeten travessar els espais... L'estudi monogràfic d'algun d'aquests relats de *mvèt* em sembla un pas previ i indispensable per poder contribuir a lliurar alguna consideració d'ordre general per a la comprensió d'aquest gènere literari.

En un estudi sobre la literatura fantàstica, T. Todorov assenyala tres camins per analitzar les obres d'aquesta forma de literatura: el verbal, el sintàctic i el semàntic (Todorof 1970). D'una manera o altra aquestes tres perspectives apareixeran en la nostra anàlisi. Pel que fa a l'aspecte sintàctic, T. Todorof precisa que consisteix en l'estudi

¹ L'Orstom va publicar-ne primer una edició ciclostilada l'any 1966. Aquest text va ser reprès pels *Classiques africaines* i publicat en l'editorial esmentada.

de les relacions que mantenen entre si les seves diferents parts ja siguin d'ordre lògic, temporal o espacial.

Pel que fa al *mvèt* de Zwè Nguéma podem distingir tres parts o tres elements que formen l'estructura global del relat. La primera part està formada pel primer cant (I). La segona part està formada per la resta del relat, del segon cant al dotzè (II). I la tercera està formada pel conjunt de soliloquis o interludis que es troben al final de cada cant i que tenen una estructura formal i musical pròpia (III). Per altra banda, cada una de les parts té una temàtica pròpia. El primer cant, en efecte, fa el paper d'introducció, d'una introducció general sobre els dos pobles que apareixeran en tota la resta del relat (del segon al dotzè cant), el poble d'Engong i el poble d'Oku, que, segons una nota del editor², el primer seria el dels Immortals i el segon el dels Mortals. Dos conceptes que no semblen aparèixer gaire explícits en tota l'obra, almenys com un atribut propi de tot un poble sencer³. En parlarem més endavant. En aquesta primera part formada pel primer cant, el trobador centra el seu relat en els orígens i formació de les grans famílies o llinatges d'Engong, el país dels Immortals. Després, a partir de l'estrofa 97, introdueix una genealogia de caire mític sobre els orígens de les primeres criatures i dels primers éssers humans; de la formació dels primers pobles i de la separació entre els homes d'Engong i els homes d'Oku, dels Immortals i els Mortals, sense donar-ne cap explicació. I esmentant aquesta separació (112⁴) s'acaba el primer cant entonant a continuació el primer interludi o soliloqui.

Després d'aquest interludi, comença doncs el relat èpic (II) que el trobador va oferir aquella nit. L'argument serà un altre sense que això impliqui una ruptura total amb la primera part (I); l'estil també serà un altre. El fil d'una mena de crònica genealògica que hom pot seguir en la primera part (I) és molt diferent, en efecte, de l'argument que ofereix la narració d'una lluita entre dos pobles, els Immortals i els Mortals (II). La primera sembla expressar-se amb un to gairebé jurídic o administratiu (nom, sobrenom, clan d'origen, matrimoni, descendència...) tal com sol fer-ho el discurs genealògic d'aquest poble, mentre que en la segona (II) el relat pren un to descriptiu referint-se a uns esdeveniments que creen l'argument d'aquest seguit de cants. Des del punt de vista verbal hom pot constatar per altra banda una més gran utilització dels verbs en passat (*angakomle*, *angabyalè*...) en la primera part (I), mentre que en la segona (II) el trobador narra els esdeveniments de la seva història situant-se més aviat en una mena de present imaginari. En aquesta segona part, el poeta convida una i altra vegada el seu auditori a

2 Cf. *infra* p. 8.

3 Però que conservaré en la meua exposició per raons pràctiques.

4 El número assenyalat entre parèntesi es refereix al número de les «estrofes» de cada cant tal com apareix en el text original.

«veure» o a imaginar-se (*ota...*) el que està cantant, la qual cosa no es produeix ni una sola vegada en la primera part (I). Una cosa semblant podríem dir pel que fa a l'ús dels idiòfons i onomatopeies totalment absents en la primera part. Aquestes formes verbals essent més pròpies d'un llenguatge descriptiu que d'un llenguatge genealògic de caire més formal.

Aquestes dues parts (I i II) queden articulades, però, amb la III formada pels soliloquis que ja hem estudiat en un altre lloc⁵. En aquests soliloquis, la temàtica és un altra, l'estil també. El trobador deixa de banda el relat de l'epopeia entre el poble dels Immortals i dels Mortals, per cantar allò que podríem dir-ne la *seva pròpia epopeia*: el fet de viure entre dos móns, el dels vius i el dels morts. Pel que fa als verbs, per altra banda, el trobador parla en primera persona, expressant les seves emocions, adreçant-se al seu pare, a la seva amant, recordant la seva iniciació... dialogant amb l'auditori que comparteix amb ell les seves inquietuds i contradiccions.

Aquest *mvèt*, amb les seves tres parts que em sembla pertinent poder distingir, formen un tot que és el que el trobador va lliurar al seu auditori aquella nit; potser un sistema, la qual cosa vol dir que les seves diferents parts mantenen unes relacions necessàries lluny d'ésser arbitràries com qualsevol obra literària, escrita o dita.

És molt possible que no hagi existit o que almenys no disposem «d'una epopeia de *mvèt*», és a dir d'un «text únic» més o menys unificat narrant els diferents episodis dels orígens d'aquests dos pobles i sobre llurs relacions, que vagin descabdellant un argument determinat. Jo crec que una unificació semblant és funció pròpia de l'escriptura, mentre que el discurs oral permet, potser a partir d'un text original, un esclat, en múltiples versions o variants i potser en diferents episodis que caldria considerar, no com a degradacions del text oral original, sinó com a noves creacions que, això no obstant, mantenen una mena de *matriu* en comú que d'una manera o altra apareix almenys en algun dels seus elements bàsics en totes les versions i episodis. Pel que fa les anomenades epopeies de *mvèt*, en aquesta matriu podríem descobrir, per exemple, els elements següents: un marc espacial comú habitat a ponent pel poble dels Immortals i a llevant pel poble dels Mortals, separats ambdós per un gran riu; un marc temporal imprecís que pot anar de l'origen de les coses a altres temps no determinats; un cert nombre de personatges (Ako-ma Mba, per exemple) que portant sempre el mateix nom exerceixen les mateixes funcions; una mateixa organització social en clans i llinatges, sistema de parentesc, formes d'aliances matrimonials...; una mateixa referència a un món sobrenatural... Aquests són en tot cas alguns dels trets que trobem en comú entre la part I i la part II d'aquest relat.

5 Cf. *Orafica* (Barcelona, abril, núm. 5, 2009), 33-70, i *Journal des Africanistes* (París, tom 79, fascicle 1, 2009), 209-240.

En aquest article estudiaré alguns aspectes del primer cant que forma la I part i que amb els seus aires èpics i/o mítics posa els fonaments del relat de *mvèt* pròpiament dit (del segon al dotzè cant). D'una manera especial estudiaré els conceptes de mortalitat i d'immortalitat que semblen atribuir-se a dos pobles que pretenen posar de manifest l'exercici d'un poder absolut i que el trobador sembla contestar quan diu per exemple d'un immortal tot fent esclatar de riure l'assistència: «Fixeu-vos quin poc seny que té aquest home...! Només pot servir per governar...!» (X, 25), però aquest aspecte polític apareixerà en la part II, que no tractem en aquest article. De totes maneres en aquesta part I, en seran assenyalats els seus fonaments, que seran suggerits quan el trobador es refereixi a la iniciació d'Akoma Mba que en altres relats de *mvèt* apareix com el gran cap del poble d'Engong, del poble dels Immortals...

Però abans de tot em sembla indispensable presentar un breu resum d'aquest primer cant perquè el lector català pugui fer-se una idea del seu contingut.

Resum

Primer cant

Per saber els orígens del poble d'Engong⁶ cal remuntar-se al poblat avui abandonat on els seus avant-passats van néixer i créixer. Aquest lloc, però, no va plaure a un d'ells anomenat Ekang, fill de Nna, i se'n va anar a viure a Oba, un poblat avui també abandonat, on va morir. Fou allí on va engendrar quatre fills: Evine⁷, Oyono, Meye i Ngam. El més petit es va separar dels seus germans i se'n va anar a viure a Edume Ndzem, on fundà un gran llinatge. Aquesta situació va permetre als uns i als altres viatjar i visitar-se. Els tres altres germans van fer-se molt rics (1-6).

Comencem per parlar del germà gran, Evine, fill d'Ekang. Reuní un dot i es casà amb Andeme Eyene, la primera filla d'Eyene Mba. Tingueren un fill que es digué Mba Andeme Eyene. Tenia una força excepcional, com ho demostrà amb algunes proeses lluitant contra homes d'Oku⁸, el país dels Mortals. Però un dia, les seves dones es cansaren d'ell, li lligaren les mans a l'esquena com si fossin les ales

6 Gairebé sempre el TFG designa aquest poble amb el nom complet d'Engong Zok Memebege me Mba. En la nota [1] de la plana 19 els editors especifiquen que aquest nom és el nom del poble dels Immortals. Per abreujar el text d'aquest resum utilitzaré el terme d'«Engong» o d'«Immortals» per designar els seus membres.

7 En general el TFG designa els diferents actors del relat a través d'una cadena genealògica senyalant els seus orígens. En aquest resum procuraré ser breu en la majoria de les ocasions. Per altra banda el sentit d'aquestes cadenes genealògiques serà examinant oportunament en un altre lloc.

8 Els pobles dels Mortals i dels Immortals són designats també en termes de llur situació geogràfica. És així que els mortals poden ser designats com la gent d'«amunt», la gent «d'avall» essent els Immortals. El TFG utilitza els termes *okün / nki* fent quasi sempre referència a un riu: riu amunt i riu avall. DFG transcriu aquests termes: *okü, akü / ñki*, . cf. p. 7.

d'un esparver i el llançaren al riu, un riu molt gran. Malgrat això, les seves proeses continuaren i, sense asfixiar-se, el seu cos tot allargat va fer com una mena de resclosa perquè les dones en buidar-se poguessin atrapar molts peixos, fent, al mateix temps, que riu amunt les aigües provoquessin una greu inundació. Més tard les dones tragueren el seu cos del riu i el portaren a la casa comuna del poble, on es posà a suar i la seva suor va ser tan abundosa que causà una altra inundació.

El trobador es complau a descriure altres proeses i en acabar d'esmentar-les compara aquest personatge a un arbre que serveix de cau als ximpanzés, un arbre d'aquells que creixen a les fonts dels rius, un arbre inflexible, un gran arbre que cap d'altre pot inclinar. És per això que Mba diu que «després de la seva mort, els infants del clan Yenzok ungiran les seves despulles amb un unguent fet de pólvores vermelles i oli per esdevenir coratjosos com ell».

Mba es casa amb una noia d'un clan⁹ pigmeu anomenada Bela Midzi i Mborozok, fill de Bela Midzi, va néixer (7-19).

Mborozok rebutja portar el nom de la seva mare i proclama que d'ara en endavant es farà dir Akoma, fill de Mba, a més a més de molts altres sobrenoms¹⁰ (19-21).

El trobador dona després algunes informacions sobre els germans d'Akoma Mba: Ondo, Engoang, Otuang, Bengone i Aviereman (22-29) per tornar després a la generació del pare del pare d'Akoma Mba, els germans d'Evina Ekang: Oyono (30-40), Meye (42-44) i Ngame...

Del matrimoni entre Ondong Oyono i Otougue Ndon va néixer Medza me Otougue, un gran defensor de tots els clans dels país dels Immortals, dur com els tendons d'un elefant, anomenat «basal-d'aigua-on-viuen-les-granotes-i-les-salamandres». Aquest home tenia el costum de dir que si fos per ell no es faria mai la guerra contra els Mortals ja que no s'hi pot trobar ni un sol clan sense un parent o aliat. Medza me Otougue és un home molt ric, ningú pot comparar-s'hi. Es diu que tenia més de 900.000 mil esposes (49-53).

Les seves riqueses, com també aquelles d'Akoma Mba, el seu cosí, van tenir aquest origen. Un dia Akoma Mba el va convidar per anar a casa dels seus oncles materns per tal de trobar-hi Nnaŋ Ndoŋ, un personatge una mica estrany, de dos colors, fosc cintura amunt i rogenc cintura avall, per tal que els iniciés al do de poder esdevenir molt rics. Aquell mag coneixedor dels secrets que permeten afaiçonar la vida, va estar-hi d'acord a condició que ells estiguessin d'acord a compartir aquell ritual. Primer inicià Medza me Otougue. Posà tres objectes a terra i va fer-li'n escollir un. Va procedir de la mateixa manera amb Akoma Mba. Tenint en compte el que havien escollit, el mag va concloure que el primer havia escollit les riqueses, tot preferint l'audàcia i la vida, mentre que el segon havia preferit rebre l'audàcia, l'agressivitat i l'orgull. Akoma Mba,

9 ayòŋ en el TFG.

10 El tema d'aquests sobrenoms serà tractat en un altre lloc.

però, esdevindria també un home ric. El mag els va imposar una prohibició, la de no barallar-se amb ningú ja que si ho feien esdevindrien per sempre més uns cerca-raons. També els va aconsellar que ningú més que Engong anés a veure'l ja que això faria que el talismà de les riqueses que havien obtingut, en ser divulgat, deixés de produir el seu efecte. «Si algú d'Engong s'atreveix venir, els va dir, li tallaré el cap perquè no pugui dir a ningú el que succeeix aquí» (54-79).

Els dos cosins tornen als seus poblats respectius. El germà de la segona esposa d'Akoma Mba es proposa d'anar a visitar aquest darrer per beneficiar-se una mica de les riqueses obtingudes. Prepara un petit obsequi per oferir-li. Akoma Mba el rebutja per no considerar-lo de prou vàlua. Fa esclatar el seu picarol màgic i mata el seu cunyat. Fou així com Akoma Mba va violar la seva iniciació al do de les riqueses i des d'aquest fet esdevingué famós per ser un gran faedor de conflictes. Medza me Otougue, en canvi, esposà moltes dones i esdevingué un home ric (80-95).

Després d'haver explicat els orígens del poble d'Endon, el trobador parla de l'origen dels éssers d'aquest món. Yo Mèbègè va engendrar Zame. Zame va engendra l'home Negre i l'home Blanc. Després engendrà el ximpanzé, el peix, l'arc de Sant Martí i el gos. En un principi, els Blancs i els Negres visqueren plegats, després es separaren; Els habitants d'Engon i els d'Oku també visqueren plegats en un principi; després es separaren, cada un seguint el seu camí...(98-112).

Aquest primer cant apareix com un text format de dos relats, l'un sobre els orígens del poble d'Engong, l'altre sobre els orígens dels primers éssers de la creació. Un cant que possiblement resumeix altres relats de *mvèt* centrats sobre aquest tema dels orígens i que el trobador fa servir d'introducció a altres relats de *mvèt* sobre fets o esdeveniments que succeïren en aquells temps, però que no tracten necessàriament sobre l'origen de les coses. Un detall sembla suggerir-ho. En acabar d'explicar els orígens de les famílies que formen el poble d'Engong o dels Immortals (97) i començar (99) a cantar els orígens mítics dels diferents éssers de la creació, el trobador fa menció explícita d'un cant de *mvèt* en el qual hauria narrat més detalladament la separació dels homes. L'estrofa 98, en efecte, aporta aquesta precisió: «De la nostra separació amb els homes d'Engong –pregunta a l'auditori– vaig parlar-ne abans d'ahir, oi? Llavors vaig dir que...»¹¹ i en aquesta mateixa estrofa (99) enceta la genealogia mítica sobre els començaments i la separació del poble d'Engong dels altres humans, gairebé en forma de resum (en quatre estrofes, de la 99 a la 112). Cal precisar que els editors presenten aquest primer cant com el pròleg¹² de tot el relat que seguirà (II) i que el trobador encetarà precisament amb aquestes

11 *Anè mêngadzo naa...*

12 En la pàgina 19 els editors escriuen [prologue] sota l'enunciat «*Chant premier*».

paraules: «Heus aquí el relat de *mvèt*»¹³ establint així una clara distinció entre el primer cant i el segon, aquest darrer essent el primer d'una història que es desenvolupa a través dels onze cants següents, la qual història es fonamenta o s'articula en aquella cantada en el primer cant, però que n'és completament independent i que segurament n'és una de les moltes que els trobadors de *mvèt* poden cantar. Considerem alguna d'aquestes articulacions. Aquella relacionada amb els personatges, per exemple. En el primer cant o pròleg, el trobador esmenta el nom d'uns quaranta avantpassats dels quatre grans clans del poble d'Engong o dels Immortals. Cap d'Oku o del poble dels Mortals. D'aquells personatges uns vint apareixen en els cants següents, cosa que estableix una clara articulació entre el primer cant d'introducció i els onze següents, que constitueixen com ja he dit el *mvèt* que el trobador es proposà transmetre al seu auditori aquella nit. Aquest *mvèt*, a més d'aquells vint personatges, en presenta uns cent quaranta de propis, sovint amb la seva genealogia i el nom del clan o llinatge al qual pertanyen, ja siguin del món d'Engong o del món d'Oku.

He dit que el principal tema d'aquest primer cant és d'ordre genealògic i que tracta en primer lloc sobre els orígens del principals prohoms, llinatges i clans de país dels Immortals (1-96) i que ret compte després (99-112) de l'origen mític dels primers éssers i dels primers pobles de la terra abans de la separació entre els uns i els altres. N'analitzarem alguns aspectes tenint en compte aquestes dues grans seqüències o temàtiques (1-96 i 99-112). Cal dir, però, que en la primera gran seqüència, el trobador a penes esmenta el país dels mortals. Una sola persona que el TFG considera literalment com un «gran¹⁴ home» (*mora mor*) procedent de llevant, de riu «amunt» (*okiiny*) i anomenat Zok Memvene. Un personatge gens important que fa un paper esporàdic i que no és esmentat cap vegada més en tot el relat. En l'altra gran seqüència (99-112), els mortals son esmentats quatre vegades, però cap de les quatre pel fet de ser mortals, la qual cosa sabem, com hem dit abans, gràcies a una nota dels editors. En les estrofes 109-112 el trobador diu que els homes (*ebor*) d'Engong (els Immortals) anaren a instal·lar-se al mateix lloc (*mvok*) on vivien els descendents (*mvoy bor*) d'Etura Ndong¹⁵, que engendrà tots els membres de Mikoul Menyung Eko Mbenye, que, segons la nota esmentada, seria el nom del poble dels Mortals. Caldria afegir que alguna vegada i segurament per simplificar la traducció i fer-la més entenedora, els editors anomenen «le peuple d'Oku» (literalment «el poble de Dalt o de riu Amunt», de Llevant) per designar al poble dels

13 *Mvèt edzòò*.

14 Potser cal dir que en tot aquest relat, com escau a un relat de caire èpic o fantàstic, l'adjectiu *mora* (gran, gegantesc...) apareix moltes vegades: I. 8, 24, 28, 71, 72; II. 0, 10, 11, 16, 17, 18, 19, 77, 79, 92, 111; III. 17, 41, 47, 68, 91, 99, 104...

15 Vegeu més avall núm. 40 i diagrama.

Mortals, encara que el TFG no ho digui explícitament i els termes fang emprats *okii* o *oküny* vulguin dir en francès «en amont», direcció N-E, llevant, orient... per oposició a *nke* o *nkeny* que vol dir «en avall», direcció S-O, ponent, occident, i que molt sovint aquests mots s'empren fent referència a un riu.

Els orígens del poble d'Engong

1. El tema de la immortalitat

Des d'un punt de vista semàntic, els temes desenvolupats en aquest cant que forma la primera part (I) son nombrosos i la majoria seran perllongats en la part II, és a dir, a través dels cants 2-12. És per això que l'estudi que presento en aquest article s'ha de considerar incomplet i potser provisional, ja que ens serà impossible comprendre'l sense comparar-lo amb les altres parts que formen aquest relat de *mvèt* i que cal considerar com formant un tot. Començarem doncs examinant de quina manera el trobador procedeix a la construcció del tema de la immortalitat dels personatges d'Engong.

Tothom sembla estar d'acord que els relats de caràcter èpic dels trobadors de l'arpa cítara *mvèt* tractin de la lluita entre els Immortals i els Mortals, formant els primers el poble d'Engong i els segons el poble d'Oku o de Llevant. Caldrà encara que aquesta particularitat aparegui en els relats de *mvèt* pròpiament dits i no tan sols en les seves exegesis, comentaris o estudis de caire teòric. D'una manera general, es pot admetre que aquesta particularitat fonamental per definir la identitat d'un poble formi part del context propi d'aquests relats i quan el trobador es posa a cantar un d'aquests relats no cal que ho digui explícitament: hom pot donar per entès que els habitants d'Engong son immortals i que els d'Oku son mortals. Fins i tot penso que els comentaristes, sobretot si son africans i han sentit molts trobadors de *mvèt*, poden haver-se fet aquesta idea, però estaria bé que en fer-ne un comentari escrit indiquessin l'origen de les fonts orals d'una afirmació tan important com aquesta, la immortalitat dels habitants d'Engong. Ara bé, si el relat que em proposo examinar continua presentant la lluita entre aquests dos pobles, em sembla possible poder trobar rastres de la immortalitat dels uns i de la mortalitat dels altres i raonable voler saber de quina manera el trobador va construir aquests dos conceptes. Pressuposo, doncs, que d'alguna manera apareixeran en aquest relat i no tan sols en aquesta part I sinó també en la II.

Com ja he assenyalat més amunt, en el text de *mvèt* que em proposo examinar sabem, gràcies a una nota [1] dels editors (p. 19), que el nom d'Engong Zok Mëbëgë me Mba esmentat en el text «est le nom des immortels, dont le poète nous esquisse la généalogie

dans ce premier chapitre» i per la nota [32] de la p. 25 que «les gens d'Oku dont Zong Midzi est le plus illustre représentant (du moins dans cette épopée) sont des mortels».

És doncs a partir d'aquesta precisió que volem donar un primer pas per a la comprensió d'aquest *mvèt* examinant les paraules i les imatges que permeten al trobador establir el contingut d'aquests dos grans conceptes, la mortalitat i la immortalitat.

En la seva estrofa d'obertura (1), el trobador situa l'auditori en un poble anomenat «Figueres¹⁶» on els avantpassats dels habitants d'Engong Zok Mebege me Mba¹⁷ –diu la traducció– «sont nés et ont grandi». Fou en aquest mateix poble –diu la mateixa traducció una mica més lluny– on «ils sont devenus des hommes». Evidentment no hem de tractar un relat èpic com si fos un informe paleontològic. Ni els habitants d'Engong ni els seus descendents (3), els ekang, formaren part, paleontològicament parlant, del «bressol de la humanitat» com ho pretenen avui alguns autors. Cal reveure el TFG i la seva traducció francesa per mirar de comprendre una mica aquestes primeres seqüències. El text ens diu que en aquell poble «leurs ancêtres (*ebor*) sont nés (*bengabyèlè*) et ont grandi (*bengakomle*) ...» per acabar dient una mica més enllà que fou allí on «tous les ancêtres (*ebor*) sont devenus (*bengakomle*) des hommes (*bor*)». En la nota 3 de la plana 18, els editors precisen el sentit del verb *komle* tot dient «qu'il s'agit d'un dérivé du verbe *kom* qui signifie «réparer, préparer...; *komle*, préparer spécialement et avec beaucoup d'achernement». Els fenòmens aparentment naturals i designats amb els mots gairebé sinònims en aquest context de «fer-se grans» i «esdevenir homes» son dits en el TFG amb el mateix verb (*komle*) i amb la mateixa forma verbal del passat (*benga-*). Jo diria que cal interpretar aquesta seqüència com possiblement l'entenia l'auditori en el sentit que els homes d'Engong esdevingueren «màgicament» uns homes *forts*, *valerosos* i *invencibles*, i potser fins i tot *immortals*, encara que sobre aquest punt ens caldrà esperar una mica i veure què és el que el TFG diu o suggereix quan nosaltres parlem d'immortalitat. Una mica més al nord, entre els evuzok, he pogut constatar que el verb *kom* és emprat seguint el mateix sentit que hom troba en la nota dels editors, però gairebé sempre a més a més expressant l'acció d'un acte ritual, especialment d'un *byan*, destinat a causar un canvi molt significatiu d'ordre màgic al seu destinatari. És així que els evuzok parlen del ritu *nkoman mòn* o *nkoman evu* per a *preparar*, *afaiçonar* o *donar* la seva pròpia especificitat (*nkoman*, nom derivat del verb *kom*) a l'*evu* d'un infant (*mòn*)¹⁸. Un evuzok, després d'esmentar-me aquest ritu, em deia que la seva finalitat consistia a fer un *ewolo mod*, és a dir un «home fort, valerós...» tot afegint «...e dzom baloe na «mod», allò que

16 *Mekoo*, plural d'*akoo*, *Ficus exasperata*, de la família de les moràcies. Cf. Mallart, *El sistema mèdic...* p. 906 (*Akoled*).

17 Que des d'ara i per raons pràctiques anomenaré simplement d'Engong o dels Immortals.

18 Sobre aquest ritu, cf. Mallart, *El sistema mèdic...*p. 132 i s.

«nosaltres en diem “un home”...». I tot parlant d'algú que posseïa un *evu* potent, un altre evuzok em deia: «l'home que ha estat ben “preparat” (*nkoman*) no és un home qualsevol (*mod anè nkoman, asikik zèzè mod*)». És així com referint-se precisament a un heroi de *mvèt*, Akoma Mba, un vell evuzok em deia que «quan Akoma Mba anava a fer la guerra contra algú, ell mateix es quedava a casa seva i era el seu *nkuk* (el seu doble o avatar) que hom havia *preparat* (*kom*) per ell, el que se n'anava a fer la guerra...»¹⁹. Potser ens podríem preguntar també si el nom d'aquest heroi, el cap de tots els immortals, dotat de poders màgics excepcionals, Akoma Mba, no és un derivat del verb *kom*.. És així en tot cas com ho suggereix G. Towo-Atangana, quan tradueix aquest nom per «El creador de Mba» (1965: 171) ja que els seus poders, diu aquest autor, eren més potents que els del seu pare, Mba. Pel que fa precisament a aquesta altra accepció d'aquest verb, cal dir que tant ell com els seus derivats són emprats per significar l'acció de «crear», especialment aquella que es atribuïda al déu cristià: *Zamba angakom yob ai si* («Déu creà el cel i la terra»); *Nkom-bodo* («El Creador-dels-homes»)... És així com en els diccionaris de Tsala, Grafín i Pichon, Galley... sacerdots o pastors, tots ells, donen aquesta accepció al verb *kom*. És així també, per altra banda, com apareix en tota la literatura i en totes les prèdiques de les esglésies cristianes. I hom sap que tradicionalment aquestes esglésies han considerat la creació com una obra feta del no-res, *ex nihil*, una obra que com direm després ha estat atribuïda a Zame, Nzame o Zamba, que, segons les antigues genealogies, no era sinó un avantpassat mític... Hi ha hagut, doncs, una clara «evangelització» del verb *kom*. Ara bé, en l'ús profà d'aquest terme –que també existeix– s'utilitza per a significar que hom *arregla* o *afaiçona* quelcom que ja existeix per donar-hi una nova forma. Deixant aquesta altra accepció del verb *kom*, probablement més tardana, jo penso que aquesta estrofa es pot interpretar dient que els homes d'Engong foren *preparats*, *ben arranjats* o *ben afaiçonnés* per esdevenir uns homes forts, valerosos i invencibles gràcies a l'eficàcia de certs rituals i, d'una manera particular, gràcies a les «medecines màgiques» o actes simbòlics anomenats *byan*. Això podria ser confirmat per l'ús que el trobador fa d'aquest verb en altres estrofes en les quals apareix més explícitament relacionat amb un acte ritual d'ordre màgic (vegeu, per exemple, les estrofes 26, 60...). També podria confirmar-se fent una lectura atenta del TFG de l'estrofa 17. En efecte, després d'haver cantat les grans proeses de Mba Endeme Eyeme (8-15), el trobador resumeix la personalitat d'aquest personatge esmentant l'un darrere l'altre els seus sobrenoms i tot acabant

19 Aquests testimonis coincideixen amb la definició del verb *kom* que dona Gallay en el seu DFG (p. 159). En l'entrada d'aquest terme diu: «1. Arranger, former, préparer [...]. *Kom mon*, donner à son fils une puissance fétiche (*evur*), pour qu'il soit fort...». I després en l'accepció 2 diu: «*kom nkukb*. Prendre une bête vivante, la garder secrètement dans sa maison, ou même la laisser libre [...] Ce *nkugb* veut être payé avec du sang humain...». Una persona morta simbòlicament pot esdevenir igualment un *nkug* o *eyej*. Cfr. Mallart, article sobre els soliloquis.

en l'estrofa següent amb aquestes paraules: «Mba es prou valent i àgil per lluitar contra qui sigui amb una atzagaia». Cal dir que el terme *fang* que els editors han traduït per «assez vaillant et agile» és aquell d'*edzidzig*, un derivat del terme *dzig* que, segons el diccionari Tsala, significa «iniciar. Confiar el secret d'un art, d'un misteri...» I l'autor del diccionari dóna tot seguit un exemple que em sembla significatiu: *dzig byañ*: confiar el secret d'una medicina màgica. *Edzidzig* és un nom que pertany a la classe 8 (Gènere IV). Ara bé, entre els noms que pertanyen a aquesta classe, hom hi troba aquells que tenen un valor augmentatiu, formats, com és el cas d'*edzidzig*, amb un redoblament incomplet del radical. La traducció és, doncs, correcta però no fa referència a la dimensió màgica que sembla suggerir aquest mot, com essent el resultat d'una iniciació o de l'acció d'un *byañ* que proporciona al seu posseïdor un poder especial com per exemple l'agilitat i la força per esdevenir un bon guerrer. Segons els DFG de Galley, el terme *zi* (p. 385) significa «menjar». I tant en ewondo com en fang els termes *di* i *zi* significat «menjar» també poden significar «iniciar, ser iniciat²⁰...». El mateix Gallay en dóna un exemple que es pot interpretar com una iniciació al culte dels avantpassats (*zi melan*) que en ewondo hom diria *di melan*. Segons Tsala, el cap dels *nkug* encarregats de rebre i d'iniciar les «ànimes-del-morts», els *bèkon*, portava els nom d'Esama Ndzigi. Ara bé, si Esama suggereix el nom que es donava al lloc on vivien els candidats a ser iniciats (*esam*), Ndzigi, que literalment vol dir «L'iniciador», és un derivat nominal del verb *dzig*, «iniciar». Aquests petits detalls podrien confirmar el que hem dit més amunt sobre el verb *kom*. És possible que estiguem davant d'una constel·lació d'ordre semàntic en la qual els termes *kom*, *nkug*, *zi* (*di*) *dzig*, *edzidzig*... permeten comprendre als auditors (i als lectors) que fou en aquell primer poble de Figueres on els avantpassats d'Engong esdevingueren per la força d'uns actes rituals (*kom*) uns homes dotats d'uns poders màgics excepcionals que els podia fer *invencibles* i, a més a més, donar-los la capacitat de desdoblarse o d'esdevenir posseïdors d'una mena d'avatar sota formes diferents que actuarien en nom seu, fins i tot després de la mort. I aquí tenim una pista per a comprendre com és pensat el concepte d'immortalitat en aquest poble.

Això podria explicar que el text combini perfectament unes accions que podríem considerar com a ordinàries amb altres que com a mínim podríem considerar com a extraordinàries, pròpies d'un llenguatge fantàstic en què la realitat i la ficció semblen donar-se la mà. Això fa que en el relat es pugui trobar fàcilment la justa mesura d'una cosa o d'una acció i la desmesura d'altres. És així, per exemple, que Evin Ekang manté relacions sexuals amb Andem Eyene (7) d'una manera ben normal. Aquestes relacions, no cal considerar-les com una gran proesa. I el seu fill Mba Andem Eyene fa el mateix,

20 Sobre aquest tema vegeu Mallart 2008, p. 490 i s.

prenent per esposa Bela Mindzi (28) i res impedeix que un dia totes les seves esposes es revoltin contra ell, l'agafin, li lliguin les mans i el llencin dins d'un gran riu. En aquesta seqüència, la *gesta* és de les dones, però el trobador no presenta aquest fet com a tal. És molt possible que l'auditori no el prengués com un acte ordinari, en el sentit d'un fet que fos freqüent en aquella societat, però si com un acte portat a terme sense recórrer a cap mitjà extraordinari o màgic. És així almenys com el trobador el descriu. L'aspecte excepcional apareix tot seguit, quan el cos d'aquell home llançat dins les aigües abundoses d'aquell riu, estirat d'una riba a l'altra, amb les mans lligades al darrere, sense asfixiar-se, esdevé com l'enclosa que, en la pesca *alog*, permet l'assecament d'una part del riu i a les dones d'atrapar-ne els peixos... Després les dones treuen el marit del riu, el deslliguen i l'asseuen a la casa comuna. I tots aquests actes que semblen ben ordinaris s'acaben amb el fet gens normal de veure aquell home posar-se a suar i de fer-ho d'una manera tan abundosa que provoca una gran inundació...

Des dels inicis d'aquest cant el trobador descriu les proeses guerrereres i altres de les quals són capaços els avantpassats d'Engong. En les estrofes 8-15, ens canta aquelles de Mba Andeme Eyene, el nét d'Ekang Nna, el pare d'Akoma Mba. Mba Endeme Eyene rep de la part del trobador tots els honors, tots menys un, el de ser descendent d'un immortal. En l'estrofa 2 d'aquest cant, en efecte, se'ns diu que Ekang Nna va morir en el poblat d'Oba fundat per ell. La mort sembla doncs possible entre els immortals. Davant de fets com aquest em sembla pertinent que hom es preguntí quin és el sentit del terme «immortal» donant per certs traductors als herois d'aquests relats èpics de *mvèt*. És que hom vol dir que els habitants d'Engong no estan subjectes a la mort o bé simplement que les seves proeses quedaran inscrites en la memòria dels homes per sempre més? Amb quins termes i amb quines imatges la llengua fang s'expressa per referir-se a la immortalitat dels uns i a la mortalitat dels altres? Podríem pensar que la immortalitat d'aquests homes d'Engong és l'expressió d'un accent emfàtic o hiperbòlic que alguns traductors han volgut donar a termes fang que no suggereixen aquesta idea, és a dir aquella d'una vida sense un acabament final? Si aquest fos el cas, no seria com si un grau de desmesura suplementari s'hagués afegit a la desmesura pròpia dels relats èpics? O dit d'una altra manera: no seria que els *invencibles* d'Engong han esdevingut *immortals* gràcies a l'aportació dels traductors o comentaristes? No podria dir-se que aquesta promoció es deu d'una manera ben clara a la publicació del *mvèt* de Tsira Ndong Ndoutoume en 1970? Un relat de *mvèt* que per altra banda apareix publicat directament en francès, sense el TFG, i mai sabrem si es tracta d'una producció literària de l'autor, escrita per ell mateix (i no dita o cantada) o de la transcripció i traducció d'un *mvèt* cantat o après

dels seus mestres d'iniciació²¹, com més tard altres escriptors han intentat fer²². És potser així, seguint les petjades de Tsira Ndong i Essindi Mindja com el gènere èpic *mvèt* assoleix una altra forma d'expressió, una segona vida. Llàstima que en aquests casos la llengua fang no en surti beneficiada. I potser la música tampoc.

Crec que és important fer un repàs dels textos editats abans dels relats de Tsira Ndong (1970) i de Zwè Nguéma (1966 i 1972) per veure fins a quin punt apareixen les nocions de mortalitat i d'immortalitat tant en els relats de *mvèt* com en els comentaris. Potser cal dir en primer lloc que les publicacions sobre el tema no són nombroses. Tenint en compte les fonts de què dispo, l'any 1960 l'abat Tsala²³ va publicar la primera part del relat de *mvèt* «Mesi me Kodo Endon» en llengua ewondo i traducció francesa. L'any 1961 publicava la segona part en la mateixa revista. Segons diu l'autor de la publicació, aquest relat havia estat recollit i transcrit per l'abat Tobie Atangana (†) i traduït al francès per ell mateix, l'abat Tsala. Aquest mateix relat amb el text només ewondo i amb una transcripció lleugerament diferent²⁴ fou publicat l'any 1965 per Fada Maks Messi. L'any següent, Eno-Belinga el publica de nou en la versió francesa de Th. Tsala l'integra en el seu llibre *Littérature et musique populaire en Afrique noire* (Cuyas: 1966). *Mesi me Kodo Endon* és el nom d'un ximpanzé protagonista d'aquest *mvèt* que vol instaurar entre els ximpanzés el mateix sistema de poder que en la societat humana. El tema de la mortalitat i de la immortalitat no és doncs tractat en aquest relat. Només en l'estrofa 170 es parla d'un ximpanzé que era tan vell que quan el primer home va néixer, ell ja era ximpanzé²⁵. Però potser es tracta d'un recurs literari per dir la mateixa cosa que quan nosaltres els catalans diem que «una persona és més vella que Matusalem», o que «anar a peu». Els anys 1964 i 1965, Maks Messi publica dues històries de *mvèt* senceres en llengua ewondo que tampoc donen indicis d'aquest tema situant els seus protagonistes en el temps i ambient colonial. Recordem que hi ha relats dits de *mvèt*, és

21 És interessant constatar que en comparar el *mvèt* de Tsira Ndong amb el de Zwè Nguéma es troben moltes imatges semblants, la qual cosa podria confirmar que Zwè Nguéma fou el «professor» de Tsira Ndong, com diu Herbert Pepper en la seva introducció al *mvèt* de Zwè Nguéma publicat pels *Classiques Africains* (p. 9). De totes maneres, també cal dir que en cap moment el relat de Zwè Nguéma és tan explícit com ho és el de Tsira Ndong pel que fa a la immortalitat dels habitants d'Engong.

22 Vegeu per exemple Essindi Mindja, *Le Mvet: la Guerre du fer* (París, L'Harmattan, 2009).

23 Vegeu Bibliografia.

24 La comparació dels dos textos ewondo és interessant. Cap dels dos autors assenyalen les condicions en què foren consignats per escrit aquests relats de *mvèt*. Dictat directament? Amb l'ajut d'un magnetòfon? Dictat i lleugerament modificat? Les modificacions no alteren l'essencial, és cert, però no es limiten a qüestions de pura transcripció (*a nga bonde* o *angabonde*; *fo* o *foo*...) sinó d'estil, de posició dels mots en l'extensió de la frase... (*E ye a Mesi* o *Ndo a Mesi*; *bedebë a mbe na*, *a nna* o *duubu a mbe*, *a nna*...).

25 *To a abog fe mod osu akeli biali. Hala antoa ya te wòd kòm o!* (versió de Maks Messi).

Tò a abog fè é mod osu a keleg biali, Vala a ntoa ya tè woa kòm. (versió publicada per Tsala).

a dir que han estat cantats per trobadors d'aquest instrument (*mbom mvèt*), que tot i sent relats llargs i tenint un caràcter fantàstic i meravellós, no semblen inscriure's en el camp propi dels relats èpics, ni musicalment ni literàriament. Potser cal tenir en compte la distinció²⁶ establerta per Gaspard Towo Atangana (1965) en la publicació d'ell mateix, una mica més tard (1966), d'un conte filosòfic (és així com l'anomena) sencer cantat per un trobador de *mvèt* i que tracta d'una aranya (*Nden Bobo*) que acusa Déu (Zamá, en el text original) de permetre la mort i el sofriment en aquest món, però en el que en cap moment apareixen els habitants d'Engong, d'Oku, o el cèlebre personatge Akoma, Mba... ni és suggerit el tema de la immortalitat o de la mortalitat. Towo Atangana esmenta en canvi aquest tema en el seu article de l'any 1965, quan escriu: «...les Ekang [descendents dels Engong] sont tous extraordinaires, invincibles et invulnérables au combat et, bien plus immortels»²⁷. En la mateixa revista que Towo Atangana publica el seu article d'ordre general sobre el *mvèt*, Awom Stanislas en publica un altre en el qual, després d'una breu presentació, ens ofereix els primers 653 versos en llengua ewondo i traducció francesa d'un cant èpic sobre la guerra d'Akoma Mba contra Abo Mama. Alguns d'aquests versos van ser publicats de nou en francès una mica més tard en un llibre de «fragments escollits» de diferents epopeies africanes editat per R. Labatut²⁸ i en dos altres publicats molt més tard per L. Kesteloot²⁹. Tampoc en aquest text el tema de la immortalitat és suggerit cap vegada.

Així doncs, en els relats de *mvèt* pròpiament dits editats³⁰ abans de la publicació del *mvèt* de Tsira Ndong, el tema de la immortalitat no sembla ser afirmat clarament ni suggerit metafòricament. Per altra banda, només un sol relat, no publicat sencer sinó parcialment, (Awona Stanislas 1965) situa el seu auditori i el seu lector en el temps mític d'Akoma Mba³¹. Pel que fa els articulistes o comentaristes la immortalitat dels Ekang (descendents del poble d'Engong) es esmentada una sola vegada (Towo-Atangana, 1965).

26 *Mvèt-bibon, Ndong Mekoda, Akel-Yeme, Mbom Edina, Angon-Mana...*

27 Aquest autor dóna tot seguit una explicació molt interessant del que podria ser una pista per entendre el concepte d'immortalitat elaborat per aquests trobadors de *mvèt*: «Quand ils ont assez de la vie d'Emo Minlang (c'est-à-dire le pays des causeries, ce monde-ci) ils passent dans le monde des invincibles, des Bekon, qu'il faut bien se garder d'identifier avec les morts...».

28 S. i R. Labatut, *Epopeés africaines. Morceaux choisis*(Cameroun, Bureau des Recherches Pédagogiques et des Programmes, s/d).

29 *L'epopée traditionnelle* (París, Nathan, 1972) i *Les epopeés en Afrique Noire* (París, Karthala, 1977).

30 Cf. La bibliografia establerta per Lluís Mallart en *Un mvèt de Zwè Nguéma* (p. 481). Totes les obres esmentades, llevat d'aquella de Tsira Ndong, foren publicades entre 1960 i 1966.

31 Potser cal insistir que aquelles obres que han anat reproduint «fragments escollits» d'algunes epopeies africanes han anat donant com a exemple alguns versos d'aquesta mateixa epopeia de Stanislas Awona.

En el camp dels estudis sobre el *mvèt* escrits en castellà³² trobem un article (Crespo 1962) sobre els trobadors de *mvèt* de la Guinea en aquell temps colònia espanyola. En aquest article, el seu autor presenta d'una forma resumida el relat d'un trobador guineà i per demostrar que es tracta realment d'una traducció del fang, tradueix el text en lletra itàlica. En aquest text trobem aquestes paraules: «Este héroe desafió temerario un día a los de Engonk que se decían invencibles por naturaleza». El text descriu després les proeses d'Akoma Mba contra les temeritats d'aquest personatge. Després del text escrit en itàlica, l'autor introdueix aquest comentari: «Para que la narración tanga éxito ante el público debe el juglar seguir contando la venganza de Akoma Mba que debe salir siempre triunfante pues de lo contrario, la narración no sería del gusto de los oyentes. Tampoco gustaba el relato si el juglar hacía morir en él a alguno que perteneciera a la tribu Ekang (del poble d'Engong) pues eran considerados como inmortales todos los habitantes de dicha tribu». Aquest testimoni ens ajuda a veure la importància que té l'auditori en la construcció dels personatges en aspectes tan importants com aquest de la immortalitat fins al punt d'empènyer el trobador a forjar aquest concepte.

Pel que fa al *mvèt* de Zwè Nguéma publicat primer per l'Orstom (1966) i després pels *Classiques Africains* (1972) diguem que, si bé en aquest primer cant tots els habitants d'Engong semblen forts, valerosos i invencibles, no tots semblen ser immortals.

Mba [fill d'] Andeme Eyene és el primer habitant del poble d'Endong al qual el trobador consagra un seguit d'estrofes. En primer lloc ens diu que és fill d'Andeme Eyene, que és el nom de la seva mare (el seu pare es diu Evina Ebang). Mba Andem Eyene va casar-se amb una dona pigmea que es deia Bela Midzi i tingueren un fill a qui donaren un nom que literalment vol dir «Arruga-d'éléfant-fill-de-Bela-Midzi», tot assegurant així, en aquesta altra generació, la transmissió del nom de família pel cantó de la mare. La primera transgressió que va cometre el seu fill consistí doncs a rebutjar de portar aquest nom i fer-se dir «Akoma [fill de] Mba», auto imposant-se així una transmissió patrilineal del nom. Però abans de descriure les proeses d'aquest fill, Akoma Mba, el cèlebre heroi de les epopeies de *mvèt*, el trobador consagra les estrofes 8-17 a descriure aquelles del seu pare Mba, que, malgrat pertànyer al poble d'Engong o dels Immortals, no li fa res dir: «Així, un cop jo sigui mort, els infants del clan Yendzok podran servir-se

32 Encara que en aquesta breu informació bibliogràfica ens situem entre els anys 1960 i 1972, em sembla necessari afegir que, en altres publicacions, el terme d'«immortal» apareix més en el títol i en els comentaris del seu editor que no pas en els textos de les epopeies publicades. En efecte, Ramón Sales Encinas publica diverses epopeies cantades per Eyi Moan Ndong i ho fa en un llibre intítulat precisament *En busca de los Inmortales* (2004). En el primer relat que té per títol «Akoma Mba ante el tribunal de Dios», Ramón Sales, en el prefaci d'aquest relat, planteja el problema de la immortalitat, però citant un text inèdit de J. Mbana. Segons aquests comentaristes la immortalitat dels Engong i dels Ekang seria un fet, però un fet expressat en els comentaris i no en els textos dels quals disposem. Semblaria doncs que entre els textos i els comentaristes la correspondència no sempre és perfecta.

de les meves despulles, barrejar-les amb oli, i ungir-se el cos per esdevenir uns homes plens de coratge». En fang, en efecte, el terme *ekèkè* (*ekèlkèl* en el text) significa «anar-se'n per sempre més, sense retorn possible, morir...».

Així doncs, en aquesta primera part del relat de *mvèt* ens hem trobat ja amb una mort ben real (2), amb una mort anunciada (16), amb una amenaça de mort de la part del mag Nnaŋ Ndoŋ cap als habitants d'Engong (78), i referint-se a Ondo Mba, germà d'Akoma Mba, el trobador esmenta la possibilitat de morir amb aquestes paraules: «Pel que fa Ondo Mba és tan perillós fugir d'ell com apropar-s'hi. Si fuges d'ell, et persegueix; si t'hi apropes, et mata» (22). Una vegada més, doncs, en aquest *mvèt* de Zwè Nguéma, la mort no sembla impossible entre els Immortals.

Amb la publicació del relat de *mvèt* de Tsira Ndong Ndoutoume (1970) la mortalitat dels uns i la immortalitat dels altres apareix en canvi clarament, tot i afegint que la principal preocupació dels mortals consistia a emparar-se de la immortalitat curiosament guardada pel poble d'Engong o dels Immortals.

Jo penso que en els relats de *mvèt* tant la possibilitat d'esdevenir un home fort i invencible com aquella altra d'assolir una certa immortalitat està relacionada amb el discurs sobre els poders màgics propis d'aquesta societat i que d'una manera o altra apareix en aquest relat de *mvèt*.

2. Els orígens dels poders màgics

Si bé en les estrofes d'obertura d'aquest *mvèt* es deia d'una manera general que tots els avantpassats d'Engong havien estat preparats (*komle*) per rebre els poders màgics que faria d'ells uns homes invencibles i plens de valor, unes estrofes més enllà (50-97) se'ns parla d'una manera molt detallada de quina manera dos d'ells, el cèlebre Akoma Mba i el seu «cosí», foren iniciats per esdevenir més poderosos que els seus semblants.

En aquesta seqüència del primer cant, el trobador posa en escena dos «cosins³³» segons els editors, *babedzan* (germans) segons el TFG, Akoma Mba i Medza me Otugue, els avis dels quals (Evine Ekanŋ i la seva muller Andeme Eyene, d'una banda, i Oyono Ekanŋ i la seva esposa Bengon Eyene, de l'altra) eren germans i germanes. Un cop el trobador ha acabat de donar alguns trets de la personalitat de Medza me Otugue (49-54), recorda la invitació que va fer al seu cosí Akoma Mba per anar els dos junts a veure un tal Nnaŋ Ndoŋ del clan (*monè*) Yemvam del país dels seus oncles materns (*nyandomo*, 54). Un personatge «estrany» diu el text francès, però no el TFG, encara que sigui legítim de pensar en l'aire una mica misteriós d'aquest personatge. Nnaŋ Ndoŋ,

33 Que nosaltres els etnòlegs anomenaríem «cosins paral·lels».

en efecte, és presentat com una persona físicament especial, de color negre de cintura en avall i de color vermell de cintura en amunt. I no es tracta d'un ornament a base d'una pintura, ja que el TFG utilitza el terme *nyuu* (*nyol* en ewondo) que vol dir «cos» i per extensió designa el seu «color». Potser caldria verificar si el nom d'aquest mag no és un suggeriment d'aquesta particularitat del color del seu cos ja que «Nnaŋ» vol dir «albí» i «Ndoŋ» és el nom que es dóna al pebre *Amomum maleguetta*, que presenta la pell dels seus fruits de color vermell i la seva grana de color negre. Sigui el que sigui d'aquesta interpretació, el que sí que ens sembla pertinent és que els dos colors del cos suggereixin el caràcter ambivalent de l'estatut d'aquest personatge que ben bé es podria identificar com un *mbibyaŋ* o un *ngëngaŋ*.

En aquesta estrofa, el trobador presenta, doncs, aquests dos «cosins» anant a casa d'un mag per obtenir un *byaŋ akuma* (54), que pren la forma ritual d'un *nnam byaŋ* (60, 61...), és a dir, per ser iniciats a un poder d'ordre màgic (*byaŋ*³⁴) que els doni tota classe de riqueses (*akuma*). En el moment de l'acte ritual el mag simbolitza aquesta iniciació donant a menjar quelcom, un pastís (*nnam*), fet generalment de granes de carbassa, però també una sopa com sembla en aquest cas (63 i 64). En aquestes estrofes (56-59), el trobador descriu doncs aquesta cerimònia de comunicació d'un *byaŋ*. D'una manera més explícita aquest acte es podria entendre com un acte ritual destinat a *preparar* o *afaiçonar* (*komle*) l'*evu* d'unes persones per tal que puguin accedir, en aquest cas, a tota mena de béns o riqueses com ho deixa entendre el terme *akuma*. Si aquesta interpretació és l'adequada com jo penso també caldria afegir que l'auditori pressuposa que aquestes tres persones estan en possessió d'un *evu*. Tot plegat és un punt important ja que ve a dir-nos que la societat d'Engong està formada de personatges, els uns més poderosos que els altres, que coexisteixen; els uns portant una vida més ordinària (destinats doncs a morir) i uns altres essent més poderosos perquè posseeixen un *evu* més ben «afaiçonat» (*komle, nkoman evu...*), és a dir, més potent fins al punt de poder disposar d'un doble o avatar (*nkuk* o *eyëŋ*) per portar a terme alguns actes més extraordinaris encara. Ens sembla possible avançar la hipòtesi que l'auditori pot interpretar d'aquesta manera aquesta seqüència del relat, tenint com a punt de referència les concepcions pròpies d'aquesta societat sobre aquest tema.

Examinem alguns detalls d'aquest ritual. En primer lloc cal assenyalar que els dos «cosins» estan ben disposats a compartir el mateix *byaŋ akuma*, la mateixa «medicina per obtenir riqueses», o la mateixa «menja màgica» com tradueixen els editors referint-se al *nnam byaŋ* del TFG. Nnaŋ Ndoŋ comença aquest petit ritual per Medza me Otugue. Li posa una cullerada (*tog*) d'aquella menja a la boca (63) i li fa saber els grans

34 Que de vegades hom tradueix per «talismà» o «medicina», «medicament» d'ordre màgic.

favors que rebrà amb aquell *byañ*. Els resumeixo: esdevindrà un home ric (62); tindrà tantes esposes com voldrà (63); sortirà il·lès de tots els cops de matxet que rebrà (64); les malalties «llançades» (*biluma*) contra ell des del món de la nit no tindran cap efecte (66). Aquest *byañ* doncs el «blindarà» contra els «cucs nocturns» (*nsoj alu, minsoj bialuman...*) com es diu actualment. I en aquesta estrofa, Nnañ Ndoñ li diu: «la vida pot morir en tu, però Medza me Otuge romandrà» (*eniñ enè wu, Medza me Otuge olige*). Aquesta sentència és important. Podríem interpretar-la dient que en el poble d'Engong, els seus prohoms poden realment morir però els seus dobles (*nkug* o *eyej*), si és que van ser «preparats» (*komle*) per tenir-lo, poden continuar actuant en el món dels vius durant almenys un cert temps...³⁵

I és gràcies a aquests poders màgics excepcionals obtinguts per alguns grans prohoms del poble d'Engong que els trobadors de *mvèt* han construït la supremacia del poble d'Engong sobre els pobles de Llevant, que, tot i essent iniciats a certs poders màgics per provenir del món dels bekon, com podrem veure en la part II d'aquest *mvèt*, sempre seran vençuts. I és a partir d'aquesta idea d'invencibilitat que els comentaristes han forjat el concepte d'immortalitat atribuint-la no tan sols a uns individus sinó a tot un poble sencer, el poble d'Engong.

Potser cal dir finalment que aquest tema de la «perdurabilitat» després de la mort gràcies al *nkuk* que ha estat afaïçonat al servei de certs individus de la societat d'Engong és el tema principal que permet articular les tres grans parts (I, II i III) d'aquest relat de *mvèt*, cada una a la seva manera. En efecte, en la primera (I) queda explicitada en aquelles paraules que el mag Nnañ Ndoñ diu a Medza me Otuge: «La vida pot morir en tu, però tu, Medza me Otuge, romandràs».

Encara que sigui avançar el que haurem de dir en un altre lloc examinant la part II, trobem que en el moment culminant de tot el relat, precisament en la darrera estrofa que tracta de la mort de Zong Midzi en les mans del gran cap d'Engong, aquest, Akoma Mba, fa sortir del seu pit una gran bola que després fa penetrar en el cos del seu enemic Zong Midzi i fa explotar de tal manera que «el fetge i el cor» de Zong no tarden gaire a sortir per entre les seves dents», cosa que evidentment li causa la mort. El fet important d'aquest acte final és que aquesta mort és la «rèplica» o la «representació» d'una altra mort, aquella considerada potser i al meu entendre com la vertadera ja que és precisament la mort d'aquell ésser, un elefant, que cal considerar com el doble (*nkug*) de Zong. I la mort d'aquest doble (*nkug* o *eyej*) causa irremeiablement la mort del seu posseïdor. En el cant X, 3 i següents, Zong Midzi, en efecte, fa sortir de dintre seu i per les seves dents un gran elefant que actua en nom seu i que amb els seus ullals enfila el seu enemic

35 Vegeu nota 29.

Mone Ebo³⁶. Després d'una carrera folla d'aquell elefant, Mone Ebo el mata traient-li del seu ventre el «fetge i el cor»³⁷. És interessant constatar que en aquest precís moment, quan Mone Ebo (un immortal) treu el «fetge i el cor» d'aquell elefant i així causa la mort immediata d'aquest animal, que fa el paper de doble, i la futura de Zong Midzi, que n'és el propietari, alguns prohoms del país d'Engong s'exclamen dient «Fixeu-vos quin poc seny que té aquest home... [referint-se a Mone Ebo]! Només pot servir per governar...!» (X, 25) fent esclatar de riure tot l'auditori... És potser aquí també on trobem el punt més àlgid d'un crítica del trobador al poder absolut atribuït als immortals.

Com he analitzat en el meu article sobre els soliloquis (III), el tema del doble del trobador apareix com un dels principals i s'articula amb les parts I i II d'aquest relat de *mvèt* d'una manera especial. Si en les parts I i II la referència a un doble apareix com un recurs literari que el trobador utilitza per singularitzar un seguit de personatges del seu relat, en la III el trobador parla del seu propi doble com una realitat indispensable per cantar els seus relats de *mvèt*. És potser així com aquestes tres parts del *mvèt* de Zwè Nguéma es troben per formar un tot.

Els orígens mítics dels primers éssers i pobles de la terra

A partir de l'estrofa 99 i fins al final del primer cant (112), el trobador sembla voler donar més força i més prestigi al relat sobre els orígens de les grans famílies d'Engong, el poble dels Immortals, situant el seu discurs genealògic en el si d'una genealogia més profunda que permet d'enriquir tant el poble dels Immortals com el dels Mortals³⁸ amb

36 Zong Midzi es proposa perseguir els seus enemics. Pica el seu pit i mira... com d'entre les seves dents surt un gros elefant que es planta davant seu. L'ungeix abundantment amb un oli màgic adobat d'unes raspatures vegetals de color vermell... *nè tup...* i mira !... com resplendeixen els seus ullals... *fuuum...* A l'orella esquerra li penja una campana, a l'orella dreta una altra. Zong Midzi es pica una altra vegada el pit... *nè kij...* I d'entre les seves dents surt una gran bola que colpeja un dels flancs de l'elefant... *nè kij...* que es posa a córrer agafant molta embranzida... *nè bup...*

I mira!... com després d'una gran correguda ... *nè kundum...* es llença sobre Mone Ebo... *kundum* ... li dóna un cop de trompa i després l'embolca amb la trompa i el llança de nou a terra... Mone Ebo intenta escapar-se però els ullals de l'elefant l'enfilen pel seu darrere... *tij...* Les cuixes de Mone Ebo queden penjades sobre els ullals, la natja de la dreta enganxada sobre un ullal, la natja de l'esquerra enganxada sobre l'altre.

L'elefant se'n va corrent emportant-se Mone Ebo... *nè kundum...*

37 I mira!... com Mone Ebo endinsa la seva mà dreta dintre de la seva boca. I quan la treu, té el color d'un albi fins al canell. Tanca la mà i del seu puny en surt una destreal. Dóna un gran cop de puny al costat de l'elefant. La mà desapareix entre les seves costelles. Mone Ebo gira el braç i amb l'ajut d'aquella destreal agafa el fetge i el cor de l'elefant. Els treu a fora pel lloc de la ferida. Mira!... com aquell elefant es desploma causant un gran terrabastall... *kij...* Mone Ebo fa un bot .. *kundum...* i es planta dempeus al seu costat... *viivim...*

38 Cal dir que en aquesta seqüència, el poble dels Mortals és citat una sola vegada amb el nom de Mikul Mnyung Eko Mbenye, descendents d'Etura Ndong.

una sèrie de personatges o d'entitats gairebé sobrenaturals, que condueixen aquells dos pobles a articular-se amb entitats d'una altra natura que fan possible la formació del món, dels humans i dels éssers no humans.

Amb aquest altre seguit d'estrofes, doncs, no hi ha ruptura amb les precedents. Hi ha simplement una certa continuïtat tot donant a aquest primer cant d'introducció una més gran profunditat genealògica. I això em sembla important perquè amb aquesta elevació de to l'auditori pot fer seu el sentiment de pertànyer a un poble forjat per uns avantpassats extraordinaris com escau a un relat èpic. És així com ens és possible pensar que amb el seu relat que idealitza d'una certa manera els orígens del seu poble, el trobador intenta fer viu aquell sentiment d'una identitat comuna entre tots els assistents. El trobador cantarà en efecte que tots ells formen part d'aquella «raça»³⁹ d'homes «negres»⁴⁰ (99) que constitueixen el «poble fang»⁴¹ (101), una raça eixida de Zame, l'avantpassat mític, engendrat per Yo, fill de Mëbëgë..., el Déu Totpoderós segons certes tradicions.

Dit això cal assenyalar que la lectura d'aquestes estrofes ens posa en relació amb diferents tradicions o retalls de mites que no han tingut el mateix arrelament en les diferents zones de l'àrea beti-fang-bulu. Durant tota la meua estada entre els evuzok del Camerun⁴², mai vaig sentir parlar de Mëbëgë, l'entitat mítica que encapçala la genealogia lliurada en aquestes estrofes per Zwè Nguéma i que els traductors francesos han tingut la prudència de no traduir per «Déu», el Pare i Creador de Zame⁴³. El mateix havien constatat P. Alexandre i J. Binet (1958: 109) parlant d'aquest grup. Aquesta relació de filiació entre Zame (considerat com l'avantpassat mític) i Mëbëgë (considerat com el pare de Zame i, al mateix temps, com a Déu Creador de totes les coses) pertany a les tradicions fang sota la influència de les religions cristianes. Hom podria dir el mateix pel que fa a la distinció operada entre *Zame e yo* i *Zame e si*, entre el «Zame de dalt» i el «Zame de baix», el primer essent presentat pels seus atributs com un ésser molt proper a Mëbëgë i el segon com un ésser molt humà. Segons el pastor protestant Galley, Nzame és el nom que els fang utilitzen per a designar a Déu. En l'entrada «Nzame» (p.263) del seu diccionari *Fang-Français et Français-Fang* assenyala que «le pluriel de

39 És el terme escollit pels traductors francesos. El TFG empra el terme «*ayòj*», que el DFG tradueix per «Tribu, clan race, peuple, nation...», i el DET per «Tribu, nation, pays». Els mateixos traductors francesos en altres llocs d'aquest mateix text el tradueixen per «clan». Potser cal dir que aquest terme fang i ewondo és emprat sobretot en les funcions classificadores com semblen recordar-ho els dos diccionaris quan precisen que «*ayòj*» també vol dir «espèce, sorte, genre, catégorie...».

40 *Bia binè minsut*.

41 *ayòj nè fang*.

42 Sobre la discussió d'aquest punt, vegeu Mallart, *Magie et sorcellerie ewuzok* (1971), represa en *El sistema mèdic...*

43 L'única excepció es troba en el diagrama –fora del text– que apareix en la p. 477, en què Mëbëgë és considerat com «le créateur».

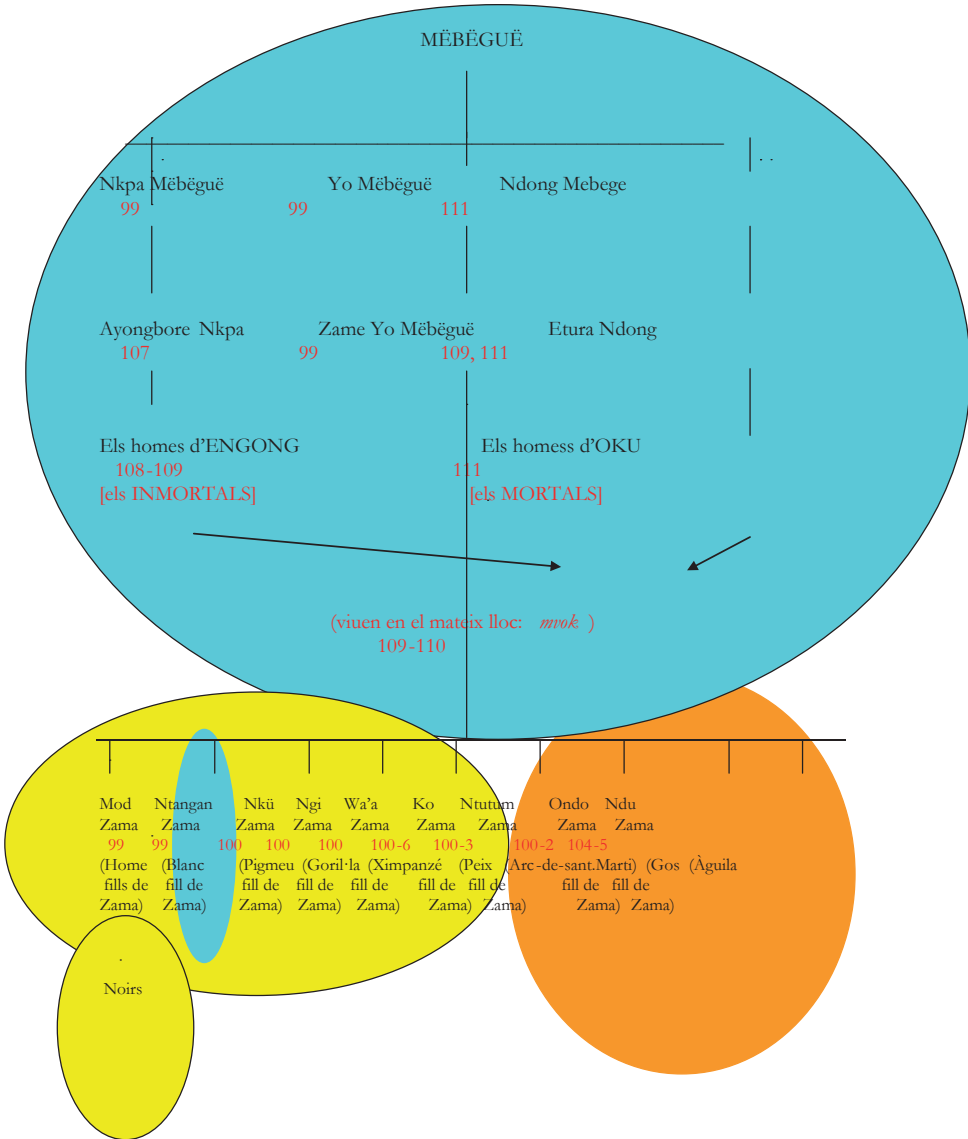
ce nom est *benzame*, Dieu, dieux», tot afegint després: «Chez les Fang, Nzame est sans pluriel». Hom podria preguntar-se per qui és doncs aquest plural esmentat precisament en un diccionari fang? I per quina raó Galley escriu «Déu» en majúscula i «dieux» en minúscula...? I segueix donant dades sobre el problema que ens interessa aquí i sobre el qual Zwè Nguéma sembla fer-se ressò quan parla de Yo [fill de] Mëbëgë que va engendrar Zame. Després d'haver assenyalat que per als fang el nom de Nzame no admet plural, el pastor Galley continua dient: «Nzame *e yo*, Nzame *e si*. Le vrai Dieu est en haut. Celui d'en bas est celui des légendes, du folklore. Il avait beaucoup de femmes. On parle de lui en jouant du mver, Le Dieu d'en bas a eu beaucoup de fils qui ont été courageux et ont fait la guerre aux hommes. Ils ont volé des femmes et brûlé des villages...». En el seu relat de *mvët*, Zwè Nguéma sembla referir-se al Nzame de dalt i no al de baix. Galley continua assenyalant els noms, les virtuts i els defectes dels diferents fills de Nzame de baix, el de les llegendes. I acaba aquesta entrada dient: «Parlons maintenant du vrai Nzame, celui d'en haut. Les anciens Fang croyaient que Nzame est le Dieu de toute la terre, un Dieu unique. On disait: *Yô da nyeghe dia mbôa wa bo vi, o via wu*: «le ciel (Dieu) n'aime pas ta façon de vivre, tu vas mourir» . On ne dit pas qu'il avait une femme. On nommait ses ancêtres: Mebeghe, etc. C'était sa généalogie (*endan zia*). C'est lui qui a tout créé». En aquest text la promoció de Zame esdevé clara: de la categoria d'avantpassat mític és promogut a la dignitat de Déu creador i únic, escrit en majúscula i dit en singular. Mossèn Tsala fa com el pastor Galley en el seu paràgraf destinat a Déu en el seu llarg article «Moeurs et coutumes des Ewondo» (1958:11-14). En tot cas quan jo vaig arribar entre els evuzok (1963) la cristianització o divinització del personatge mític Zamba (en ewondo), Zame o Nzame (en fang) ja estava feta, almenys pel que fa al discurs de l'Església catòlica. Revisant avui el llibre *Minlan mi Bibel* (Històries de la Bíblia) publicat l'any 1953, aquest resum de certs passatges bíblics comença amb aquestes paraules: «A metari Zamba angakom yob ai si» (Al començament Zamba va crear el cel i la terra). Quelcom de semblant es podia trobar en el llibre *Besalmen en langue ewondo* publicat per mossèn Pie-Claude Ngumu l'any 1963 (segona edició) que comprenia les adaptacions de certs salms perquè fossin cantats en les esglésies catòliques seguint ritmes beti, acompanyats de tam-tams i altres instruments locals⁴⁴. En la lletra d'aquests cants, en efecte, Zamba apareix també com el nom donat al Déu cristià, únic, creador i salvador de la humanitat, de la primera plana a la darrera⁴⁵.

44 Cfr. arxius Mallart.

45 *Zamba wom* (el nostre Zamba, és a dir, el nostre Déu); *Zamba Nkom* (Zamba el Creador); *Zamba Nkôde* (Zamba, el Salvador); *Zamba Nkom bod* (Zamba, el Creador dels homes); *Zamba Nton bod* (Zamba, el que sosté els homes); *Zamba Mòn* (Zamba, el Fill); *Zamba ngul mëvë* (Zamba, la força de totes les coses); *Zamba nkukuma ya yob* (Zamba, el rei del cel); *Zamba Mva-mïnsem* (Zamba, el que lleva els pecats del món)...

Dit això, els antics iniciats al ritu d'iniciació *so* solien tenir un altre discurs: Zamba havia engendrat Mod Zamba («L'home fill de Zamba»), Nkoe Zamba («el pigmeu fill de Zamba»), Ngi Zamba («el goril·la fill de Zamba») i Woa Zamba («el ximpanzé fill de Zamba»). Aquesta tradició genealògica coincideix amb aquella cantada també pel trobador Zwè Nguéma, per Kokh parlant dels Bikele del sud del Camerun i Largeau parlant dels fang.

És així com les estrofes 99-112 del *mvèt* de Zwè Nguéma sobre els orígens mítics del poble d'Engong (els Immortals), del poble d'Oku (els Mortals), dels pobles negres en general, dels fang en particular, dels europeus i dels pigmeus, etc. mostren de quina manera el trobador Fang *bricola* els orígens dels éssers a partir de les diferents tradicions tot i afegint quelcom segurament de la seva pròpia collita, les estrofes 100 i 102-106, que semblen tenir per altra banda alguna reminiscència bíblica inspirada en el *Gènesi* (I, 20-26).



blau: tradició fang

groc: tradició fang, bikele, evuzok (beti)

ocre: Zwè Nguéma; inspiració bíblica

Dit això tornem al text. Em sembla necessari posar en relació aquestes darreres estrofes (100...) amb les primeres d'aquest cant. Pel que fa a Mëbëgë, vegeu el diagrama. L'estrofa 99 en llengua fang parla de Nkpa Mëbëgë i de Yo Mëbëgë, dos noms propis susceptibles de ser traduïts per Nkpa [fill o eixit de] Mëbëgë i Yo [fill o eixit de] Mëbëgë, encara que els editors no ho facin en la traducció francesa. En l'estrofa 111 el trobador ens diu que Nkpa Mëbëgë és el germà gran (*ntoo*) de Ndon Mëbëgë, el germà petit⁴⁶, però, no ens diu res de la plaça que ocupa Yo respecte als seus altres germans. En canvi, sí que ens diu que Yo engendrà (*abye*) Zame, el qual engendrà (*abye*) l'home [fill de] Zame, «a nosaltres els Negres» (*bia binë minsut*) (99) i també «a vosaltres els Blancs.» Per altra banda Zame engendrà el Pigmeu, el Goril·la, el Ximpanzé, el Peix, l'Arc de Sant Martí... i empra en tots aquests engendraments la fórmula clàssica fang del nom propi (pigmeu, goril·la...) seguit del nom del genitor, Zame. En l'estrofa 101 el trobador diu que «Zame donà el nom de fang a una raça sencera» (*ngura eyola ayòñ bor enë fanj...*).

El text també ens diu que els Negres i els Blancs vivien en el mateix lloc o poble (*mvok*, en el TFG, 109). El germà gran, Nkpa, engendrà Ayòñbore, del qual foren engendrats els homes d'Engong, els Immortals segons la nota dels editors. És en aquesta estrofa precisament que el trobador introdueix una precisió important: «És així que nosaltres [els fang, els negres, fills de Zame] quedarem separats dels homes d'Engong a causa dels dos germans Yo i Nkpa», els uns descendents del primer, els altres del segon. Els homes d'Engong (els immortals), diu el trobador, anaren a viure al costat de la gent del clan Etura Ndong, format pels descendents del germà petit de Nkpa i Yo, anomenat Ndong. Etura [fill doncs de] Ndong engendrà els homes d'Oku, els Mortals o, com diu el TFG, «els homes de Mikul i Menyung Eko Mbenye». Més tard els descendents del germà gran i del germà petit, dels Immortals i dels Mortals segons la nota, es separaren (*kanan*, 112),

En el diagrama de la pàgina 19 ens mostra que els Immortals i els Mortals són descendents del germà gran i petit respectivament d'aquesta genealogia, mentre que els negres, fang, europeus, pigmeus, goril·la i altres éssers de la creació apareixen com a eixits o engendrats per Yo, el germà mitjà. Aquest diagrama vol modificar lleugerament el diagrama que figura en la plana 477 del llibre original, en el qual hauria d'aparèixer Nkpa com a germà gran (*ntoo* en el TFG). En aquestes societats africanes la posició genealògica entre un germà gran i un germà petit té la seva importància.

Segons aquest relat de *mvèt*, les tres línies de descendents de Yo, Nkpa i Ndong tenen el mateix origen: Mëbëgë. És ara doncs que em sembla necessari tornar enrere, a la

⁴⁶ El text fang diu «*abere mïban*», que literalment vol dir «portar sobre les espatlles» (cfr. nota 62, p. 38). Una forma poètica per a designar el germà petit.

primera estrofa d'aquest cant que ens parla dels homes d'Engong, tot emprant un seguit de noms tal com pot fer-ho una cadena genealògica: Engong Zok Mëbëgë me Mba.

Estrofa 1 i següents (primera llista)	Estrofes 99-112 (segona llista)
Mba (nivell genealògic 3)	Mëbëgë (nivell genealògic 3)
[më]: prefixa regla d'acord	
Mëbëgë (nivell genealògic 2)	Nkpa (nivell genealògic 2)
Zok (nivell genealògic 1)	Ayòñbore (nivell genealògic 1)
Engong (nivell genealògic 0)	Engong (nivell genealògic 0)

Aquestes llistes son diferents. L'una i l'altra estan en relació amb la gent (*bor*) d'Engong (nivell 0). La primera apareix en el text com el nom (compost) dels habitants d'una població sota la forma d'una cadena genealògica; la segona apareix com una cadena genealògica de caràcter mític d'aquests habitant d'Engong. A mi em sembla que aquesta diferència no és el resultat d'un error per part del trobador. La lectura atenta de tot el relat mostra que la memòria i la coherència de Zwè Nguéma no falla mai. En les estrofes 108 i 109, esmenta els habitants d'aquest poble anomenant-los resumint una mica pel nom d'Engong, però tot seguit, a partir de l'estrofa 110, el trobador utilitza tot el nom sencer: Engong Zog Mëbëgë më Mba com en les primeres estrofes del relat. En comparar aquestes dues llistes, hom veu que el nom de Mëbëgë no ocupa el mateix lloc. Si donem a la primera una dimensió genealògica, Mëbëgë apareix com el fill de Mba; en la segona apareix com l'entitat que encapçala la llista genealògica i que els editors consideren com el Creador (p. 477). Una pregunta que ens podem fer i que de fet ens tornarem a fer més endavant consisteix a saber si aquestes llistes aparentment de caire genealògic no són moltes vegades un recurs d'estil literari o una figura retòrica que el trobador utilitza per expressar altres idees.

De totes maneres darrere els noms de Mëbëgë i de Zame, Nzame o Zamba s'amaga un altre problema. En la seva tesi *Le défi du syncrétisme. Essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés d'Eboga* (Gabon) (1992), el seu autor, André Mary, aborda aquest problema, sobretot en el capítol que inaugura el segon volum, *L'invention du Dieu Nzame ou le travail de l'incompréhension missionnaire*. Es tracta d'un estudi indispensable per comprendre les darreres estrofes del primer cant d'aquest *mvèt*.

Seguint la tesi de C. Lévi-Strauss sobre el «bricolage», explorada per André Mary en l'àmbit fang del Bwiti, seguiré aquests autors afirmant que el trobador Zwè Nguéma

«bricole», com ja hem dit més amunt, a partir de retalls de diferents tradicions sobre els orígens mítics dels éssers humans i de les coses. Aquestes tradicions estan, en el seu estat actual, molt marcades per l'ús que les esglésies cristianes n'han fet en els seus projectes evangelitzadors. Sense entrar en confessions inútils, em sembla obligat dir aquí que d'una certa manera jo vaig participar en aquest projecte⁴⁷, almenys durant un cert temps, aquell de la meva primera estada al Camerun, en presentar Zamba, l'avantpassat mític, en el seu rol usurpat de Déu cristià. Dit això, quan vaig comprendre que segons las genealogies recollides entre els vells evuzok, Zamba era solament un avantpassat mític, llavors potser vaig cometre un altre error, aquell de presentar-lo en els meus escrits com l'«avantpassat mític» sense tenir gaire en compte que en la seva pràctica quotidiana els evuzok estaven probablement més propers al nou Zamba cristià que al Zamba tradicional sense saber gaire bé –ni jo ni els vells evuzok– que el contingut d'aquest Zamba dit tradicional potser ja s'havia forjat a partir d'altres tradicions... Hom podria dir que en aquest camp del simbolisme el «bricolage» ha de ser considerat com un procés de quelcom que s'està construint sempre.

Un problema semblant és aquell que podria produir-se entre el trobador i el seu auditori, entre el discurs del primer i el de la seva comprensió per part del segon. La qüestió principal que hom pot plantejar-se, en efecte, consisteix a saber de quina manera la figura de Zama i aquella altra de Mëbëgë eren percebudes per l'auditori de Zwè Nguéma. No podem oblidar que en aquella època en què va ser cantat aquest relat de *mvët*, el Gabon havia estat ja evangelitzat per les diferents esglésies cristianes.

En aquest moment de la meva recerca, m'he parat una mica per escoltar de nou el CD àudio 2.3.1. dels meus arxius⁴⁸ amb el cant d'un *mvët* d'Owona Apollinaire gravat entre els evuzok l'any 1964. Per altra banda, en aquests mateixos arxius (CD-R: A-119: 207-224) hi ha la transcripció d'un fragment de la pista 02 que he pogut seguir mentre escoltava el *mvët*. Ja fa temps que, referint-me precisament a aquest trobador, escrivia que en el seu relat sobre els orígens mesclava les tradicions fang amb les beti. En prendre de nou contacte amb aquest relat he cregut convenient examinar les «fonts» utilitzades per aquest trobador quan parla sobre aquests orígens de les coses. Aquestes «fonts» són, almenys pel que fa a alguns punts, aquelles que hom troba en el petit llibre *Fulu bon be Africa Kara* («Viatge dels infants d' Afiri Kara»). El seu autor, Ondoua Engute, es proposa, en ocasió d'un concurs literari, escriure un llibre sobre els orígens del poble africà en general i del poble fang en particular que, venint d'Àsia, escriu, arribà a Egipte i travessà el mar Roig abans d'obrir el canal de Suez (*sic*), dispersant-se després, i

47 Cf. Lluís Mallart Guimerà, *Sóc fill dels Evuzok...*

48 Dipositats als arxius de la biblioteca Éric de Dampierre de la Universitat de Paris X.

retrobant-se més tard tots els fang al peu de l'arbre Adzab a partir del qual tots plegats continuaren el seu periple amb el principal objectiu de la recerca de sal i l'entrada en contacte amb els homes de raça blanca. Aquest llibre fou acabat l'any 1948 a Mesama, en ple país ntumu. La cinquena edició, de 5.000, exemplars fou publicada l'any 1954; i la setena, de 7.000 exemplars, en 1956. Aquestes diferents edicions van ser fetes sota els auspicis de la Librairie de la Mission Presbytérienne amb seu a Ebolowa (Camerun). El llibre està escrit en llengua bulu. He pogut consultar un exemplar de l'edició de l'any 1956 així com també la traducció en castellà de Julian Bibang Oyee. No és el meu propòsit fer una anàlisi d'aquest llibre sinó tan sols fer-ne alguns breus comentaris. En primer lloc cal assenyalar la inspiració bíblica del text fins al punt que el seu traductor, tot assenyalant-ho clarament, es pren la llicència d'organitzar el text de la traducció en «llibres» (*Libro primero; Libro segundo...*) tot donant a cada un el nom dels diferents llibres de la Bíblia, de l'Antic i del Nou Testament: *Primera parte: Libro primero (o del Génesis); Libro segundo (o del Éxodo)... Segunda parte: Libro primero (S. Mateo): da noticia de los primeros contactos de los africanos ntumu con los europeos, su establecimiento y su separación en Wele-Ntem...* Aquesta orientació bíblica apareix ben clara des del començament quan l'autor escriu: «Todos en nuestros días sabemos ya con toda certeza que Dios, el apellidado Nkom Bodo, quien hizo al hombre a su imagen y semejanza... Que es quien salvó a Noé y con él a sus hijos, a sus esposas y a los animales del Diluvio; que de sus hijos descendemos todos nosotros...». Al principi del llibre, en una nota dels editors es diu que el relat presentat s'assembla a una epopeia de *mvèt* (*afunan éban mvèt*) i s'acaba la nota dient que ningú per això ha de pensar que aquestes històries no siguin veritables. I en una breu presentació del llibre, el mateix autor, Ondoua Engutu, escriu en bulu que Afa'a Bibo, president del moviment Elad Meyong⁴⁹ de la província d'Ambam el va ajudar molt en la redacció del seu llibre i va ser ell qui coneixia millor la història antiga dels fang. Així doncs ens és possible dir que la intencionalitat religiosa anava acompanyada d'una intencionalitat de caire polític: fer dels fang una nació, declarar l'hegemonia dels fang-ntumu pel que fa als altres pobles, preparar la independència del Gabon...

Cal dir també que la difusió d'aquest llibret va ser excepcional, com ho demostra el nombre d'edicions. Tenint en compte aquest fet em sembla legítim pensar que moltes de les seves idees foren a parar de nou al que d'una manera convencional anomenem «tradicció oral». És el cas del trobador Owona Apollinaire, que, en el seu relat de *mvèt*, referint-se als orígens dels pobles, ens parla dels set fills d' Afiri Kara (l'avantpassat que va donar nom a tot el continent africà): Fang Afiri, Oka Afiri, Nden Afiri, Mevu me Afiri, Ngè Afiri, Bulu Afiri i Ntumu Afiri, seguint al peu de la lletra l'autor de *Dulu*

49 Que hom podria traduir per «Unió del clans». Aquest moviment es proposava la creació de la nació fang.

bon be Afiri Kara (1954: 44 i CD-R: A-19: 210). Owona Apollinaire segueix l'autor del llibret en tot allò que fa referència a la formació dels diferents clans o *meyoní*, tot dient que Afiri Kara va donar el bastó de comandament al seu fill Ntumu, fent el mateix joc de paraules entre el nom fang d'un bastó, *ntumu*, i el nom que rebrà per a designar a tot el clan ntumu. Ell segueix igualment posant Zama Nkombodo al capdamunt de la genealogia mítica, que presenta establint tot seguit una mena de fusió conceptual entre Zamba Nkombodo i Mëbëgë, ja que diu que Zamba Nkombodo engendrà Kara Mëbëgë, quan, seguint la lògica d'aquestes genealogies, hauria de dir «Kara Zamba». Cal dir finalment que la influència de *Dulu bon be Afri Kara* és menys present en el *mvèt* de Zwè Nguéma, encara que, sense anomenar Afiri Kara, el personatge de Zama esmentat per ell engendrà igualment tots els pobles de raça negra i d'una manera particular els homes de la raça fang com es deu a aquest tipus de genealogies.

Potser cal acabar dient que aquestes darreres estrofes de la part I no tenen cap incidència en la part II (cants 2-10) d'aquest *mvèt*, llevat, és clar, d'aquella que fa esment i amb molt poques paraules de la separació entre els pobles d'Engong i d'Oku, de Ponent i de Llevant. Potser també podríem acabar dient que aquesta darrera seqüència ens mostra de quina manera el trobador integra un mite sobre l'origen de les coses en els prolegòmens d'un cant èpic, sense que cap del seus elements formi part d'aquella *matriu* que servirà per donar forma a la part II, és a dir, sense que cap dels seus elements intervingui en la construcció del relat de *mvèt* que el trobador iniciarà un cop hagi acabat de cantar el seu primer soliloqui. En el relat de *mvèt* que cantarà Zwè Nguéma tot seguit (II) no intervindrà cap d'aquestes entitats mítiques, ni cap d'elles serà tan sols mencionada, implorada. La transformació d'aquestes entitats mítiques en unes entitats divines és el resultat de la història de la colonització d'una ideologia. Aquest relat de *mvèt* es manté al marge del procés de divinització de Mebege i de Zama. El relat èpic que seguirà aquesta introducció exaltarà la lluita d'uns homes que cerquen sobrepassar els límits de llur condició humana recorrent a la força de la *màgia*⁵⁰ o dels esperits dels morts, els *bèkon*.

Lluís Mallart Guimerà

SIGLES

TFG: text fang

DFG: diccionari fang-français de Gallay

DET: diccionari ewondo de Théodore Tsala

TFR: traducció francesa

50 Pel que fa el sentit que donem a aquesta paraula, vegeu la cloenda del llibre *El sistema mèdic...* p. 650-657.

Bibliografia

- AWONDA, S. (1965). «La guerre d'Akoma Mba contre Abo Mame: épopée du Mvet», *Abbia*, Yaoundé, p. 180-214.
- BIBANG, J. (2007). *Curso de Lengua Fang*, Uned, Madrid.
- BELINGA, E. (1966). *Littérature et musique populaire en Afrique noire*, Cujas, Paris.
- BOYER, P. (1988). *Barricades mystérieuses et pièges à pensée. Introduction à l'analyse des épopées fang*, Société d'ethnologie, Paris.
- CRESPO, T. (1962). «El juglar fang primera figura literaria», *La Guinea Española*, núm. 1558, p. 195-199.
- CRESPO, T., ENGURMA, J. (1962). «Iniciación del juglar fang», *La Guinea Española*, núm. 1562, p. 336-340.
- CREUS, J. (2005). *Curso de Literatura oral africana*, CEIBA, Vic.
- FOUDA, B. et al. (1961). *La poésie orale. Le chant-poésie. Chants du mvet et rhapsodies*, a *Littérature camerounaise*, Club du livre camerounais, Yaoundé, núm. 7, p. 98-102.
- GALLEY, S. (1964). *Dictionnaire Fang.Français et Français-Fang*, Neuchatel, Édition Henri Messeiller.
- KESTELOOT, L. (1977). *L'épopée traditionnelle*, Nathan, Paris. 1972.
- KESTELOOT, L. (1977). *Les épopées en Afrique Noire*, Karthala, Paris.
- LABATUT, S. *Épopées africaines. Morceaux choisis*, Bureau des Recherches pédagogique et des programmes du ministère de l'Éducation, s.d., Yaoundé, p. 67-85: *La guerre d'Akoma Mba contre Abo Mama*.
- MALLART, L. (2009). «Les interludes du mvet de Zwè Nguéma», *Journal des africanistes*, 79, fascicle 1, p. 209-240.
- MALLART, L. (2008). *El sistema mèdic d'una societat africana*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona.
- MALLART, L. (2007). *Sóc fill dels Evvzok*, La Campana, Barcelona.
- MARY, A. (1992). *Le défi du syncrétisme. Essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés d'Eboga*, tesi d'État, EPHE, Gabon.
- MESSI, M. (1964). *Mved. Owona Bomba*, Imprimerie Saint Paul, Yaoundé.
- MESSI, M. (1965). *Mved. Atana Enyege*, Imprimerie Saint Paul, Yaoundé.
- MESSI, M. (1965). *Mved. Mesi me Kodo Endon*, Imprimerie Saint Paul, Yaoundé.
- NDONG, P. (1970) *dit Tsira. Le mvett*, Présence Africaine, Paris.
- ONDOUA, E. (1956). *Dulu bon be Afri Kara*, Mission Presbytérienne, Ebolowa.
- SALES, R. (2004). *En busca de los inmortales. Epopeyas de Eyi Moan Ndong*, CEIBA, Vic.
- SEYDOU, C. (1989). «Epopée et identité: exemples africains», *Journal des africanistes*, Paris.

- TODOROF, T. (1970). *Introduction a la littérature fantastique*, Seuil, París.
- TOWO-ATANGANA, G. (1965). «Le Mvet, genre majeur de la littérature orale des populations pahouines Bulu, Beti, Fang.Ntumu», *Abbia*, Yaoundé 9-10, p. 163-179.
- TOWO-ATANGANA, G. *et al.* (1966). *Nden-Bobo. L'araignée toilière*, Editions Abbia amb la col·laboració de Cle, Yaoundé.
- TSALA, TH. (1960). «Minaln mi Mved (chants lyriques)» recueillis par l'abbé Tobie Atangana (†)», *Recherches et études camerounaises*, 2, p. 35-63; 72-89: Text ewondo-français del Mvet *Mesi Me Kodo Endon*.
- TSALA, TH. (1958). «Moeurs et coutumes des Ewondo», *Études camerounaises*, 56, p. 11-14.
- TUSON, J. (1998). *Històries naturals de la paraula*, Empúries, Barcelona.
- ZWÈ NGUÉMA, (1972). *Un mvèt de Zwè Nguéma*. Chant épique fang recueilli par Herbert Pepper réédité par Paul et Paule de Wolf, Classiques Africains, Armand Colin, París.

Immortals...? sobre el primer cant d'«Un mvèt de Zwè Nguéma»
The immortals? An analysis of the first song of *A mvèt by Zwè Nguéma*

Lluís Mallart Guimerà

Resum

Des de fa temps aquest autor està estudiant el *mvèt* (relat èpic fang) cantat pel trobador Zwè Nguéma l'any 1960 a Anguia (Gabon), gravat per Herbert Pepper, transcrit i traduït al francès pels lingüistes Mr. i Mme. de Wolf i publicat pels Classiques africans l'any 1972. En una primera aproximació d'aquest excel·lent text, model d'una obra científica, es va centrar en els interludis que formaven una unitat tan formal com temàtica diferent de la resta del text. L'estudi d'aquesta resta del text, encara lluny de ser acabat, li permet —en aquest article— establir una nova distinció entre el primer cant i tots els altres, del segon al dotzè, que formen dues parts ben diferenciades; aquestes, juntament amb aquella dels interludis, constitueixen tres parts essencials a través de les

quals es pot veure de quina manera els trobadors africans de l'arpa cítara *mvèt* combinen a través de la música i de la poesia un discurs èpic, fantàstic i meravellós, proper, de vegades, a la ciència-ficció: no hi falten ni ales de ferro que fan volar els homes, ni boles voladores que permeten travessar els espais... L'estudi monogràfic d'algun d'aquests relats de *mvèt* sembla un pas previ i indispensable per poder contribuir a lliurar alguna consideració d'ordre general a la comprensió d'aquest gènere literari.

Paraules clau: *mvèt*, literatura oral fang, etnografia de l'epopeia

Abstract

For several years I have been studying the *mvèt* (Fang epic tale) sung by the troubadour Zwè Nguéma in 1960 in Anguia (Gabon), recorded by Herbert Pepper, transcribed and translated into French by the linguists Paul and Paule de Wolf, and published by Les Classiques Africains in 1972. My initial study of this excellent work centered on the interludes, which constitute a formal and thematic unit distinct from the rest of the text, the analysis of which, though still far from complete, allows me to establish a new distinction between the first song and the others, from the second to the twelfth, which form two clearly differentiated parts. These, together with the interludes, constitute the three essential elements that allow us to see how African *mvèt* troubadours combine music and poetry into a fantastic epic that sometimes comes close to science fiction, complete with iron wings that help men to fly, and flying balls that permit space travel. A monographic study of a particular *mvèt* epic tale seems an essential first step toward a more general understanding of this literary genre.

Key words: *mvèt*, Fang oral literature, ethnography of epic tales

Contacte.

e-mail: lluis.mallart@hotmail.com

